中国哲学大辞典

方克立 主编



中国哲学大辞典

方克立 主编

中国社会科学出版社

撰 稿 人

（按姓氏笔画为序）

丁大同　乌兰察夫　王之刚　王兴华　王兴国　王俊义　王冠杰
方立天　方克立　卢升法　卢育三　业露华　田文棠　田立刚
付永庆　[乐寿明]　吕希晨　吕宏伟　刘　锋　刘文英　刘廷亚
刘国梁　刘彦生　刘笑敢　刘润忠　刘景山　孙　琰　孙以楷
孙实明　杨　谦　杨守义　杨哲昆　杨祥庚　杨福程　李　卒
李广良　李兰芝　李延良　李超元　李鸿安　李翔海　李增祥
严　正　肖汉明　吴　光　余新华　谷中原　宋志明　张锡勤
张铁勇　张祥浩　张喜阳　张斌峰　陈　平　陈　来　陈　莹
陈　瑛　陈庆坤　陈红艳　陈寒鸣　武东生　罗　炤　罗义俊
周桂钿　周德丰　郑家栋　赵明东　赵智奎　钟兴锦　耿成鹏
徐少锦　徐荪铭　钱　明　郭齐勇　剧中林　曹跃明　黄　竹
盛家林　崔大华　崔清田　商聚德　阎孟伟　梁禹祥　韩　强
葛　亮　蒋国保　温克勤　曾祥云　蒙培元　管培月　潘桂明
薛应祺　魏德东

前　言

中国哲学源远流长，学派众多，哲人辈出，在数千年漫长的发展历程中，留下了丰富的文献典籍和思想资料。一位西方哲学家曾经说过："一部没有中国哲学的世界哲学史最多只能算是半部。"无论从文献典籍之缺损或一种重要哲学类型之阙如的意义上来说，此话都一点也不为过。中国哲学之博大精深，已被越来越多的世界各国有识之士所认识、所欣赏和所追求。人们越来越趋于这样一种共识：未来世界最有生命力、最有光明发展前景的哲学必将是东(中)西哲学精神之融通和辩证的综合。

把中国哲学的丰富宝藏介绍给世界各国人士，也让我们的人民和青年珍惜"自家无尽藏"，从先辈的哲学创造中汲取有益的精神营养，是中国哲学史工作者应尽的义务和责任。天津市的中国哲学史工作者在制定"七五"社科规划时，决定依靠集体的力量，并求得全国同行的支援和帮助，合作编著一部《中国哲学大辞典》。这一工程经历六个寒暑终于完成了。集体作业虽然有集思广益、出成果快等优点，但也有水平参差不齐、组织协调困难等缺陷，本书成稿不到一年时间，但修改、审定费时却数倍于斯，虽经多次审改，但书中错误、不足仍在所难免。我们诚恳希望得到专家和广大读者的批评指正，以便在出修订本时使它更臻成熟、完善一些。

本书的编纂工作，得到了天津市哲学社会科学规划小组的支持和天津市社科基金会的资助，还得到了前天津市委书记、市长李瑞环同志的特别关照和鼓励。中国社会科学出版社一直热情支持本书的编写和出版工作。我们在此一并表示深切感谢。

编　者

1991 年 4 月

凡　例

一、本辞典收入有关中国哲学方面的学派、人物、著作、名词、概念、范畴、命题、学说、事件等词目共计5000余条。

二、词目排列按第一字笔画为序，少的在前，多的在后；画数相同的，按起笔笔形，即：一（横）、丨（竖）、丿（撇）、丶（点）、乙（折）顺序排列；画数和起笔笔形皆相同的，则按字形结构先左右形，再上下形，后整体形排列；画数、起笔笔形和字形均相同时，则按第二字的画数、起笔笔形和字形分先后排列，以下类推。

三、一词多义的词目，用①②③……分项列释。人物词目以通用名为正条，字、号、别名等设附条。人物的生卒年一律采用公元纪年；释文中涉及的历史年代，用公元纪年加注朝代纪年。

四、对学术界有重大争论的问题，客观地介绍主要各方的观点。

五、词目和释文，一般采用现行简化字与规范字体，但仍保留有少数繁体字和异体字，以避免歧义。

六、为便于读者查阅，书后附有“分类词目索引”和“词头汉语拼音索引”。

内 容 提 要

本辞典提供有关中国哲学的全面系统、准确翔实而又简明扼要的知识，内容包括对中国历代重要哲学派别、哲学家、哲学著作、哲学学说、概念、范畴、命题的简要介绍和解说，而其重点是介绍中国哲学的概念、范畴，在这方面设立较多条目和分配较多字数，这是它区别于其他同类工具书的主要特点。辞典中还包容了哲学的若干分支学科，增设了中国逻辑学史、中国伦理学史、中国美学史的条目，从而突出中国哲学专科辞典的特色。中国近现代哲学家和著作的条目也很丰富。本辞典的对象主要是哲学社会科学工作者、大专院校师生和一般具有高中以上文化程度的理论宣传工作者和实际工作者。

目　录

词目笔画索引

一　画

(一)

(乙)

二　画

(一)

三　画

（一）

（丨）

（丿）

四　画

（一）

（丨）

(丿)

（丶）

（乙）

五 画

(一)

（丨）

（丿）

（丶）

(乙)

六 画

(一)

（丨）

(乙)

七　画

（一）

（丨）

（丶）

(乙)

八　画

（一）

（丨）

（㇔）

（乙）

九　画

（一）

(丨)

(丿)

（丶）

（乙）

十　画

(一)

（丨）

（丿）

(乙)

十 一 画

(一)

（丨）

(乙)

十 二 画

(一)

（丶）

(乙)

十 三 画

(一)

(丨)

(丿)

(丶)

（乙）

十　四　画

（一）

十　五　画

十 六 画

十　七　画

十 八 画

十 九 画

二十画以上

一　画

（一）

【一个唯心者的文化观】　胡绳撰。批评贺麟《近代唯心论简释》的文章。写于1942年9月，刊于1946年华夏书店出版的《理性与自由》一书。文章分三部分：一、直觉论的神秘主义；二、超历史的范畴；三、人与天的关系。指出感性认识是先于理性认识的，人们透过感觉的认识才能对于外物进行理智的思考。但唯心主义却与此相反，它把理智置于感觉之前，认为理智可以不以感觉经验作基础。"于是当唯心论发展其最后阶段，就索性把理智推翻了，在理智之前，更设一所谓'直觉'的阶段，而这直觉是'天才'的'艺术'，平常人所无法企及的。这样他们就更远地离开实在的知识，而更深地进人神秘的境界了。"认为唯心主义者假设了"先天的范畴"把历史硬装进去，"这就是说，可以不顾过去历史'是'怎样，而专从理论上来讨论它'应该是'怎样，因而这就是不从现实的发展趋势来推究以后将'是'怎样，而只是从理论上推断其'应该是'怎样。这所谓理论是先天的，先经验的，先理智的。"指出在一定的社会中产生一定的人与人的支配关系，唯心主义者却把这种关系说成是天对于人的关系，"这正是向一切奴隶说教，你不必苦恼，要知道你并非服从你的主人，你不过是服从那个在主奴之间的天理罢了。"本文坚持了历史唯物主义基本观点，有力地批评了《近代唯心论简释》中的一些错误思想。

【一个唯情论者的宇宙观及人生观】　朱谦之著。原为1924年3月在济南第一师范学校的讲演稿，同年由上海泰东图书局出版。共十讲，包括导言、宇宙观、人生观、恋爱观、政治理想、经济理想等。认为宇宙的本体不是别的，就是现前原有的宇宙之生命，就是人不学而能不虑而知的一点"真情"，"情"就是宇宙的根本原理。指出宇宙由流动不息的精神结合而成，但精神作用的基础是"情"，因此"情"是宇宙的最后本体。还认为人之所以为人也是以"情"为根本内容的，所谓人生的意义就是因为有这点"情"而有意义，谓："本来一身浑是这点'情'，所以若无渣滓，便与天地同体，善感善应"。这种"天殖灵根"、"灵昭不昧"的"情"是与天地浑合的，"可见天人本无二，所谓天地人物原来只是一个身体，一个真情，同了便是一个，异了便是万类"。本书的观点在当时有一定影响。

【一个新信仰的宇宙观及人生观】　吴稚晖著。原载上海《太平洋杂志》第四卷第三、五号（1923年8月至1924年3月）。认为宇宙的本体就是"一个"，它是产生物质世界与精神世界的最后根源，而所谓神、上帝、灵魂是根本不存在的。指出："举现象世界，万有世界，（有）没有世界，（无）适用时间空间的，不适用时间空间的，顺理成章的，往来矛盾的，能直觉的，不能直觉的，合成一个东西，强加名言，或名曰本体，又曰一切根源。照我合成的成分而说，既应统括万有及没有，……则又有所谓'一个'"。认为总一切万有及没有的最后根源就是"一个"，"我所谓一个，是一活物。从他'一个'变成现象世界，万有世界，没有世界，……能直觉的，不能直觉的，恒河沙数的形形色色，有有无无，自然也通是活物。"从此出发把人看成是一种动物，认为"人便是外面只剩两支脚，却得到了两支手，内面有三斤二两脑髓，五千零四十八根脑筋，比较占有多额神经系质的动物"。把"生"只看成是演戏，"生者演之谓也，如是云尔。生的时节，就是锣鼓登场，清歌妙舞，使枪弄棒的时节。未出娘胎，是在后台，已进棺木，是回老家。"其结论是："所谓人生，便是用手用脑的一种动物，轮到'宇宙大剧场'的第亿垓八京六兆五万七千幕，正在那里出台演唱。请作如是观，便叫人生观。"故此提出了"清风明月的吃饭人生观"、"神工鬼斧的生小孩人生观"、"覆天载地的招呼朋友人生观"等。本文发表后深受胡适的赞赏，在"加上一点扩充和补充"后胡适提出了他的所谓"自然主义人生观"。

【一中多，多中一】　亦名"一中十，十中一"、"一中一切，一切中一"。华严宗的教义之一。《华严经·初发心菩萨功德品》有"一切中知一，一中知一切"的说法。华严宗人据此发挥，谓一与多交参互涵，以说明"法界缘起"中现象之间的相人关系。法藏在《华严一乘教义分齐章》卷四等文中从两方面论证一与多的相入关系：一是就事物的"异体"关系言，如一与十虽各有不同的"自体"，但一是十的基数，包含有十的因素，能使十容纳于内，为"一中十"；同样一是相对于十而存在的，属于十的因素，为"十中一"。二是就事物的"同体"关系言，如一与十，一是十的基数，十由十个一构成，一的本身即

含有十的"自体"在内，为"一中十"；同样十由十个一构成，一存在于十中，为"十中一"。此命题在佛教唯心主义的思辨形式下包含有丰富的辩证法内容。

【一分为二】 中国哲学关于宇宙生成和事物对立统一关系的命题。《老子》说："道生一，一生二。"《周易·系辞》谓："易有太极，是生两仪。"均认为宇宙经历了一个由浑沦未分的统一状态到分化为阴阳或天地两个方面的衍生过程。隋杨上善注《黄帝内经·太素》时明确以"一分为二"解说宇宙生成，指出："从道生一，谓之朴也。一分为二，谓天地也。"北宋邵雍创"先天之学"，以"伏羲六十四卦次序图"推演天地万物的产生，谓："太极既分，两仪立矣。……是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。"认为由"太极"产生阴阳乃至万物的过程即是依据由太极之一分为阴阳二爻乃至六十四卦的先天象数图式。北宋张载提出"一物两体"的辩证命题，认为每个统一物中都包含着相互对立的两个方面，并由此引起事物的运动变化。他说："一物两体，气也。一故神（自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一），此天之所以参也。"（《正蒙·参两》）"……天地变化，二端而已。"（《正蒙·太和》）同时他还指出了"两"与"一"的对立统一关系，认为"两不立则一不可见，一不可见则两之用息"（《正蒙·太和》）。南宋朱熹提出："一分为二，节节如此，以至无穷，皆是一生两尔。"（《朱子语类》卷六十七）强调每一事物都可分为阴阳两个方面，而每个方面各自仍可再一分为二，以至无穷。故又说："统言阴阳，只是两端，而阴中自分阴阳，阳中亦有阴阳。"（《朱子语类》卷九十四）明清之际方以智在指出"交也者，合二而一也"（《东西均·三征》）的同时，也强调"有一必有二，二本乎一"（《东西均·反因》）的"一分为二"的思想。明清之际王夫之总结并进一步阐发了"一"和"二"的关系，说："故合二以一者，为分一为二之所固有矣。"（《周易外传》卷五）肯定一分为二是合二为一的基础，并强调"非合两而以一为之纽"，认为"二"即是"一"之二，"一"不在"二"外。中国古代的思想家都在一定程度上看到了事物自身所包含的既对立又统一的矛盾性。后来毛泽东用"一分为二"说明事物的对立统一规律，遂使之成为具有崭新意义的唯物辩证法重要命题。

【一心三观】 亦称"圆融三观"、"不可思议三观"、"不次第三观"。天台宗基本教义之一。谓在同一时间于一心中观空、假、中三谛。相传此义为北齐慧文首创。他把《大智度论》卷二十七所谓"三智"一心中得之文与《中论·四谛品》的"三是偈"联系起来，而"恍然大悟"，"顿了诸法无非因缘所生，而此因缘，有不定有，空不定空，空有不二，名为中道"（《佛祖统纪》卷六）。他由"一心三智"进而立"一心三观"，谓世界万物为因缘所生，故是假有（假谛）；因虚幻不实空无自性，故是真空（空谛）；空、假不可分离，非空非假，即是中道（中谛）。三者俱在一心，于一心中同时观悟此三者，故称"一心三观"。陈、隋时智𫖮对此加以发挥，《摩诃止观》卷五上云："若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名假观也；若一切法即一法，我说即是空，空观也；若非一非一切者，即是中道观。一空一切空，无假中而不空，总空观也；一假一切假，无空中而不假，总假观也；一中一切中，无空假而不中，总中观也。"即《中论》所说"不可思议一心三观"。认为空、假、中三者交融不分，观假即观空、中，观空即观假、中，观中即观假、空，这便是"一心三观"。天台宗认为能观之心和所观之境（三谛）都是实相的表现，一心三观的理论基础和表现内容都是中道实相。天台宗以此"圆观"与"别教"的次第三观对立，显示自己"圆教"特色，认为"一心三观者，正是圆教利根菩萨之所修习"（《维摩经玄疏》卷二）。智𫖮又依据"一心三观"说发展为"三谛圆融"说。

【一心三智】 亦称"三智一心"。天台宗基本教义之一。"三智"为：道种智（了解大小乘各种宗教修养方法的智慧），一切智（能认识一切现象的共性的小乘最高智慧），一切种智（能辨别一切现象的自相的大乘最高智慧）。谓通过修习佛教"般若波罗蜜"就可于"一念心"中同时证得"三智"。《佛祖统纪》卷六引《大智度论》卷二十七云："一心中得一切智、道种智、一切种智，断一切烦恼及习"（按：今本《大智度论》文为"一心中得一切智、一切种智，断烦恼习"）。并在引文后记述："师（慧文）依此文，以修心观，《论》中三智，实在一心中得。且'果'既一心而得，'因'岂前后而获。故此观成时，证一心三智。"据传慧文由"一心三智"进而立"一心三观"。后来智𫖮在《观经疏》中结合《三论》的"三是偈"予以发挥，认为观悟"假"、"空"、"中"三谛可分别得权智（道种智）、实智（一切智）、非权非实智（一切种智），此三智融通交会，于一心中得，即证"一心三智"。他又发展"一心三观"创"三谛圆融"说。

【一以贯之】 见"一贯"条。

【一本】 孟子用语。意指同出于一个本原。《孟子·滕文公上》："且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。"这是孟子给墨者夷之阐述"爱有差等"的道理时讲的话。孟子认为人的爱本来就是有差等的，"君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物"（《孟子·尽心上》）。在他看来"爱人"是从这一本推出的，因此他认为墨者夷之的"爱无差等"的说法是犯了"二本"（自己的父母和别人的父母没有差别）的错误。南宋朱熹《孟子集注》云："且人物之生，必各本于父母而无二，乃自然之理，若天使之然也，故其爱由此立，而推以及人，自有差等。今如夷子之言，则是视其父母本无异于路人，但其施之之序姑自此始耳，非二本而何哉？"孟子的"一本"及朱熹的解释主要是在伦

理学的意义上言。有的理学家将这一概念专用于本体论，指世界只能有一个本原，如北宋程颢说："道，一本也。或（指张载）谓以心包诚，不若以诚包心；以至诚参天地，不若以至诚体人物，是二本也。知不二本，便是笃恭而天下平之道"（《河南程氏遗书》卷十一）。他还批评张载说："若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。"（同上）后来从本体论意义的"一本"中发展出"一本万殊"、"理一分殊"之说。

【一本万殊】 ①宋明理学用语。"一本"指宇宙万物的最终依据或共同本原；"万殊"指由此同一本原而展开的万物的具体表现形式。北宋周敦颐提出"一实万分"的命题，他以"太极"一实为一本，认为由太极演化为阴阳，阴阳生成五行（金、木、水、火、土），五行阴阳"化生万物"（《通书・理性命》）。张载则以太虚之气为"一本"，指出："太虚者，气之体。气有阴阳，……阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也"（《正蒙・乾称》）。认为太虚一本之气"聚而为万物"，万物复"散而为太虚"（同上，《太和》），一本与万殊同为一气之变化。程颐则提出"理一分殊"说，明确以"理"为一本，认为"万物皆是一理"，"一物之理即万物之理"（《河南程氏遗书》卷二上）。强调一本"只是一理"，万殊则为"万物之理"，万物之理只是对同一个根本的理的体现。南宋朱熹更发挥程颐思想，认为"万物各具一理，万理同出一原"（《朱子语类》卷十八）。他并借用佛教"月印万川"说阐释"理"之一本与万殊的关系："本只是一太极（理），而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处可见，不可谓月已分也"（同上，卷九十四）。朱熹在强调事物万殊之理是一本之理的具体表现的同时，也指出万殊之理因受驳粹偏全之气的影响因而亦会各不相同，谓："论万物之一原，则理同而气异；观万物之异体，则气犹相近而理绝不同也。气之异者，粹驳之不齐；理之异者，偏全之或异"（《文集・答黄伯商》）。但他认为从根本上讲则仍是"万物皆有此理，理皆同出一原"（《朱子语类》卷十八）。明罗钦顺、王廷相继承张载以气为宇宙万物本原的思想，对程朱以来的一本万殊说作了唯物主义的改造。罗钦顺认为"气本一也"，由其动静往来、阖辟升降则有四时万物、日用彝伦之万殊，而"万殊之原于一本"，"一本之散为万殊"，乃是一个客观的有规律的统一过程。他说："盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环无已，积微而著，由著而微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也"（《困知记》卷上）。王廷相则针对程朱观点进一步指出："儒者曰，太极散而为万物，万物各具一太极，斯言误矣。何也？元气化为万物，万物各受元气而生，有美恶，有偏全，或人或物，或大或小，万万不齐，谓之各得太极一气则可，谓之各具一太极则不可。太极，元气混全之称，万物不过各具一支耳"（《雅述・上篇》）。明清之际王夫之更从气一元论出发，认为世界即是一个"始于一，中于万"，"终于一而以始"的"大化繁然"过程，指出："始于一，故曰一本而万殊；终于一而以始，故曰同归而殊涂"（《周易外传》）。同时他十分强调"一体该摄乎万殊"（《读四书大全说》卷六），但反对释、老"万法归一"、"执一废百"之说，认为一本即寓于万殊之中，天地万物乃太和絪缊之气的自身展开。还针对朱熹"理同而气异"的观点提出"其同者絪缊化醇之气而异以理"（《读四书大全说》卷十），在"一本"与"万殊"的关系上彻底坚持了以气为本的唯物主义路线。②黄宗羲的学术史观。"一本"指根本之学，具体言指儒者之学；"万殊"指为学途径和具体宗旨。《明儒学案・发凡》："学问之道，以各人自用得着者为真，凡倚门傍户、依样葫芦者，非流俗之士，则经生之业也。此编所列，有一偏之见，有相反之论，学者于其不同处正宜着眼理会，所谓一本而万殊也"。强调治学贵在创见，反对墨守教条。主张整理、编纂学术史的方法应当着重把握各家各派学术宗旨的"不同处"，见"一偏之见"、存"相反之论"。故"一本万殊"思想既有真理观的意义，又有普遍的方法论意义。

【一曲】 即一方面、局部、片面。《荀子・解蔽》："蔽于一曲而闇于大理"。《淮南子・缪称训》："察一曲者，不可言化；审一时者，不可与言大"。《盐铁论・论邹》："将一曲而欲道九折，守一隅而欲知万方，犹无准平而欲知高下，无规矩而欲知方圆也"。《庄子・天下》："不该不徧（遍），一曲之士也"。这里"一曲"均指看问题时只看见问题的表面的、局部的方面而不能从根本上全面地认识、分析问题。

【一行】（673—727） 唐僧人，天文学家。俗姓张，名遂。《旧唐书》说他是魏州（今河北大名以东）人，《宋高僧传》则说为巨鹿（今属河北）人。二十岁左右已博览经史，尤精于历象阴阳五行之学，曾在数日内写成《大衍玄图》、《义决》各一卷，以阐释西汉扬雄的《太玄经》，于是名声大震。为避武三思之请，隐而出家为僧。于嵩山师事普寂，学禅。开元五年（717）应唐玄宗之召入朝协助善无畏翻译《大日经》，兼学密法，并根据善无畏之讲解撰成《大日经疏》二十卷，对经中的隐伏之处予以解释，保存了善无畏所传的图位，并注明许多"事相"的作法与意义，发扬了大乘佛教世间、出世间不二的精神，从而使密宗教理合理化。他还向金刚智咨询密法，并受灌顶。因此他是兼承善无畏"胎藏"与金刚智"金刚"两部密法的大阿阇黎（导师）。他一生钻研天文历算，与梁令瓒合制黄道游仪、浑天仪。发起在全国十二个地点进行天文观测，第一次算出相当于子午线的长度。其《大

衍历》、《开元大衍历》、《易论》、《心机算术》、《宿曜仪轨》、《七曜星辰别行法》、《北斗七星护摩法》等著作对我国古代天文学和思想文化作出了巨大贡献。《旧唐书·一行传》说他死后唐玄宗赐谥"大慧禅师",并"为一行制碑文,亲书于石,出内库钱五十万为起塔于铜人之原。明年,幸温汤,过其塔前,又驻骑徘徊,令品官就塔以告其出豫之意。更赐绢五十匹以莳塔前松柏焉"。

【一多】 中国哲学关于部分与整体、一般与个别、统一性与多样性的一对范畴,佛教华严宗最早明确将"一多"并提,并论述了"一多相容",认为就总体与部分的关系言,则"一即具多"、"多即非一",即总体包含各部分,各部分不同于总体;就个体与个体间的相互包含关系言,则"一中多,多中一","一即多,多即一",故"事事无碍";就具体之事和抽象之"理"的关系言,則理为一,事为多,"一一事中,理皆全",理而无二,故"以一理对一事多事,相望齐遍无碍"。中国古代许多哲学家虽未直接运用一多范畴,但对此问题亦多有涉及。《老子》讲"道生一,一生二,二生三,三生万物",包含了由一分化为多的思想。《淮南子》谓"一也者,万物之本也,无敌之道也"(《诠言》),视一为多之本。三国魏王弼说:"万物万形,其归一也。何由致一?由于无也。由无乃一,一可谓无。"(《老子注》)认为多应以一(无)为本。北宋周敦颐认为:"二气五行,化生万物;五殊二实,二本则一。是万为一,一实万分。"(《通书》)邵雍也指出:"太极既分,两仪立矣。……是故一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四"。"合之斯为一,衍之斯为万。"(《皇极经世·观物外篇》)都以不同的方式认为多可合为一,一可衍为多。张载从唯物主义的气一元论出发强调:"太虚者,气之体。……其散无数,……虽无数,其实一而已。阴阳之气,散则万殊,人莫知其一也;合则混然,人不见其殊也。"(《正蒙·乾称》)认为天地人物的"多"即是太虚之气这个"一"的自身展开,一散为多,多实为一。二程和朱熹为论证其理一元论哲学则强调:"万物皆只是一个天理"。"一物之理即万物之理。"(《河南程氏遗书》卷二)"万物各具一理,万理同出一原。"(《朱子语类》卷十八)认为一理与万物之理的一多关系即是"万个是一个,一个是万个"的关系。明清之际王夫之不同意释、老和程朱的思想,认为世界只是"始于一,终于万","终于一而以始"的无限运动过程。因此他主张一与多应是"一该万矣,万该一矣"的统一关系,从唯物主义立场上阐述了世界本体与现象间的一多关系。

【一多相即】 即"一即一切,一切即一"。

【一多相容】 中国佛教华严宗命题。华严宗本《华严经》的"无尽圆融"说构筑了法界缘起理论,其"六相圆融"与"十玄无碍"具体阐述了这方面的内容。法藏曾作颂说:"一即具多名总相,多即非一是别相;多类自同成了总,各体别异现于同;一多缘起理妙成,坏住自法常不作。唯智境界非事识,以此方便会一乘"(《华严一乘教义分齐章》)。此处需注意的是:其一,"一多"关系是"一心"或"唯智境界"的显现;其二,"一"为"心"、为"体",而"多"即"事"、即"用"。"一多相容"即体即用,体用一如。华严宗之所以要讲"一多"关系乃是为了认识方法上的"方便"。法藏的"十玄无碍"中有一"一多相容不同门"专讲"一多相容"关系。这里的"一"有两层含义:当"一"指本体时是从体用、理事说"一多"关系;当"一"指个别事物时是从"事事无碍"说"一多"关系。而本质上仍是体用一如的圆融无碍:就"用"说一多"相入",就"体"说一多"相即"。相入、相即,一中多、多中一,一即多、多即一,互融无碍,即"一多相容"。凡受华严宗影响的思想家或哲学家多取其这一基本命题之内容,如谭嗣同用"一多相容"论证其"破对待"思想,得出"仁,一而已,凡对待之词,皆当破之"的结论。

【一阴一阳之谓道】 《易传》用语。谓阴阳二气的相互作用便是"道"。《易·系辞》中类似句型有:"日月运行,一寒一暑","一阖一辟谓之变"等,皆取"相推"、"相易"等对立双方互相作用之意。晋韩康伯补王弼《周易注》,释"一"为道,释"道"为无,云:"在阴为无阴,阴以之生;在阳为无阳,阳以之成,故曰'一阴一阳'也"。北宋张载《正蒙·太和》说:"由气化,有道之名。"把"一阴一阳"看作是气化过程。程颐认为:"一阴一阳之谓道,道非阴阳也,所以一阴一阳也"(《河南程氏遗书》卷三)。又说:"道者,一阴一阳也。动静无端,阴阳无始。非知道者,孰能识之?动静相因而成变化,顺继此道,则为善也;成之在人,则谓之性也"(《河南程氏经说》卷一)。认为"道"是促成一阴一阳发生的根源。明清之际王夫之认为:"《周易》阴、阳二字是说气,著两'一'字,方是说化"(《读四书大全说》卷十)。他认为道在气化过程中起着"主持"与"分剂"的作用:"《易》固曰:'一阴一阳之谓道。'一之一之云者,盖以言夫主持而分剂之也"(《周易外传》卷五)。"分剂"指阴阳双方的位置关系和力量对比关系;"主持"指将作用相反的阴与阳结合起来的一种亲合力。

【一两】 中国哲学的一对重要范畴。所谓"一"系指矛盾两方面的统一体,或对立面的统一;所谓"两"(或"二")系指矛盾对立的双方,或矛盾双方的互相对待、对立。一两关系是指矛盾双方既对立又统一的关系。春秋时期晋国史官史墨最先提出"物生有两"(《左传·昭公三十二年》)的论点,初步意识到事物存在着相互矛盾的两个方面。孔子把分析事物的两个方面作为认识事物的方法,他说:"吾有知乎哉?无知也。有鄙夫问于我,空空如也,我叩其两端而竭焉"(《论语·子罕》)。《老子》提出了"道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负阴而抱阳,冲气以为和"的宇宙发生论,其中涉及

"一"分解为"二"的思想。这里的"一"可能是指混沌未分的物质性的元气，"二"则是指阴阳二气。《易传》则进一步把"两"概括为乾坤、阴阳、两仪等。提出"一阴一阳之谓道"和"易有太极，是生两仪"的命题，肯定矛盾统一体是可以分解为"一阴一阳"或"两仪"的。西汉董仲舒也认为："天地之气，合而为一，分为阴阳"（《春秋繁露·五行相生》）。并指出"凡物必有合"（《春秋繁露·基义》），阴阳之对待合一是普遍的现象。隋杨上善注《黄帝内经·太素·知针石》中第一次使用了"一分为二"一语，说："从道生一，谓之朴也，一分为二，谓天地也"。以上论述大多局限于宇宙生成问题或矛盾观念的浅层表述。两宋以来一两范畴及其关系的论证得到深入发展。张载在《正蒙·参两》中全面论述了一两关系学说，他说："一物两体，气也；一故神[自注：两在故不测]，两故化[自注：推行于一]，此天之所以参也。""两不立则一不可见，一不可见则两之用息"。"两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。"王安石也论述了"一"与"二"的对立统一关系，他说："道一也，而为说有二。所谓二者何也？有无是也"（《道德经注》）。并进一步提出万物"皆各有耦"、"耦之中又有耦"故"万物之变遂至于无穷"（《洪范传》）的深刻见解。宋代的道学家们对一两范畴也有所论列，如周敦颐提出"二本则一"的思想，他说："二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定"（《通书·理性命第二十二》）。这里谈的还是宇宙生成论问题。邵雍在运用象数学描述宇宙发生发展过程时使用了"一分为二"一语，在他看来万物生成的过程也就是不断地"一分为二"的过程，万物的聚合便是"一"，分解开来就是"万物"。二程、朱熹运用一两范畴时较深刻地触及到对立统一规律，程颢说："万物莫不有对，一阴一阳，一善一恶。阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎！人只要知此耳"（《程氏遗书·卷十一》）。程颐认为："有阴便有阳，有阳便有阴，有一便有二"（同上，卷十五）。并提出："天下无不二者，一与二相对待，生生之本也"（《程氏易传·卷三》）。朱熹认为"一"是对立的统一，"凡一事便有两端"（《语类》卷十三）；矛盾对立是无穷的，"统言阴阳只是二端，而阴中自分阴阳，阳中亦自有阴阳"（同上，卷九十四），故"一分为二，节节如此，以至于无穷"（同上，卷六七）。正因为矛盾对立是一切事物变化的根据，所以他说："凡天下之物，一不能化，惟两而后能化"（《语类》卷九八）。朱熹对一两范畴所做的细致剖析达到了唯心主义哲学家所能达到的最高水准。明清之际方以智对一两范畴的阐发更加系统、缜密，他提出"尽天地古今皆二"的观点，肯定矛盾的普遍性，肯定事物的变化根源于事物内部的矛盾性。他说："有一必有二，二本于一。岂非天地间之至相反者，本同处于一原乎哉？"（《东西均·反因》）"一不可量，量则言二，曰有曰无，两端是也。……尽天地古今皆二也。两间无不交，则无不二而一者"（《东西均·三征》）。他肯定事物矛盾双方的基本关系是"相拯、相胜而相成"。他说："吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。……所谓相反相因者，相拯、相胜而相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、剥复、震艮、损益、博约之类，无非二端"（《东西均·反因》）。这里所谓"相拯"即对立面的结合、凝聚、统一；"相胜"即矛盾双方互为犄角之势，一方总要战胜另一方；"相成"即矛盾双方经过斗争而形成新的统一体，开始新的矛盾运动过程。他还试图概括事物矛盾运动的一般规律，提出了"交、轮、几"的特殊概念。他说："交也者，合二而一也；轮也者，首尾相衔也；……几者，微也，危也，权之始也，变之端也"。"交"指事物内部矛盾双方的互相交感、互相联结、互相渗透，即对立面的统一；"轮"指事物前后相续的变化推移，即由矛盾所促成的事物的转化；"几"指事物变化的微妙契机，即贯通于转化过程中的动力源泉。方以智的矛盾观也有一定的局限性，即他有时把矛盾相交的"合二而一"的"一"理解为"用一贯二"、"用一化二"的"大一"、"真一"，而"真一"、"大一"又是"无对待"的。他虽宣称"无对待在对待中"、"绝待亦在相待中"，但并非指绝对寓于相对之中，而是企图在对立之上去找一个超越对立、取消对立的绝对统一，陷入了形而上学的矛盾取消论。与方以智处于同一时代的王夫之对一两范畴也有许多深刻见解。他明确肯定事物内部的矛盾性是万物变化的源泉，指出："一气之中，二端即肇，摩之荡之，而变化无穷"（《张子正蒙注·太和》）。"天下之变万，而要归于两端"（《老子衍》）。他对事物内部"两端"的特点及其相互关系作了深入的分析，认为乾与坤、阴与阳双方同时产生、同时存在，矛盾的双方的任何一方不能脱离另一方而独立存在，"无有乾而无坤之一日，无有坤而无乾之一日"（《周易外传》卷六），"阴阳不孤行于天地之间"（同上，卷七），"合两端于一体，则无有不兼体者也"（《张子正蒙注·太和》）。他还对矛盾着的对立面之间的本质关系进行了分析，认为矛盾双方一方面是"相峙而并立"，"判然各为一物，其性情、才质、功效，皆不可强之而同"（《周易内传》卷一、卷五），这是"分一为二"的关系；另一方面两者又"相倚而不相离"（同上，卷五），这是"合二以一"的关系。这两重关系相互包容而不割裂，"其理并行而不相拂"，"合二以一者，为分一为二之所固有"（《周易外传》卷五）。这一认识比方以智的"合二而一"论更具全面性。他还阐述了对立的双方无不在一定的条件下相互转化的问题，指出："天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地无有此也；求之于万物，无有此也；反而求之于心，抑未谂其必然也"（《周易外传》卷七）。认为天下没有断然割

裂、绝对对立的矛盾对立面，矛盾双方都是可以相互转化的，没有一成不变的定局。更可贵的是他注意到了矛盾的斗争性，认为矛盾双方相互斗争是客观固有的必然现象，不值得大惊小怪，正确的态度应是"君子乐观其反"，"不畏其争"。断言通过斗争促成事物的"推故致新"，"由致新而言之，则死亦生之大造矣"(《周易外传》卷二)。他还正确地认识到不能把矛盾的斗争性夸大到不适当的地步。他说："两间之化，人事之几，往来、吉凶、生杀、善败，固有极其至而后反者"(《思问录·外篇》)。但并不是所有矛盾全都要"极其至而后反"，如果都要那样，一方"不恤其过"、"唯恐不甚"；另一方"厚集而怒报"、"褊迫以取偿"，世界就没有宁日了。方以智、王夫之所发挥的一两关系学说都是比较深刻的，都达到了"充实而有光辉"的境界。在近代伴随着"更法"、"维新"等政治斗争的进行，哲学家们进一步提出了自己的矛盾观点。龚自珍认为任何事物有"立"必有"反"，有"顺"必有"逆"，只有经过"反"和"逆"事物才能正常发展。他说："哀乐爱憎相承，人之反也；寒暑昼夜相承，天之反也。万物一而立，再而反，三而如初。天用顺教，圣人用逆教。……冬夏，顺也。冬不益之冰，为之裘，夏不益之火，为之葛，逆也。乱，顺也；治乱，逆也"(《壬癸之际胎观第五》)。魏源总结了当时国内外矛盾激荡的现实，提出："天下物无独必有对，而又谓两高不可重，两大不可容，两贵不可双，两势不可同，重、容、双、同，必争其功。何耶？有对之中必一主一辅，则对而不失为独"(《默觚·学篇》十一)。康有为则深刻触及到矛盾对立统一在事物发展中的作用问题，他说："物不可不定于一，有统一而后能成；物不可不对为二，有对争而后能进"(《论语注》)。这些观点都大大丰富和发展了中国哲学中的一两学说。

【一即一切，一切即一】 亦名"一即十，十即一"、"一即多，多即一"。华严宗的教义之一。《华严经·初发心菩萨功德品》有"一切中知一，一中知一切"的说法。华严宗人据此发挥，谓一与多相互等同，以说明"法界缘起"中现象之间的相即关系。法藏在《华严一乘教义分齐章》卷四等文中从两方面论证一与多的相即关系：一是就事物的"异体"关系言，如一与十虽各有不同的"自体"，但一是十的基数，十由十个一构成，无一即无十，为"一即十"；同样一是相对于十而存在的，属于十的因素，无十即无一，为"十即一"。二是就事物的"同体"关系言，如一与十，十由十个一构成，十的"自体"是"性空"的，为"十即是一"；同样一是构成十的因素，是相对于十而言的，一的"自体"也是"性空"的，为"一即是十"。总之，"一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多"(《华严经义海百门》)。

【一层楼】 清蒙古族尹湛纳希著。一卷，三十二回。约成书于1870年。本书以三位青年的爱情悲剧为内容，从民族民主主义思想出发，对封建社会的黑暗和日益加深的阶级矛盾作了揭露和批判。书中具有朴素唯物主义及辩证法因素，认为"万物皆遵其时令而生长"。承认事物是不断运动、变化的："世间何物最为长久？""我看凡物都不长久"。提出："凡天地之间，物各有其性"，"既有其性，莫不形于情"，"情者性之所自发也，情之所发则不一。"指出人与物各自具有不同的表现形式和特点，自然界表现为"春风、夏云、秋月、冬雪"的四时交替；人类社会表现为"君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友"的朝代更迭。认为自然界和人类社会虽然都同属于客观物质存在，但人类社会比自然界更复杂，"天地之情生生而不灭，人之情缠绵而难名"。还以高楼和方寸之木的高低为喻论证了本末的辩证关系，指出任何事物都是受条件所制约，"岑楼极高，方寸之木极短，不先齐本，而竖木于岑楼之梁，谓木高于楼者，可乎？文之理岑楼也，文之艺方寸之木也，不可误以方寸之木高于岑楼，凡事皆须务其根本"。有1939年布和贺希格的开鲁"蒙文学会"蒙文石印本，内蒙古人民出版社1957年出版的蒙文本和1963、1978、1980年出版的汉译本。

【一画】 清石涛关于绘画的美学概念。他认为万物形象的最基本因素是"一画"，"一画者，众有之本，万象之根"(《石涛画语录·一画》)。"一画"是绘画的根本法则，画家把握了这个根本法则就对山川人物之秀、鸟兽草木之性情、池榭楼台之矩度等能"深入其理，曲尽其态"，"意明笔透"，获得艺术创造的高度自由，此即所谓"一画之法立，而万物著矣"。这是从宇宙观引申出的绘画美学命题。

【一物两体】 北宋张载用语。《正蒙·参两》："一物两体，气也。"又《正蒙·大易》："一物而两体，其太极之谓与！""太极"即太虚之气。他认为天地万物均为一气所变化，而气自身则包含着两个对立的方面，以之作为运动变化的内在原因。他强调"一故神，两故化"，认为有对立因而有运动变化；而对立的双方又统一于一气，所以有不测之神妙。他论述"一物"与"两体"的关系说："两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。"(《正蒙·太和》)认为"一物"与"两体"是既对立又统一的关系，没有两体的对待就无所谓合一；而两体的对待若没有合一关系双方也就互不相干、不起作用。

【一念三千】 中国佛教天台宗基本教义之一。"一念"亦称"一心"，指心念活动的最短时刻；"三千"即"三千世间"，表示世间、出世间一切善恶及性相等人、物差别的总和。认为此千差万别、包罗一切的三千世间都存在于"一念"心中。《摩诃止观》卷五上："此三千在一念心。若无心而已，介尔有心，即具三千。"这一观念是智顗在《法华经》"十如是"实相说和《华严经》"十法界"说以及《大智度论》的"三种世间"说基础上予以发挥而创

立的。它是"圆融三谛"实相说的另一表现形式。

【一念发动即是行】 明王阳明"知行合一"说的核心命题。王阳明从"心外无物"、"心外无理"的唯心主义世界观出发，宣扬"一念而善即善人矣，一念而恶既恶人矣"(《南赣乡约》)的动机决定论，目的是让人们注意克服心中的"不善"之念，严密加强对人们的思想统治。《传习录》下云："今人学问，正因知行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便即是行了。发动处有不善，就将这不善的念克倒了。须要彻根彻底，不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。"明清之际王夫之曾批判这一主张是"以知为行"、"以不行为行"(《尚书引义·说命中二》)。

【一周而一不周】 后期墨家关于一种容易引起逻辑致误的推论形式。《墨子·小取》："爱人，待周爱人而后为爱人；不爱人，不待周不爱人。不周爱，因为不爱人矣。乘马，不待周乘马，然后为乘马也；有乘于马，因为乘马矣。逮至不乘马，待周不乘马，而后为不乘马。此一周而一不周者也。"认为具有同类语言结构的某些命题，有些涉及到一类事物的全部，有的则不涉及其全部，如不注意区分而随意类推，就会造成谬误。如"爱人"与"不爱人"、"乘马"与"不乘马"，它们的语言结构虽类似但却有不同的逻辑含义。因为要爱所有的人方为"爱人"，"不爱人"则不必是不爱所有的人；"乘马"不必表明必定乘过所有的马，"不乘马"则必表明没有乘所有的马。因此不可将它们混同。

【一贯】 即"一以贯之"。"一贯"在《论语》中两处讲到，《里仁》云："子曰：'参乎！吾道一以贯之'。曾子曰：'唯。'子出，门人问曰：'何谓也？'曾子曰：'夫子之道，忠恕而已矣。'"这里的"一"指"忠恕"之道，"一贯"即用忠恕贯通之。南朝梁皇侃疏："吾教化之道，唯用一道以贯统天下万理也。……忠谓尽中心也，恕谓忖我以度于人也。言孔子之道更无他法，故用忠恕之心以己测物，则万物之理皆可穷验也"。又《卫灵公》云："子曰：'赐也，女以予为多学而识之者与？'对曰：'然，非与？'曰：'非也，予一以贯之。'"三国魏何晏注："善有元，事有会，天下殊途而同归，百虑而一致；知其元，则众善举矣，故不待多学，一以知之也"。这里的"一"没有明确指为忠恕之道，因而引起人们不同的解释。南宋朱熹《论语集注》说："说见第四篇(即《里仁》，朱注：'圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同。曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一尔。')，然彼以行言，而此以知言也。谢氏曰：'圣人之道大矣，人不能遍观而尽识，宜其以为多学而识之也，然圣人岂务博者哉？'"明清之际王夫之不完全同意朱熹的说法，他说："'吾道以一贯之'，'之'字所指，包括周遍；'予一以贯之'，'之'字所指，则子贡所疑为'多学而识之'者也，于此有别。故《集注》曰：'彼以行言，而此以知言。'若云'一'、云'贯'，则未尝有异，故《集注》云'说见第四篇'。以实求之，此所云贯以言知，而未该夫行；若'吾道一以贯之'，则言行岂遗夫知哉？使遗夫知，则所知者亦夫子之道也。而彼所云'一'，'一'外更有'一'；彼所云'贯'，贯有所贯而有所不贯矣。"他从知行、体用统一的观点出发，认为两个"一贯"没有本质不同："'予一以贯之'，亦非不可以曾子忠恕之旨通之。"(《读四书大全说》卷六)

【一贯问答】 明清之际方以智的哲学著作。不分卷，约一万二千字。孔子说"吾道一以贯之"，宋儒遂有"一贯"之争。本书亦专为阐述"一贯"问题而作，大旨在於主张"一是多中之一，多是一中之多"，并据以评论儒佛道诸家言。大体是方氏出家后所作。不曾刊印，手抄本现藏安徽省博物馆。

【一故神，两故化】 北宋张载用语。《正蒙·参两》："一物两体，气也。一故神(自注：两在故不测)，两故化(自注：推行于一)"。认为气统一体内包含着阴阳两个对立的方面，由于有阴阳的对立所以有运动变化；由于对立双方又是统一的所以有不测之神妙。南宋朱熹说："'一故神'，自注云：'两在故不测'。只是这一物，周行乎事物之间，如阴阳屈伸，往来上下，以至于行乎十百千万之中，无非这一个物事，所以谓'两在故不测'。'两故化'，自注云：'推行于一'。凡天下之事，一不能化，惟两而后能化，且如一阴一阳，始能化生万物，虽是两，要之亦推行乎此一耳。"(《张子全书》卷二引)

【一是而一非】 后期墨家关于逻辑上可能致误的一种推论形式。《墨子·小取》："居于国，则为居国；有一宅于国，而不为有国。桃之实，桃也；棘之实，非棘也。问人之病，问人也；恶人之病，非恶人也。人之鬼，非人也；兄之鬼，兄也。祭人之鬼，非祭人也；祭兄之鬼，乃祭兄也。之马之目盼，则为(谓)之马盼；之马之目大，而不谓之马大。之牛之毛黄，则谓之牛黄；之牛之毛众，而不谓之牛众。一马，马也；二马，马也。马或白者，二马而或白也，非一马而或白。此乃一是而一非也"。肯定前提是正确的(如"居于国，则为居国"等)，由之推出肯定的结论则是不正确的(如"有一宅于国，而不为有国"等)。如果认定结论也是正确的，则会导致谬误。这一命题揭示了必要条件假言推理的逻辑内容。

【一种万实】 朱熹用语。他论"理一分殊"时取譬说："此理处处皆浑沦。如一粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。一穗有百粒，每粒个个完全。又将这百粒去种，又各成百粒，生生只管不已，初间只是这一粒分去。物物各有理，总只是一个理"(《朱子语类》九十四)。他认为作为本原的太极与由太极派生的万物之理如一种万实。参见"理一分殊"条。

【一致百虑】 见"同归殊途"条。

【一真法界】　佛教概念。"一"指绝对，"真"即真实，"法界"是一切现象和本体的总称。"一真法界"是绝对的真实的融摄一切万物的本体。《华严经》以清净不坏、平等无差别的法界为一真法界。华严宗人进一步把一真法界归结为"本源真心"，倾向于一切唯心。法藏把一真法界视为"自性清净圆明体"，故又称为"真心"、"净心"、"如来藏"。此心既是万物形成的原因，又是众生成佛的根据。澄观又强调万物就是一心，一切万物都可归结为一心。宗密主张真心就是本心，认为真心是一切众生先天具有的、本来觉悟的。

【一真绝待】　熊十力用语。形容精神本体的至上性、绝对性。源于佛教"一真"、"一真法界"、"绝待"等名相。华严宗谓事事物物、一微一尘尽足为一真法界，其体真实无妄，融摄万法，不生不灭，无内无外。熊十力谓"本心"为一真绝待、一真无待、一极绝待，指出："体者，一真绝待之称；用者，万变无穷之目"(《论体相》)。"克就体言，是一极绝待，无方无相。""体是无方所无形象，而实备万理含万善，具有无限的可能，是一真无待，故说不易。"(《新唯识论》卷中)认为这一不易、无为的体同时又是变易、有为的用，即体即用，即绝对即相对。

【一阐提】　即"阐提"。

【一阐提迦】　即"阐提"。

(乙)

【乙丙之际箸议】　又称《乙丙之际塾议》。近代龚自珍著。现存十一篇：乙丙之际箸议第一、第三、第六、第七、第九、第十六、第十七、第十八、第十九、第二十、第二十五。因作于清嘉庆二十年乙亥(1815)至嘉庆二十一年丙子(1816)而得名。文章抨击当时的腐败政治，强烈要求改革，指出："一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革？"(第七)反映了当时的地主阶级改革派既看到了"拘一祖之法，惮千夫之议"必将招致大变革的危险；又寄希望于统治者"自改革"的矛盾心情。本书是研究龚自珍社会政治思想的重要资料。收入《定庵文集》及《龚自珍全集》。

【乙丙之际塾议】　见"乙丙之际箸议"条。

二　　画

（一）

【二十世纪】 三十年代托派分子的不定期理论刊物。1931年在上海创刊。叶青任主编。主要撰稿人有周绍张、林子然、吴俊章、廖稚鸣等。辛垦书店出版。该刊自称"理论地概论自然科学(它底方法、原理及其有关于哲学和自然科学的)、社会科学(经济学、社会学、政治学、法律学、教育学、伦理学、历史学等)、哲学(文学也在内)、美学之一般,并分论其各种部分和各种问题","为推进文化,为科学而战"。但实际上贩卖托派的假马克思主义观点。叶青曾在此刊发表《方法论问题》(第二卷第五、六、七期)、《与"再生"记者谈谈哲学》(第二卷第一、二、三期)、《科学与哲学》(第一卷第四期)等文章,同张东荪辩论唯物辩证法问题,攻击艾思奇等人的马克思主义观点。1934年停刊,共出两卷计二十期。

【二十年来之中国哲学思潮】 艾思奇撰。发表于1933年12月上海《中华月报》第2卷第1期。从"中国社会与中国文化"、"哲学思潮之横的解剖"和"哲学思潮之纵的展望"等三个方面论述了辛亥革命以来中国哲学思想发展的基本概况。认为哲学是文化现象的一个部门,而文化是在一定的经济基础上建筑起来的社会底文化。指出研究中国社会哲学必须明瞭中国文化,欲明瞭中国文化又必须了解中国的社会构造及经济关系,谓:"中国社会因受国际帝国主义者的强压而引起了内部的极其庞杂的变化,这里也有资本主义然而只是雏形,也有封建社会,然而在不断地崩溃没落,这两种不健全的存续物,又都是作为帝国主义的附庸而苟延其残喘的"。因此中国文化的发展就突出的表现了它的短促性与繁杂性,真有如"万花撩乱"无所不包的状态。作者从横断面分析说,有文化的资本主义要素便有资本主义型的哲学,有文化的封建主义要素便有哲学的保守的源流,所以二十多年来的中国哲学既有种种输入底资本主义型的哲学,又有封建哲学传统的不断复归。作者又从纵断面把二十二年的哲学思想发展划分为六个时期:1912—1915年为在封建基础上的新思潮之输入;1915—1921年为"五四"新文化运动资产阶级底哲学科学方法;1921—1927年为人生问题时代潜滋暗长的唯物辩证法哲学;1927—1930年为人生问题研究失势和唯物辩证法的极盛时代;1930—1933年为唯物辩证法哲学的内部分化及不正确倾向之清算;1933年是人生问题研究复活唯生论及唯物辩证法内部清算的完毕。本文是研究中国现代哲学史的重要历史资料。

【二无一】 又称"二无左"、"二无右"。《公孙龙子·通变论》中的基本命题,也是公孙龙的逻辑思想和认识论的基本方法论原则。此命题指出了整体与部分、全部与局部在内涵方面的差异。按照常识,"一"加"一"成为"二","二"应该包含"一",即"二有一"。而公孙龙认为"一"与"一"组合成"二"后性质起了变化,"二"的内涵不同于"一"的内涵,所以叫"二无一",或者叫"变非不变"。同理,"左"加"右"为"二",所以"二无左","二无右"。有人认为这一命题割裂了"全"和"分"的辩证关系,是绝对主义的形而上学观点。

【二而一,一而二】 明清之际方以智用语。《东西均·张驰》:"二而一,一而二,分合、合分,可交、可轮。""二而一"指对立面由"分"到"合",即"合二而一"。方以智解释说:"尽天地、古今皆二也。两间无不交,则无不二而一者。"(《东西均·三征》)"一而二"则指对立面由"合"到"分",即所谓"一分为二"。他说:"大一分为天地(二)。"(《东西均·三征》)又说:"大一分为大二。"(《易余·三冒五衍》)他把"大一"解释为"一不住一,而自为两端"(《易余·知由》)。这一论断包含有矛盾法则的合理内容。

【二曲集】 明清之际李颙的主要著作汇集。为门人王心敬所编。二十六卷。前二十一卷收有《悔过自新说》、《学髓》、《两庠汇录》、《靖江语要》、《传心录》、《体用全学》、《读书次第》、《东行述》、《南行述》、《东林书院会语》、《匡时要务》、《关中书院会约》、《盩厔答问》、《富平答问》、《观感录》等,均为讲学施教之语,或系自著,或由弟子所辑。二十二卷为杂文。二十三至二十六卷所收各篇则非李颙的著作,故《四库全书总目》著录是集为二十二卷。《学髓》所述修身之学与功夫之学,乃源于陆王心学。《悔过自新说》阐发他以"悔过自新"为标宗的心性修养论。《体用全学》倡导其"明体适用"之学,既反映了他倾心于"心学"的理学思想本质,又显现出他注重"适用"之学的思想倾向。《观感录》专门表彰出身于社会下层的学者。集前有郑重所作序,曰:李颙"以理

学倡关中，以躬行实践为先务，自人伦日用、语默动静，无一不轨于圣贤中正之说。而尤以悔过自新一语为学者入德之门。"有清刻本；又有小乡嬛山馆本，题《二曲全集》。

【二林居集】 清彭绍升著。因其自题所居曰二林，并号二林居士，故名。凡二十四卷。内容包括解经杂著、论学书问、阅读题跋、碑志事状、述传墓表等短篇著述。反映了著者儒释兼治，尊德性、道问学并重的学术宗旨。是集卷十二至十八所撰顺、康、雍、乾时期魏象枢、汤斌、熊赐履、李光地、陆陇其、张伯行、孙嘉淦等人的事状，资料丰富，叙事翔实，堪与全祖望《鲒埼亭集》中碑传之作相颉颃。另外，集中卷十九《儒行述》，卷二十、二十一《良吏述》，分别记述了孙奇逢、李中孚、张履祥、顾炎武等二十余名学者的思想学行及清代二十余名良吏的政绩，为此后编写的《学案小识》、《先正事略》等书开了先导。有光绪七年(1881)彭祖贤刻本，又有《正觉楼丛书》二卷本。

【二柄】 ①指刑与德。《韩非子·二柄》："二柄者，刑德也。杀戮之谓刑，庆赏之谓德。"《慎子·内篇》："明王操二柄以驭之，二者，刑德也。杀戮之谓刑，庆赏之谓德。"②《韩非子》篇名。篇中提出"人主者，以刑德制臣者也"等思想。③亦作"二机"。《说苑·政理》："孔子曰：'治国有二机，刑德是也。王者尚其德而希其刑，霸者刑德并凑'。"

【二教论】 北周僧人道安著。分十二篇。采用问答体，问者称"东都逸俊童子"，答者称"西京通方先生"。作者站在佛教立场上，针对当时社会上流行的以儒居先、道教次之、佛教最后的观点，认为所称儒、佛、道三教者实际上只有儒、佛二教，道教本属儒教，而佛教实又优于儒教。他说儒道"谈遵过去，辨略未来，事尽一生，未论三世"；而"释迦发穷源之真唱，演大哀之洪慈，上极圣人，下及蠕蚊，等行不杀，仁人之至也"。认为"佛经可以越六典，绝九流者，岂不以疏神达要，陶铸灵府，穷源尽化，水镜无垠者矣"。他虽然贬儒教而又不敢彻底否定之，只是否定道教而把"老庄"除外。文载《广弘明集》卷八。

【二谛】 佛教名词。原为古印度婆罗门教用语。指俗谛（又称"世谛"、"世俗谛"）和真谛（又称"胜义谛"、"第一义谛"）。"谛"意谓真实不虚之理；"二谛"谓两种"真理"。有关二谛的说法有多种。《法华玄义》卷二："夫二谛者，名出众经，而其理难晓，世间纷纭，由来碩诤。"小乘有部把凡是复合的、可分解的对象视为真实存在的认识称为世俗谛，把单一的、不可分解的对象视为真实存在的认识称为胜义谛。中观学派把不知缘起性空而以为世界是真实不虚的见解称为俗谛，把懂得一切事物本性皆空、没有自性而以此为真实的见解称为真谛。《中论·观四谛品》："世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故，生虚妄法，于世间是实；诸贤圣知其颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛。"中国三论宗曾对此有大量发挥。小乘经量部和大乘瑜伽行派等均把世俗的认识活动和对对象的理解称为世俗谛，把佛教智慧及其对对象的理解称为胜义谛。《显扬圣教论》卷二："世俗谛者，谓名句文身及依彼义一切言说，及依言说所解了义；又曾得世间心及心法，及彼所行境界义。""胜义谛者，谓圣智及彼所行境界义，及彼相应心、心法等。"二谛虽有圣俗、高下之分，但均是佛教缺一不可的"真理"。《中论·观四谛品》云："第一义（谛）皆因言说。言说是世俗（谛）。是故若不依世俗，第一义则不可说。若不得第一义，云何得至涅槃？是故诸法虽无生，而有二谛。"真谛依俗谛而显示，涅槃则又必得真谛方可达到。将此二谛联系起来观察现象被称为"中观"、"中道"，为大乘最基本的原则之一。

【二谛义】 隋吉藏著。三卷。详细阐述三论宗"二谛"中道观的著作。"二谛"指俗谛（"世谛"、"世俗谛"）和真谛（"胜义谛"、"第一义谛"）。书中指出："世俗谛者，一切诸法性空，而世间颠倒谓有，于世间是实，名为世谛。诸贤圣真知颠倒性空，于圣人是实，名第一义谛。"（卷上）认为世谛是世俗人关于事物是真实的看法，真谛是"贤圣"关于事物本性是空的看法。把掌握二谛义说成是明了般若中观的根本和领会众经的宗旨，提出从"所依"和"言教"两方面看待二谛，把二谛看作是"于谛"和"教谛"。主张二谛以"中道"为体，在二谛之上寻找它们的统一性（"相即"），而这种统一性便是"俗不碍真，真不碍俗"（卷中）。

【二程全书】 北宋程颢、程颐的著作合集。包括《二程遗书》二十五卷、附录一卷（行状）、《二程外书》十二卷，此为南宋朱熹编集；《明道先生文集》五卷、《伊川先生文集》八卷、《伊川易传》四卷、《程氏经说》八卷、《二程粹言》二卷，此为北宋杨时编集。此书是研究二程理学思想的重要资料。有明刻本、清刻本，以清涂宗瀛刻本为善。1981年中华书局新刊标点本《二程集》。

【十二因缘】 佛教名词。梵文意译。亦称"十二缘起"。是佛教三世因果的基本理论。"因缘"即事物生起和变化的条件，因一切事物必须依赖种种条件而形成，故称"因缘所生法"，也称"缘起法"。"十二因缘"即十二个彼此成为条件的部分（"十二支"）之间的相互关系。据《俱舍论》卷九云，它们是：(1)无明，即不懂得佛教"缘起法"道理而产生的愚昧无知；(2)行，谓由无明而产生的种种善不善行为；(3)识，托胎之时的心识；(4)名色，谓胎儿心（"名"，相当于精神）身（"色"，相当于物质）的发育状态；(5)六处（又名"六入"），指眼、耳、鼻、舌、身、意等的发育完备；(6)触，谓出生后开始接触外界事物；(7)受，由有触觉而有苦乐等的感受；(8)爱，由有感受而有贪爱等欲望；(9)取，由贪爱而追求，执取

色、声、香、味、触等；(10)有，由贪爱等欲望引起善不善等行为；(11)生，指来世之再生；(12)老死，指有生必有衰老和死亡。此十二部分构成佛教总的因果循环链条，每部分之间顺序成为一对因果关系，有此则有彼，此生则彼生，并配合过去、现在、未来“三世”而成为“三世两重因果”，即由无明、行二支为“过去因”，感识、名色、六处、触、受五支为“现在果”；由爱、取、有三支为“现在因”，感生、老死二支为“未来果”。佛教认为任何一种有生命的个体在未获解脱前均须依此因果律于“三世”、“六趣”中生死流转，永无终期。若能通过修习摆脱此十二因缘束缚，脱离三世“轮回”，即入“涅槃”。

【十力语要】 熊十力论学语录、笔札的汇编。凡四卷。卷一以1935年北京出版社出版的《十力论学语辑略》为基础略加修改，并补进四十年代初的若干书札而成。卷二收录了1936至1938年及1940年短札，曾于1940年单印行世。卷三收录了1942至1947年的文章书信和生平自叙，其中阐释《新唯识论》主旨的一些重要文章曾在《哲学评论》、《文哲月刊》、《思想与时代》等刊物上发表过。卷四即以作者于1930年自印的《尊闻录》为基础，增加了部分抗战期间的短札而成。作者在《增订十力语要缘起》中说：“此四卷之书，虽信手写来，信口道出，而其中自有关于哲学思想上许多问题及作人与为学精神之砥砺者，似未容抛弃。”本书对中、西、印文化和哲学均有所论列，从中可以[illegible]期的思想变化及“新唯识论”体系萌[illegible]卷。通行本为1947年湖北“十力丛[illegible]

【十力语要初续】 熊十力《十力语要》[illegible]1949年由香港东升印务局出版。本书包括1947至1949年作者的部分论文、笔札，以黄艮庸名义与印[illegible]论战的《新论平章儒佛诸大问题之申述》[illegible]印行的《申述新论旨要平章儒佛摧惑显宗记》[illegible]仲光学习佛学的笔札《困学记》等。[illegible]《新唯识论》颇多阐释和发挥。

【十三经注疏】 儒家重要典籍汇编。共四百一十六卷。儒家典籍初为“六经”，至宋代发展为“十三经”，即《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《公羊传》、《穀梁传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》等。汉代经学盛行，学者纷纷对儒家经典进行注疏。经魏、晋、唐、宋各朝注疏儒家典籍更绵延不断。今传《十三经注疏》是宋择历代学者对“十三经”的注疏汇集而成。所采各经的注疏本分别为：《周易正义》十卷，魏王弼、晋韩康伯注，唐孔颖达等正义；《尚书正义》二十卷，汉孔安国传(伪)，唐孔颖达等正义；《周礼注疏》四十二卷，东汉郑玄注，唐贾公彦疏；《仪礼注疏》五十卷，东汉郑玄注，唐贾公彦疏；《礼记正义》六十三卷，东汉郑玄注，唐孔颖达等正义；《春秋左传正义》六十卷，晋杜预集解，唐孔颖达等正义；《春秋公羊传注疏》二十八卷，汉何休解诂，唐徐彦疏；《春秋穀梁传注疏》二十卷，晋范宁集解，唐杨士勋疏；《论语注疏》二十卷，魏何晏集解，宋邢昺疏；《孝经注疏》九卷，唐玄宗注，宋邢昺疏；《尔雅注疏》十卷，晋郭璞注，宋邢昺疏；《孟子注疏》十四卷，汉赵岐注，宋孙奭疏。本书是研究儒家思想、中国思想史和中国哲学史以及考证古代名物制度的重要著作。南宋绍熙间始有合刊本，清乾隆初有武英殿本，嘉庆间又据宋本校勘重刊(称阮本)。1957年中华书局有排印本。

【十三虚无】 道教名词。以“虚”、“无”为首的十三养生要点。《云笈七签》卷九十一《七部名数要记》云：“生从十三：虚、无、清、静、微、寡、柔、弱、卑、损、时、和、啬。一曰，遗形忘体，恬然若无，谓之虚。二曰，损心弃意，废伪去欲，谓之无。三曰，专精积神，不与物杂，谓之清。四曰，反神服气，安而不动，谓之静。五曰，深居闲处，功名不显，谓之微。六曰，去妻离子，独与道游，谓之寡。七曰，呼吸中和，滑泽细微，谓之柔。八曰，缓形从体，以奉百事，谓之弱。九曰，憎恶尊荣，安贫乐辱，谓之卑。十曰，遁盈逃满，衣食粗疏，谓之损。十一曰，静作随阳，应变却邪，谓之时。十二曰，不饥不渴，不寒不暑，不喜不怒，不哀不乐，不疾不迟，谓之和。十三曰，爱视爱听，爱言爱虑(按：此四“爱”字义皆为“啬”)，坚固不费，精神内守，谓之啬。”

【十大经】 即《十六经》。1973年长沙马王堆汉墓出[illegible]原被整理者误释为《十大经》，1980年文物出版社[illegible]《马王堆汉墓帛书[壹]》已据原书作了改正。详见“十六经”条。

【十义】 即“人义”。

【十六字心传】 指《伪古文尚书·大禹谟》中“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”十六字。北宋二[illegible]说：“人心私欲也，危而不安。道心天理也，微而[illegible]惟其如此，所以贵于精一也。精之一之，然后能执其中。中者极至之谓也。”(《二程粹言》)南宋朱熹在《中庸章句序》中称尧以“允执其中”(《论语·尧曰》)传舜，舜以“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”传禹，后传文、武、周公、孔子，孔子又传曾子，曾子传子思，子思作《中庸》发明执中之义，孟子更加以推明。朱熹并认为二程接续千载不传之学，“此自尧舜以来所传，未有他议论，圣人心法，无以易此”(《朱子语类》七十八)。又说：“大概此篇所载，便是尧舜禹汤文武相传治天下之大法。”(同上)后来理学家称此为十六字心传。

【十六经】 一名《十大经》(系帛书整理之初误释“六”为“大”之故)。秦汉之际黄老学派的著作。1973年长沙马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇古佚书之一。考其总名全篇应有十六章(小篇)，今实存十四章半，共四千六百余字。末章无题。第十二章原题字残，整理出版时补题《前道》。其他各章原题是《立命》、《观》、《五

正》、《果童》、《正乱》、《姓争》、《雌雄节》、《兵容》、《成法》、《三禁》、《本伐》、《行守》、《顺道》。借托传说中的黄帝与其臣力黑、阉冉、果童等的对话和事迹阐述黄老学派思想。对"道"(天道、地道、人道)、阴阳刑德、形名关系等多所论述，并提出了统一天下、治理国家的战略、策略和具体政策。指出"天有恒榦(法则)，地有恒常"，认为道"无形无名，先天地生，至今未成"(《行守》)，"道有原而无端"(《前道》)。认为"治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事"(同上)。主张"畏天、爱地、亲民"，"亲亲而兴贤"(《立命》)，"先德后刑以养生"(《观》)。认为"刑阴而德阳"，主张"刑德相养"、"静作得时"(《姓争》)。向往"唯余一人，兼有天下"(《果童》)的统一局面。主张以义兵"伐乱禁暴，起贤废不肖"(《本伐》)，认为"作争者凶，不争者亦无成功"(《五正》)。提出"欲知得失情，必审名察形"，认为"形恒自定，是我愈静；事恒自施，是我无为"。收入文物出版社1976年版《经法》和1975、1980年版《马王堆汉墓帛书[壹]》。

【十生五成】 彝族哲学概念。认为阴阳二气是宇宙的原始物质，阴气产生了地，象征着地。阴为偶数(2、4、6、8、10)。《西南彝志·天文志》说："十生五成呢，管天地首尾，十生五成呢，二、四、六、八、十，属阴以象地，地气产生了。"

【十玄门】 华严宗的基本教义之一。与"六相圆融"会通共同构成"法界缘起"的基本内容。"十"表圆教，显示无尽，因华严观法融通自在，得以进入华严大海之玄海，故称为"玄门"。十玄门互为因缘而起，亦称"十玄缘起"。又十玄门属"四法界"中的"事事无碍法界"，显事事无碍之义，故还称"十玄无碍"、"十无碍"。十玄门首创于智俨，完成于法藏。前者所说称为"古十玄"，后者所说称为"新十玄"，新旧十玄的内容基本相同。据法藏的说法十玄门为：①同时俱足相应门；②广狭自在无碍门；③一多相容不同门；④诸法相即自在门；⑤隐密显了俱成门；⑥微细相容安立门；⑦因陀罗网境界门；⑧托事显法生解门；⑨十世隔法异成门；⑩主伴圆明具德门。《华严经》在阐发教理时常用"十对"名目——教义、理事、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、感应，来说明宇宙万事万物彼此之间互相圆融、互相包含和无穷无尽的关系。十玄门说就是具体发挥《华严经》的这一思想，以阐明宇宙万物之间是互为因果、互为条件，互相包含、相即相入、没有差别、没有矛盾、圆融无碍的，是和谐一致的关系网络。并论证佛教是一个整体，各种教义是佛法整体的组成部分，同是修持成佛的法门。认为众生通过修持个别法门就可同时具足一切法门，获得解脱，成就为佛。

【十玄缘起】 见"十玄门"条。

【十地】 佛教名词。亦叫"十住"。指佛教修行过程中的十个阶位。常见有二种说法：①三乘共十地。据《大智度论》等说其为声闻、缘觉、菩萨共修之地。一、乾慧地。乾者乾燥之义，未得法性理水之智慧，故名。相当小乘五停心观、别相念处、总相念处"三贤位"。二、性地。制伏见思之惑，始见法性空理。相当小乘煖、顶、忍、世第一法"四善根位"。三、八人地。"人"即"忍"，相当于小乘"见道"位(八忍七智)。四、见地。断三界见惑，见上下八谛之理，故名见地。达小乘"预流果"。五、薄地。已断欲界部分烦恼，达小乘"一来果"。六、离欲地。全断欲界烦恼，得"不还果"。七、已作地。断三界见、思之惑，所作已作，得"阿罗汉果"。八、辟支佛地。观十二因缘法，成辟支佛。九、菩萨地。大乘菩萨修无数劫六度万行之地。十、佛地。菩萨修行的最高果位。②大乘菩萨十地。据《华严经》等所说，此是菩萨修行之地。一、欢喜地。始入见道，证我法二空，生极大欢喜。二、离垢地。远离一切犯戒，使身心无垢清洁。三、发光地。成就殊胜定力，发无边智慧之光。四、焰慧地。以智慧之火烧灭烦恼，使慧性增盛。五、极难胜地。令真、俗二智合而相应，费力难成。六、现前地。以缘起智引发最胜般若令现前。七、远行地。悟空寂无相之理，犹不断修行。八、不动地。以无分别智观照，一切事相烦恼不能动其心。九、善慧地。成就法、义、辞、辩四无碍，具足十力，遍行十方说法。十、法云地。得大法身，具足无边功德，如云含水。此十地各有入、住、出三心。至第十地终名为金刚心，即一刹那间顿断一切有漏诸法，证得佛果。

【十如是】 略称"十如"。佛教天台宗用以说明"一念三千"基本教义的用语。指探究诸法实相应把握的相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等十个方面。《法华经·方便品》："佛所成就第一希有难解之法，唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。"认为世界一切事物的本性是空，是实相("如"即真如，属诸法之体)，实相所表现的具体现象可归纳为十类即十如是。智𫖮《摩诃止观》卷五上具体解释说：(1)相如是。"相"为容易察别之形相，"相以据外览而可别"。(2)性如是。"性"为本性、理性、佛性，"性以据内，总有三义：一不改名性；……又性名性分，种类之义，分分不同，各各不可改；又性是实性，实性即理性，极实无过，即佛性异名耳"。(3)体如是。"体"指众生之质体，"主质故名体，此十法界阴，俱用色心为体质也"。(4)力如是。"力"指事物所具功能，"堪任力用也"。(5)作如是。"作"指身、口、意三业的作为，"运为建立名作"。(6)因如是。"因"谓业因，"招果为因，亦名为业"。(7)缘如是。"缘"为辅助因，"缘名缘由，助业皆是缘义"。(8)果如是。"果"者由因所感，"克获为果"。(9)报如是。"报"谓果报，"酬因曰报"。(10)本末究竟等如是。"相为本，报为末，本末悉从缘生。缘生故空，本末皆空。此就空为等也"。"等"即是"空"。前九"如是"从事上说

为诸法；末一"如是"从理上说为实相。九事所缘均为平等之理，故归之为"等"。"十如是"最终都归入"诸法实相"。

【十批判书】 郭沫若著。由十篇题为"批判"的论文组成。1945年由重庆群益出版社出版。首篇为《古代研究的自我批判》，在此作者检讨了自己初期在古代社会性质研究中的某些观点和材料利用上的错误。在先秦诸子批判八篇中分别对先秦时期儒、墨、道、法、名等各家的代表人物和学术思想逐一作了批判性考查，揭示了各种学说观点的学术渊源、理论贡献和社会属性。末篇《吕不韦与秦王政的批判》指出吕不韦与秦嬴政在思想上的对立，肯定了秦始皇统一天下的伟绩，同时也批评了他独裁政治、焚书坑儒的过失。书后《后记》介绍了本书的形成过程。该书运用马克思主义观点和方法研究中国古代思想史，具有划时代的意义。1954年由人民出版社改排出版，1976年人民出版社重印时作者对原文作了若干文字订正。1982年人民出版社将其编入《郭沫若全集·历史编》第二卷。

【十戒】 佛教名词。佛教沙弥和沙弥尼所受的十条戒条。据《俱舍论》卷十四、《沙弥十戒法并威仪》、《沙弥尼戒经》等记载，"十戒"为不杀生，不偷盗，不淫，不妄语，不饮酒，不著华鬘好香涂身，不歌舞倡伎亦不往观听，不得坐高广大床，不得非时食，不得蓄金银宝物。中国佛教往往称十戒为十善或十善道。《魏书·释老志》："心去贪、忿、痴，身除杀、淫、盗，口断妄、杂、诸非正言，总谓之十善道。"

【十善法门白史册】 见"查干·图和"条。

【十翼】 见"易传"条。

【丁子有尾】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。日注谓楚人称丁子为虾蟆，丁子有尾者为蝌蚪。《埤雅》亦云："科斗，一名丁子。"意为虾蟆虽无尾却由有尾的丁子发育而成，故可言"丁子有尾"。反映了辩者对动物个体发育过程的观察和认识。

【丁文江】(1887—1936) 现代资产阶级学者，地质学家。字在君。江苏泰兴人。1911年于英国格拉斯哥大学获动物学和地质学双科毕业。回国后清廷赏赐"格致科进士"。1922年与胡适办《努力周报》，提倡"好人政府"等改良主义政治主张。1923年与张君劢进行"科学与玄学"论战，为"科学派"的主要代表，主张科学可以解决一切问题。"五卅"运动时发表宣言，反对罢工、罢课、罢市的群众爱国运动。"九·一八"以后与胡适等创办《独立评论》，在该杂志上先后发表了大量政论文章，鼓吹对日妥协，拥蒋反共。1934年6月任国民党中央研究院总干事。1936年1月5日死于湖南。在哲学上他信奉和宣扬马赫主义，认为物质"大多数是许多记存的觉官感触，加了一点直接觉官感触"(《玄学与科学》)，至于客观事物的本质"应该存而不论"(同上)。认为自然界只有秩序，并无规律，所以科学的任务只是"将世界的事实分起类来，求他们的秩序"(《玄学与科学——答张君劢》)。提出"一个人的人生观是他的知识情感，同他对于知识情感的态度"(《玄学与科学》)。而"情感完全是由于天赋"(同上)，它是知识的原动力。但作为地质学家，他对开拓中国的地质事业做出了积极的贡献。

【丁福保】(1874—1952) 居士。字仲祜，号畴隐居士。江苏无锡人。早年肄业于南菁书院。擅长数学、医学、词章考据学等。1900年在上海考入东方文学堂学习日语。1903年受聘为京师大学堂译学馆教习。1908年起在上海行医，后创办丁氏医院和医学书局，刊印《丁氏医学丛书》。1909年受命赴日本考察医学教育。1906年起信奉佛教，编写了多种宣传佛教的通俗读物。晚年还从事慈善事业，曾先后在上海佛教医院、上海福幼院、上海卫生教育社、中国医学杂志社等机关团体内任职。他对我国古代文化典籍整理刊印做不少工作，曾先后编辑出版《说文解字诂林》、《文选类诂》、《全汉三国晋南北朝诗》、《历代诗词》等。还选辑道教经籍一百种编为《道教精华录》。曾笺注《金刚经》、《六祖坛经》等多种典籍。并编辑出版《佛学大辞典》、《一切经音义汇编》、《翻译名义集新编》等多种工具书。

【七气】 指阴阳二气及其所派生的五行(金、木、水、火、土)之气。唐李筌《黄帝阴符经疏》云："天地则阴阳之二气，气中有子，名曰五行"，万物"悉承此七气而生长"；"人于七气之中，所有生成之物，悉能潜取以资养其身"。

【七纬】 ①指日、月与水、火、木、金、土五星。《新论·思慎》："七纬顺度，以光天象。"注云："七纬，日月五星。"②指汉代以神学观点附会儒家经典的七种纬书。包括《易纬》(有《稽览图》、《乾凿度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》)、《书纬》(有《旋机钤》、《考灵耀》、《刑德放》、《帝命验》、《运期授》)、《诗纬》(有《推度灾》、《记历枢》、《含神雾》)、《礼纬》(有《含文嘉》、《稽命征》、《斗威仪》)、《乐纬》(有《动声仪》、《稽耀嘉》、《三十图征》)、《孝纬》(有《援神契》、《钩命决》)、《春秋纬》(有《演孔图》、《元命苞》、《文耀钩》、《运斗枢》、《感精符》、《合诚图》、《考异邮》、《保乾图》、《汉含孳》、《佑助期》、《握诚图》、《潜潭巴》、《说题辞》)。参见"谶纬"、"纬书"等条。

【七法】 汉初黄老学者所主张的与"八正"相应的七项变通法则。《经法·论》："天建八正以行七法。明以正者，天之道也；适者，天度也；信者，天之期也；极而反者，天之性也；必者，天之命也；□□□□□□□□；□者，天之所以为物命也；此之谓七法。"并认为"七法"行施得当，就合于物之理、天之道，就可了解国家存亡兴衰的规律。

【七情】　人的七种心理状态和道德情感的总称。对其内容大体有三种看法：①《礼记·礼运》："何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，七者弗学而能。"认为七情是天赋的。②明朱棣《普济方》："七情者，喜、怒、忧、思、悲、恐、惊，若将护得宜，怡然安泰。"③佛教认为七情是喜、怒、忧、惧、爱、憎、欲。唐韩愈继承了《礼记·礼运》关于七情的内容，但认为"情也者，接于物而生也"（《原性》），不是生来就有的。他并把情分为上（合乎道德原则）、中（可以合乎道德原则）、下（违背道德原则）三品，明确赋予情以伦理学含义。

（丨）

【卜论】　唐李华撰。文章的中心是论证"龟卜"不可信。指出："愚未知夫天地之心，圣达之谟，灵之寿之，而夭戮之，脱其肉，钻其骸，精气复于无物，而贞悔发乎焦枯，不其反耶？"针对人们一方面把龟看做"灵而寿"，一方面却又"夭而戮之"，"既剿而残之，而求其灵"的做法质问道：把活龟变成死龟，使其"精气复于无物"，而从已经焦灼、朽烂了的骨头上寻找所谓卦象，岂不是颠倒的行为吗？还援引《易·乾卦·文言传》之"夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶"的观点，以驳斥那些迷信占卜的人违背了上述圣人的言教。指出相信卜"悟坛墠而布精诚，求福之来"，而结果却毫不见效。这正说明"卜筮阴阳之流，皆妄作也"。强调人们应该"专任道德以贯之，则天地之理尽矣，又焉假夫蓍龟乎？又焉假夫鬼神乎？"文载《全唐文》卷三百一十七。

【卜商】　见"子夏"条。

【卜筮】　古代人们占问吉凶的两种方法。"卜"指用火灼龟甲致兆以预测未来，盛行于商代。"筮"指用蓍草运数以遇卦，然后据卦推断吉凶。《左传》僖公十五年："龟，象也，筮，数也。"说的正是卜与筮的基本区别。卜之为法传自久远，在人们心目中灵验甚高。筮法新起于周族，春秋以前往往只作卜的辅助手段。《左传·僖公四年》记晋献公欲立骊姬为夫人，先卜而后筮，结果卜之不吉，筮之吉。"公曰：'从筮'。卜人曰：'筮短龟长，不如从长。'"卜人敢以"筮短龟长"为理由反对晋献公立骊姬为夫人，说明筮被当作卜的辅助手段在当时是十分流行的做法。

（丿）

【八不中道】　佛教名词。亦称"八不缘起"、"八不正观"、"八不中观"等。"中道"就所作之理而言，"正观"、"中观"就能证之智而言。相对于"偏"谓之"中"，相对于"邪"谓之"正"。"不"含有破、泯等义，谓破斥八种迷执，以显中道正理。这是印度大乘佛教中观学派对世界和人生所作的概要说明。中国三论宗以此为至极之宗旨，其他宗派对之亦十分重视。"八不"即龙树《中论·观因缘品》所说的"不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出（亦作'去'）"。即从实体讲"不生亦不灭"，从运动讲"不常亦不断"，从空间讲"不一亦不异"，从时间讲"不来亦不出"。"不生亦不灭"谓宇宙万法皆由因缘和合而生，并无自性，亦无生灭。如谓有生有灭，则堕于偏颇，是为邪执。离此两也，说不生不灭，则为"中道"。其余"六不"亦然。与"八不"相对的则是生灭、常断、一异、来出，谓之"八迷"。"八不中道"在佛教理论中占有很重要的地位。《中观论疏》卷一："观此正因缘，不生不灭，乃至不来不去，故此因缘，即是中道。"又云："八不即是三世诸佛方等要经。""八不即是中道佛性。"《大乘玄论》卷二："八不者，盖是诸佛之中心，诸圣之行处也。"《中论疏》卷二："八不者，盖是正观之旨归，方等之心骨也。定佛法之偏正，示得失之根源。"

【八正】　①"正"同"政"。"八政"即帝王效法天道而施行的八项施政原则，亦指所设施的行政机构和官吏。原为洪范九畴之一。《尚书·洪范》："一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师。"认为统治者应勤农事，求资用，敬鬼神，建房舍，明礼义，管治安，礼宾客，整军旅，各设机构和官吏以教民。汉初黄老学者亦讲"八正"。《经法·论》："不顺四时之度而民疾，不处外内之位、不应动静之化，则事窘于内而举窘于外。八正皆失，□□□□……。顺四时之度而民不疾，处外内之位、应动静之化，则事得于内而举得于外。八正不失，则与天地总矣！"认为天建八正则"四时有度，动静有位，而外内有处"。②封建伦理关系。《逸周书·常训》以夫妻、父子、兄弟、君臣为八政。

【八正道】　佛教名词。梵文意译。亦译"八圣道分"、"八支正道"、"八圣道"。"正"即离开偏邪，"道"即能通涅槃。意谓八种正确的涅槃解脱之道。为佛教三十七道品之一类。据《中阿含经》卷七等有关佛典记载，此为释迦牟尼在鹿野苑初转法轮时向弟子所说。它的内容包括：(1)正见：对佛教真理的正确见解，以无漏之慧为体，为八正道之总纲或主体。(2)正思维：亦作"正思"、"正志"，对佛教真理的正确思考或决断，以无漏之心所为体。(3)正语：正确的言论，以无漏之戒为体。(4)正业：正确的行动，以无漏之戒为体。(5)正命：顺于佛教戒律而正当合法地生活，以无漏之戒为体。(6)正精进：正确的努力，亦作"正方便"，以无漏之勤为体。(7)正念：正确的思想意识，以无漏之念为体。(8)正定：正确的自我精神集中，亦名"禅悦"，以无漏之定为体。佛教认为按"八正道"修行便可由迷而悟，由凡入圣，由生死此岸到达涅槃彼岸，故也被喻为"八船"或"八筏"。

【八戒】　佛教名词。又作"八斋戒"、"八关斋"、"八支

斋”。全称“八关斋戒”。佛教为在家的男女信徒制定的八条戒条。不同经论对“八戒”说法略异,依《中阿含经》卷五十五、《俱舍论》卷十四和《十善戒经》等所说,“八戒”的内容为:(1)不杀生;(2)不偷盗;(3)不淫欲;(4)不妄语;(5)不饮酒;(6)不眠坐高广华丽之床;(7)不装饰、打扮及观听歌舞;(8)不食非时食(正午过后不吃饭)。前七为戒,后一为斋。八戒比五戒要求更严,但只是临时奉行,不象五戒那样终身受持。受戒期间过一种近似出家人的宗教生活。

【八角】 彝族哲学概念。与汉族哲学中的“八卦”相近似。“八角”为“哎、哺、且、啥、亨、哈、鲁、朵”。哎为父,哺为母,且、亨、鲁为子,啥、哈、朵为女。鲁为长男,且为中男,亨为少男;朵为长女,啥为中女,哈为少女。它们分管宇宙四面八方。《宇宙人文论》:“哎哺先产生,为万象的根本,宇宙陆续起变化,形成了八方。”彝族八角的意义与汉族的先天八卦图基本相同。

【八识】 佛教名词。大乘佛教瑜伽行派和法相宗所立“五位法”中的心法。指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。前五识与外界接触,为人的感觉作用。第六识与前五识一起起思维、认识作用。第七识是意识之根,并联系第八识与前六识。第八识又名藏识,是诸法种子所藏之处。第七识与第八识互为所依。大乘各派多有沿用此说者,但略有变化。

【八卦】 ①专指《周易》中的八个基本卦,亦称八经卦或八纯卦。其卦画图案与名称为:☰ 乾、☷ 坤、☳ 震、☴ 巽、☵ 坎、☲ 离、☶ 艮、☱ 兑。八卦相重而为六十四卦,其图案由六画组成。重卦方法有两说:一说以卦与卦两两上下相重;一说以卦与卦同位之爻参两相重。八卦起源于原始宗教数祭拜中的数爻,迄今出土的先秦卦画都是奇偶数字,以“—”“— —”符号画卦当经历过漫长的衍变过程。八卦在其发展过程中逐渐获得了越来越丰富的象征意义,大致可分为象物、象人、象意三类:

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
象物	天	地	雷	风	水	火	山	泽
	马	牛	龙	鸡	豕	雉	狗	羊
象人	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女
	首	腹	足	股	耳	目	手	口
象意	刚	柔	起	伏	下	上	止	现
	健	顺	动	入	陷	丽	止	悦

《易·系辞》认为八卦众多的象征意义可以“通神明之德”,“类万物之情”。②泛指《易》卦符号。

【八思巴】(1235—1280) 又译八合思八(一作发思八),意为圣者。本名罗追坚赞,吐蕃萨斯迦人。元朝第一代帝师。1251年为萨迦派第五代祖师。1253年谒见忽必烈,劝其崇信佛教。1258年在忽必烈面前与道教首领辩论《老子化胡经》真伪,驳倒了对方。1260年(中统元年)忽必烈继帝位后被封为国师,赐以玉印。1264年(至元元年)领总制院事,统领全国佛教及藏族地区事务。1269年(至元六年)奉忽必烈命创制完成了以藏文字母为基础的蒙古新字(后人称为八思巴蒙古文),由忽必烈下诏颁行。次年升为“帝师”,进号“大宝法王”,掌管西藏十三万户,对忽必烈施政产生了重大影响。著作有《彰所知论》等三十余种,以《萨迦五祖集》传世。

【八儒】 唐骆宾王《久戍边城有怀京邑》诗云:“棘寺游三礼,蓬山簉八儒。”“八儒”即“儒家八派”。

【人义】 亦称“十义”。指十大道德规范,即慈、孝、良、悌、义、听、惠、顺、仁、忠。《礼记·礼运》:“何谓人义?父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠,十者谓之人义。”认为人义为“人之大端”,要求人必须“明义”。

【人马之喻】 南宋朱熹论理气动静关系的比喻。见“理乘气动”条。

【人无我论】 近代章太炎著。初刊于清光绪三十三年(1907)《民报》第十一号。首先对不以“真如”为依托而主张以“神我”、自我”为最高存在的古印度数论派和西方费希特、叔本华的唯我主义进行了批判,认为数论派的“神我”,费希特的“自我”,叔本华的“我的意志”,都是由意识周徧计度刻划而成,都属“徧计所执自性”,即主观意识对事物妄加分别计度,因而以本为意识所产生的事物为真实存在。所以“遍计所执之我,本是绝无”。指出日常生活中你我之我是依因缘而生,是真如或阿赖耶识的转换,这种存在之所以是有乃因“念念执此阿赖耶识以为自我”。这种我虽然存在但不过是幻有,其背后的阿赖耶识才是真有。收入《章太炎全集》第四卷。

【人文】 ①指社会制度、刑法典狱、文化教育、道德规范等对人类自身言行有所教化与制约的上层建筑。《易·贲彖》:“文明以止,人文也”。“观乎人文,以化成天下”。贲 ䷕,下离上艮,离象文明,艮象止,全卦之象为人类在文明的制约与教化之下言行皆有所止。②相对自然界而言,泛指一切人事。《后汉书·公孙瓒传论》:“舍诸天运,征乎人文。”唐李贤注:“人文,犹人事也。”

【人为万物之灵】 语出《尚书·泰誓》:“惟天地万物父母,惟人万物之灵。”北宋邵雍说:“惟人兼乎万物而为万物之灵,如禽兽之声,以其类而能各得其一,无所不能者人也。推之其他事亦莫不然。人之生,真可谓之贵矣。”(《皇极经世·观物外篇》)这是从人的智能方面来说明人的价值。参见“天地之性人为贵”条。

【人为天地万物之盗说】 《阴符经》提出的命题。《阴符经》卷中《富国安人演法章》:“天地,万物之盗。万物,人之盗。人,万物之盗。”《阴符经疏》云:“人但能盗万物

资身以充荣禄富贵，殊不知万物反能盗人以生祸患。”是说天地、万物和人之间有相利的一面，也有相害的一面，突出相害的一面叫做“盗”。人生活在天地间必须盗取万物而生存，这是人为天地万物之盗说的一个方面。但是自然界也有灾患贼害人类，这是又一方面。南宋朱熹《阴符经考异》说：“万物生人而亦杀人者也，人生万物而亦杀万物者也。以其生而为杀者也，故反而言之，谓之盗。”

【人为什么犯错误】 刘少奇撰。为1941年10月在中共华东党校的演讲。解放前曾印成内部单行本。书中以共产党历史上的“左”、右倾错误为背景，从唯物辩证法的角度深刻阐明了产生错误的认识根源和阶级根源，论述了避免犯严重错误的方法以及对待错误的科学态度。作者把“人”作为认识客观世界和进行社会实践的主体，指出：“人之所以不能避免犯错误，是由于人在实践中，主观和客观发生矛盾的原故。”认为人要想少犯错误就要系统地掌握唯物辩证法的规律和范畴，用马克思列宁主义的立场、观点、方法观察、研究和处理问题。强调人类应在社会实践中去逐渐认识客观世界，求得在实践中取得主、客观的一致。尽管本书之个别提法和字句尚有不够准确之处，但仍不失为一部马克思主义哲学论著，在党的思想建设上起过重要作用。

【人心】 指人的各种生理欲望和需求。语出《伪古文尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”宋代理学把“道心”、“人心”与“天理”、“人欲”联系起来，程颢说：“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。”（《河南程氏遗书》卷十一）程颐说：“人心私欲，故危殆，道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣”（同上，卷二十四）。二程把人心等同于私欲，朱熹则区分了人心与人欲，说：“人心亦未是十分不好底人欲，只是饥欲食、寒欲衣之心尔”（《朱子语类》卷七十八）。他又认为各种情欲根源于构成人体的形气，道德意识则发自作为本性的“理”，指出：“心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同”（《中庸章句序》）。认为道德要求就是使人心受道心的指导和统率，“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者著，而动静云为自无过不及之差矣”（同上）。

【人心与人生】 梁漱溟著。1975年完成初稿，1984年学林出版社出版。为作者五十余年思想之总结和晚年定论。全书二十一章，着重论述了人的心理活动与社会环境的关系以及风俗、习惯、道德和宗教等问题。自言：“吾书盖不啻一篇《人性论》也。”书末《书成自记》云：“1921年愚既有《东西文化及其哲学》讲稿发表，……在讲儒家伦理思想中，辄从我自己对人类心理的理解而为之阐说。此种阐说，其中实有重大错失，此番乃加以改正。其改正要点全在辨认人类生命（人类心理）与动物生命（动物心理）异同之间。”反映了作者在此问题上由强调人的非理性本能向注重理性的转变。

【人生四境界说】 冯友兰新理学的人生哲学理论。认为由于人的觉解和尽心尽性的不同程度及宇宙、人生对于人所具有的不同意义，从而构成了人们所具有的不同的境界。“人所可能有底境界，可以分为四种：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界”（《新原人》第31页）。以为处在每一种境界中的人其行为特征和觉解程度是不一样的：处在自然境界中的人其行为是“顺才”或“顺习”。“顺才”即率性而行，指依据人的生物本性自然而行；“顺习”指依据个人的习惯或社会的习俗而行。在自然境界中的人觉解程度最低，其言行举止“行乎其所不得不行，止乎其所不得不止”（同上）。处在功利境界中的人其行为是“为利”，即专为自己的利益去筹划和努力。“在功利境界中底人，对于自己及‘利’，有清楚底觉解”（同上，第32页）。在道德境界中底人其行为是“行义”，即“求社会的利”。他们对人性已有觉解，知道“社会是一个全，个人是全的一部分”（同上，第33页），因此，他们的行为以尽伦尽职为目的，认为贵贱是无关轻重的。处在天地境界中的人其行为是“事天”，其目的不仅在于对社会作贡献，更要对宇宙作贡献。他们对于比社会更广阔的宇宙有充分的了解，因此“已完全知性”，并觉解到人“可以与天地参”，从而达到了“自同于大全，体与物冥”的境地。这是最高的人生境界。冯友兰关于人生的四种境界说揭示了人的精神生活的不同层次，这是合理的。但他抽象地谈人生，其倾向和主导思想是唯心的。

【人生问题发端】 傅斯年著。载1919年1月《新潮》月刊第1卷第1号。中心是宣扬实用主义的人生观，认为“供给人生的发达与成功的是有用，有用就是真；损害人生的发达与成功的是无用（包括有害），无用就是假”。认为实用主义的观点是“拿人生解释人生，是现在思想潮流的趋势”。文章批判中国传统的人生观，认为传统人生观念的核心是“遗传的伦理主义”，“他以为人为道德而生，——为圣人制定的道德而生”，这是“硬拿着全没灵气的人生信条，当做裁制人生的一切标准”。反映了作者当时主张批判封建伦理，提倡个性解放的思想。

【人生观】 张君劢撰。原为1923年2月在清华所作的讲演，发表于《清华周刊》第272期。1923年2月23日《时事新报·学灯》全文转载。后收入《科学与人生观》、《人生观之论战》两书。本文是二十年代科学与玄学论战中的重要文章。共三部分：第一部分列举了九项事例说明科学对人生观是无能为力的；第二部分从五个方面论证了科学与人生观的不同；第三部分论述有关人生观的几个问题。认为人生观是“甲一说，乙一说，漫无是非真伪之标准”。对于人生问题彼此观点不同，

意见各异，所以天下古今最不统一者莫若人生观。指出人生观的中心点是"我"，与我对待者即非我，而此非我之中就有种种的区别，"故不如死物质之易以一例相绳也"。还指出人生观与科学是不同的：科学为客观的，人生观为主观的；科学为论理学为方法所支配，而人生观则起于直觉；科学可以从分析方法下手，而人生观则为综合的；科学为因果律所支配，而人生观则为自由意志的；科学起于对象之相同现象，而人生观起于人格之单一性。因此"科学无论如何发达，而人生观问题之解决，决非科学所能为力，惟赖诸人类之自身而已"。本文在当时引起了整个思想界的注意。

【人生观与科学】 梁启超撰。刊于1923年5月29日北京《晨报副镌》。作者以一种貌似超然的态度评述科玄论战中双方的观点，认为科学派主张"人生观不能和科学分家""含有一部分真理"；玄学派视科学与人生观无关而"抹杀客观以谈自由意志"又太"偏宕"。指出："人类生活固然离不了理智，但不能说理智包括尽人类生活的全内容。此外还有极重要一部分——或者可以说是生活的原动力，就是'情感'。情感表现出来的方向很多，内中最少有两件的的确确带有神秘性的，就是'爱'和'美'。'科学帝国'的版图和权威无论广大到什么程度，这位'爱先生'和那位'美先生'依然永远保持他们那种'上不臣天子下不友诸侯'的身份。"所以"人生关涉理智方面的事项，绝对要用科学方法来解决，关于情感方面的事项，绝对的超科学"。这种将科学方法与情感活动对立的超科学态度，实质上排斥了科学方法在人生观中的作用，与玄学派的主张明分暗合。此文编入《饮冰室合集》的《文集》第14册。

【《人生观之论战》序】 张君劢撰。为1923年12月亚东图书馆出版的《人生观之论战》一书所写的序言。作者援用约翰·穆勒《论理学》与詹姆斯《小心理学》中的观点说明人生观不受科学的支配。指出："穆氏自谓人性学或心理学，决不能达于科学之理想的完全，如天文学然，所可得者则其近似之数而已。至所举心理公例，除联想说外，无他新例矣。""故心理现象不为科学支配之语，非我一人之私言，乃有识所同认焉。"据此，攻击马克思关于社会历史发展规律的学说是"庸人自扰"，认为"思想者，事实之母也"。极力反对胡适的所谓"科学人生观"，强调科学的大原则是有因必有果，视此世界为一切具在，而于此一切具在中求其因果之相生；与此相反，"人生之总动力，为生之冲动，就心理言之，则为顷刻万变之自觉性，就时间言之，则为不断之绵延。惟如是，欲改变之为闭锁的统系，决不可得者也"。本文发表于论战基本结束之时，但作者的"根本之义，仍是一丝一毫不能动摇"。

【人生观论战】 见"科学与玄学论战"条。

【人生观论战之回顾】 张君劢撰。发表于1934年《东方杂志》第31卷第13期。认为自然界是有其内部公例的，是为必然性所支配的；而人事界是有人类意志的，人类意志又是自由的，所以不容易查出公例来。指出："惟其有自由，所以科学不能发展；惟其是因果，所以科学的工夫能做。"认为当时论战最能代表时代思想的是吴稚晖、胡适和陈独秀。并评论说：吴稚晖是一个朴素的自然主义者，他把世界仅仅归结为质和力，认为宇宙的变化就是质和力的变化，至于"何以质与力而能达到生命，何以从生命又达到心思，这种复杂的问题，在他们看来，都可以用质与力来解释"，这就把十分复杂的问题看得过于简单了。而胡适乃是十六十七世纪时的自然主义者，他是以自然主义"排除迷信，排除旧习"，这与十六十七世纪的科学家、哲学家企图用"自然"这一名词解决一切问题的作法是完全一致的。陈独秀则是历史唯物主义者，他认为"生产关系是下层构造，道德、学术、政治是上层构造，上层构造不过是下层构造之反射"。关于"思想家今后开展之途径"问题，作者认为主要是三点："第一点，思想力之培养。第二点，科学成绩之追及与凌驾他人。第三点，哲学之不可忽视。"本文是三十年代科玄论战中的重要文章。

【人生真义】 陈独秀撰。发表于1918年2月15日《新青年》第4卷第2期。认为人生在世个人是无常的，社会是真实存在的，社会的文明幸福是个人创造的，也是个人应该享受的。社会是个人集成的，除去个人，便没有社会，所以个人的意志和快乐是应该尊重的。社会是个人的总寿命，社会要永远存在下去，个人死后便没有连续的记忆和知觉，所以社会的组织和秩序也是应该尊重的。指出执行意志，满足欲望是个人生存的根本理由，这是始终不变的。认为一切宗教、法律、道德、政治不过是维持社会不得已的方法，非个人所以乐生的原意，是可以随着时势变更的。强调人生幸福是人生自身出力造成的，不是上帝赐予的，也不是听其自然所能成就的。由此得出结论说："个人生存的时候，当努力造成幸福，享受幸福，并且留在社会上，后来的人也能够享受。递相授受，以至无穷。"本文在中国现代人生观问题的讨论中产生过重要影响。收入《独秀文存》。

【人生哲学】 ①李石岑著。拟写上、下两卷，但只写出上卷。1926年上海商务印书馆初版。主要阐述了人生哲学的起源、变迁和东西哲学对于人生问题解答之异同。指出："自从中世纪宗教的支配力、近世纪科学的支配力多少受了打击以后，于是一般人才感到人生哲学的必要，想从人格的确实性、感情的确实性、直观的确实性别扶植一种支配力。而弗尔克特(Volkelt)因提出人生哲学这个名称以为倡导，其后黎尔(Riehl)复建人生的哲学，以相呼应，最近倭伊铿(Eucken)更大倡新理想主义，处处从人生全体立论，以共同从事于这种新建设，于是人生哲学的名称始见于著作界。"(自序)认

为人生哲学与哲学的区别在于：哲学是全体的，是注重原理的；人生哲学是部分的，是注重现实的。人生哲学与伦理学虽然相关最切，但二者也有不同之处："伦理学本为规范的科学，其目的在于叙述人与人之间行为上应当如何，而肯定人生；至于何谓人生，人生的意义何在，价值何在，人生究竟有无归宿等等问题，伦理学实罕所涉及。"因此人生哲学是"探求'人生的究竟'的一种学问"，它的主要内容就是讨论人生本来的问题。"人生自有本来，洛克（locke）以白纸为喻，卢梭（Rousseau）谓人造皆非，道家力阐齐物之旨，佛法专弘真如之义，都所以明人生之所以为人生，故非人逞一说，家擅一谈，足以概括人生的真相。"关于东西方人生哲学的差异，作者认为："大抵西洋人的人生哲学是从自然推到人事，而东方人的人生哲学，乃是从人事推到自然，所以东方人对于人事的研究比西洋人要微细而切实。不过东方人没有经过西洋人新发明的各种科学的洗炼，究竟设身处境地，能否免除西洋人所受过的'物质的疲敝'，在科学势力充满之时，能否仍旧拿住东方人的旧文明以谋'精神的恢复'，这些问题非经过一种充分的研究，似乎是不容易得到结论的。"（自序）②冯友兰著。1926年商务印书馆出版。全书十三章。"自第一章至第十一章，可以算是《人生理想之比较研究》之中文本；……第十二、第十三两章，大体与《一个人生观》相同。"本书选取古今中外十派人生哲学加以分析，将诸种人生哲学分为三种类型：一、"损道"哲学："谓人为是致不好之源"，"必废去文明，返于原始"。如道家哲学、佛教哲学。二、"益道"哲学，以为"现在之不好，为世界之本来面目，现在之好，则全由于人力"。墨子、杨朱及西方近代之培根、笛卡尔等即此主张。三、"中道"哲学，"以为天然人为，本不冲突，现在世界即为最好"。如儒家哲学。作者认同"中道诸哲学之观点，旁采实用主义及新实在论之见解，杂以己意，糅为一篇，即以之为吾人所认为较对之人生论焉"。本书反映了作者当时的人生论及东西文化观。收入《三松堂全集》第一卷。

【人伦】　孟子伦理学范畴。《孟子·滕文公上》："人之有道也，饱食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人忧之，使契为司徒，教以人伦，——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。""伦"有类、比、序之意，"人伦"即存在于人类社会并维系人类社会的道德秩序、道德关系，其内容包括人与人之间的道德关系及人们应当遵循的行为准则和规范。孟子认为如果人们吃饱穿暖后却不恪守"人伦"，不注重道德教化，那就与禽兽无异。他提出父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五种人伦关系。又提出亲、义、别、序、信五种道德准则作为处理五种人伦关系的标准，即"五伦"。孟子的"人伦"说对封建社会的道德关系首次作出较全面的概括，对后世影响很大。

【人极】　北宋周敦颐用语。指做人的最高标准。《太极图说》："圣人定之于中正仁义（自注：'圣人之道，仁义中正而已矣'），而主静（自注：'无欲故静'），立人极焉。"

【人事为本，天道为末】　东汉仲长统在《昌言》中提出的命题。"人事"指人的实践、人的努力；"天道"有两方面含义，一指天文历法，一指对天神的迷信、祈祷等。仲长统认为，办一切事情其关键在于人的努力，以人为决定因素。至于天道，他认为在天文历法意义上的天道是可取可用的，而对天神迷信意义上的天道则是不须知、不必学的，因为它既"非治天下之本"，也"非理生民之要"（《群书治要》卷四十五）。他说，相信自己，不信上天，这是最好的；怀疑自己，经常用上天来启发自己，这是次之；自己不做好事，一心求上天保佑，那是"下愚之主"，这是最坏的。

【人非利不生】　北宋李觏用语。他认为"利"乃是人们物质生活和国家财用不可缺少的条件，"人所以为人，足食也；国所以为国，足用也"（《国用》第一）。在他看来，人在本性上都是言利的，"盖利者，人之所欲"（《易论》第六），"利之所在，是法令亦无由而胜也"（《富国策》第八）。因此，不言利人就不能生存，反对言利就是残害生命，反乎人情。他的结论是："人非利不生，曷为不可言？……不贪不淫而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情，世俗之不喜儒以此。"（《杂文·原文》）这与儒家贵义轻利的传统观念相对立。

【人物志】　三国魏刘劭著。三卷十二篇。从汉末魏初地方察举用人和品鉴人才的需要出发，对人的本性、才具以及志业等分别加以阐析。该书的立论方法类似名家，其言"考课核实"又近法家，而主张"中庸至德"则为儒家。认为"中和之质，必平淡无味，故能调成五材，变化应节"（《九征》）。因此主张君子要中庸无为、谦让不争；要求当时的统治者实行清净无为而治。这又显然是道家的思想。本书对开启魏晋名理玄谈风气有很大影响。其总结人物评价经验，如所谓"九征"、"八观"、"七缪"、"效难"等为后人所重视。郑旻《重刻人物志跋》认为"三代而下，善评人品者莫或能逾之"。有《龙溪精舍丛书》本和《四部丛刊》本等。

【人物品藻】　汉魏时对人的德、才、风采等进行品评的一种方法和风气。最早的人物品评主要表现在相法、才德、道德境界和仪容四个方面。到了汉末魏初，人物品评和统治阶级对人才的选用直接相联，成为政治生活中一个极其重要的问题。这时的人物品评具有两个鲜明的特点：一是把人物的才能放在第一位，二是竭力要找到如何实际地考察分析人物才能的方法和标准。刘劭的《人物志》系统地总结了汉末以来品评人物的经验和理论。从何晏开始，政治性的人物品评朝两个方面发展：一是把原来从政治上如何鉴别人才转变为对理

想的社会政治和人生价值的哲学探讨，一是把以前从政治需要出发对人物才能个性的评论转变为对人物才情风貌的审美品评。审美性人物品藻最为集中地反映在《世说新语》中，有如下特征：重才情、崇思理、标放达、赏容貌。魏晋时的人物品藻深刻地影响了魏晋南北朝时期的美学思想，首先这种方法被应用到对于自然美和文艺作品的品评上，促进和形成了对艺术美的"品题"方法，把美的欣赏同理智的分析判断区分了开来。其次促成了若干重要美学概念的形成，如"形神"、"气韵"、"风骨"、"骨法"等等。

【人的阶级性】 刘少奇撰。写于1941年6月。具体分析了人的思想和社会生产方式以及人的阶级性和党性关系。认为在阶级社会里，"人的阶级性，就是人的一种本性，一种本质"。人的阶级性是由人的阶级地位决定的，也就是由它的一定的社会生产地位、一定的生产方式决定的。明确指出"党性，就是人们这种阶级性最高而最集中的表现"；共产党人的党性就是无产阶级阶级性最高、最集中的表现，也就是无产阶级本质的最高、最集中的表现。因此主张共产党员的党性锻炼和修养是最根本的改造。此文与《论共产党员的修养》等是党的思想建设的重要文献。收入1946年解放出版社出版的《论党》。

【人性】 中国古代伦理学概念。参见"性"条。

【人性兽性同时发展】 陈独秀在"五四"新文化时期提出的一种教育主张。他于1915年10月15日写了《今日之教育方针》一文，运用进化论的观点抨击中国传统的教育是只尚空谈，虚文自蔽。指出传统教育使"吾国曾受教育之青年，手无缚鸡之力，心无一夫之雄；白面纤腰，妩媚若处子；畏寒怯热，柔弱若病夫。以如此心身薄弱之国民，将何以任重而致远乎？"认为欧美、日本之所以"殖民事业遍于大地"、"称霸亚洲"，全在于他们保持了"兽性主义"的教育，即培养"意志顽狠，善斗不屈"、"体魄强健，力抗自然"、"信赖本能，不依他为活"、"顺性率真，不饰伪自文"的年轻一代。因为"以人类为他种动物之进化，其本能与他动物无异致，所不同者，吾人独有自动的发展力耳。强大之族，人性兽性同时发展。其他或仅保兽性，或独遵人性，而兽性全失，是皆堕落衰弱之民也"。主张用"兽性主义"充实中国之教育，"以角胜世界文明之狂兽"。

【人定胜天】 中国古代哲学在天人关系问题上的一种主张。意指人类依靠自身的力量能够利用、控制和改造自然。这一思想由战国时荀子首先明确提出。他认为人只要遵循自然规律，就可以正确地发挥自己的能动作用来战胜自然。他说："天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸；故水旱不能使之饥，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。"（《荀子·天论》）又说："天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。"（同上）荀子高扬人的作用，把人提高到与天地并列而为三的崇高地位。荀子以后，刘禹锡、王廷相、吕坤等人都发挥了人定胜天的思想。如王廷相说："尧有水，汤有旱，天地之道适然尔，尧舜奈何哉？天定胜人者，此也。尧尽治水之政，虽九年之波，而民罔鱼鳖；汤修救荒之政，虽七年之亢，而野无饿殍，人定亦能胜天者，此也，水旱何为乎哉？"（《慎言·五行篇》）吕坤强调"法天"，同时又强调"胜天"，认为"圣贤学问，只是人定胜天"（《呻吟语·圣贤》）。又说，"夫山不可移，海不可填，固也。然有移之填之之心，卷石篑土，计世计年，究竟山海之高大不无少亏。天之难回固矣，协众之力以回大，大岂无分毫回乎？"（《与乔聚所抚台》）近代孙中山也继承了中国历史上"人定胜天"的优良思想传统，指出："世界中的进化力，不止一种天然力，是天然力和人为力凑合。人为的力量，可以巧夺天功，所谓人事胜天。"（《三民主义·民族主义》）

【人皆可以为尧舜】 孟子关于人的道德修养的命题，语出《孟子·告子下》。孟子认为人的本性都是善良的，常人与"圣人"的差别只在于圣人能把先天的仁、义、礼、智之善性充分扩展开来并坚持下去，而常人的善性则被物欲所蒙蔽。因此常人只要能够在道德修养中正确认识自己身上所固有的善性并充分地扩充之，就能使自己具有良好的道德品质，从而成为象尧舜一样的圣人。孟子这一命题过分夸大了主观意识的作用。但它对于增强人的道德修养的信心起了一定的作用，在历史上有积极意义。

【人类互助原则】 近代孙中山用语。他认为人类进化与物种进化不同，"物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也；道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则则昌，不顺此原则则亡"（《孙文学说》）。他反对把"物竞天择"的原则搬到人类社会的社会达尔文主义，认识到人类社会有不同于自然界发展的特点，这是有积极意义的。但是他没有能够正确地揭示人类社会发展的规律，而是接受了俄国克鲁泡特金的"互助论"的某些思想，认为"人类进化之主动力在于互助"（《实业计划》），视阶级斗争为"社会当进化时候所发生的一种病症"（《民生主义》），不懂得国家是阶级统治的工具。所以，孙中山在阶级社会中抽象地谈论人类互助原则是不正确的。参见"社会互助论"条。

【人类进化之时期】 近代孙中山提出的宇宙进化之第三时期。他说："人类初出之时，亦与禽兽无异；再经几许万年之进化，而始长成人性，而人类之进化于是乎起源。"（《孙文学说》）指出："地质学家考究得人类初生在二百万年以内，人类初生以后到距今二十万年才生文化。二十万年以前，人和禽兽没有什么大分别，……人类底物由二十万年以来，逐渐进化，才成今日的世

界。"(《民权主义》)他认为人类社会也是进化的，即由洪荒时代、神权时代、君权时代发展到今天民权时代。孙中山关于宇宙进化三个时期的思想论述了整个自然界和人类社会是一个由低级逐渐发展到高级的不断进化过程，这对长期统治中国封建社会的那种"天不变，道亦不变"的形而上学世界观是一巨大的打击，同时也为他所领导的以推翻封建帝制和建立民主共和国为目的的资产阶级民主革命提供了思想武器。

【人类的仁爱性】 戴季陶用语。"仁"是中国固有的伦理道德观念。孙中山出于近代资产阶级民主革命的需要把"仁"分为"救人、救世、救国"三种，认为"所以行仁之方法，则在实行三民主义"(《总理全集》)。又把仁爱等同于资产阶级的博爱，强调应该提倡"为公爱而非私爱"(同上)，实现"人人不独亲其亲，人人不独子其子"的"大同世界"(同上)。孙中山逝世后，戴季陶以宣讲和解释孙中山三民主义的理论权威自居。他在《孙文主义之哲学的基础》一文中说："先生认为阶级的差别，并不是绝对能够消灭人类的仁爱性的。"宣称"民生是历史的中心，仁爱是人类的天性"。他用封建道德思想注解孙中山提出的资产阶级人性论，认为"仁即泛爱众之谓"，"仁之为物，……为忠孝仁爱信义和平四者"(《三民主义之哲学的渊源》)。他无视孙中山关于打破此"恶浊世界"，"以求新世界出现"的革命主张，甚至把孙中山领导的国民革命说成是诱发地主、资本家的"爱人利他的仁心"，使他们为"劳动阶级的利益来革命"(《孙文主义之哲学的基础》)。戴季陶宣扬这套理论的目的就在于反对马克思主义的唯物史观，反对无产阶级社会革命，为维护大地主大资产阶级的统治服务。

【人能】 唐刘禹锡用语。指人类社会的功能和作用。他在《天论》中指出，人在生产劳动中结成一定的社会关系，形成道德伦理规范和制定法律条款，这都是人类社会特有的功能，所以他称人为"动物之尤者"。与"人能"相对的是"天能"。他认为"天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也"。人的主观能动性再大也不能代替自然界的全部功能，人与自然彼此制约，相互作用。但他肯定人们一旦认识和掌握了自然规律，建立了社会组织，实行了法制，则"人能胜乎天者"。刘禹锡区分了"天能"与"人能"，并进一步探讨了二者的辩证关系，对天人关系问题作出了继荀子以来的新探索。

【人能弘道，非道弘人】 孔子用语。《论语·卫灵公》："子曰：'人能弘道，非道弘人'。"对这句话历来解释不一。《汉书·董仲舒传》云："夫周道衰于幽厉，非道亡也，幽厉不由也。至于宣王，思昔先王之德，兴滞补弊，明文武之功业，周道粲然复兴。……孔子曰：'人能弘道，非道弘人'也。故治乱兴废在于己。"是说道是永存的，它自身不能使人好或坏，但人却能使道发扬光大。南朝梁皇侃疏："若人才大则道随之而大，是人能弘道也；若人才小则道小，不能使大，是非道弘人也。故蔡谟曰：'道者寂然不动，行之由人，人可适道，故曰人能弘道；道不适人，故曰非道弘人也'。"(何晏《论语集解》)南宋朱熹《论语集注》说："弘，廓而大之也。人外无道，道外无人，然人心有觉，而道体无为，故人能大其道，道不能大其人也。"各家解释不免体现了其学派观点，但基本思想是相通的。

【人能胜乎天】 唐刘禹锡命题。他在《天论》中说："大凡入形器者，皆有能有不能。天，有形之大者也；人，动物之尤者也。"因此"天"与"人"各有其所能和不能，"天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也"。"天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非。"所以"天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也"，天与人是相分的。但他同时肯定人为"倮虫之长，为智最大，能执人理，与天交胜，用天之利，立人之纪"，这就是所谓"人能胜乎天者，法也"。故"法大行，则是为公是，非为公非，天下之人蹈道必赏，违善必罚"。"福兮可以善取，祸兮可以恶召，奚预乎天耶？"而"法小驰，则是非驳，赏不必尽善，罚不必尽恶"；"法大弛，则是非易位"，"义不足以制其强，刑不足以胜其非，人之能胜天之实尽丧矣"。刘禹锡的这一命题是对荀子关于"天行有常"、"制天命而用之"思想的进一步继承和发挥，是对天人关系问题作出的新探讨。

【人理】 唐刘禹锡用语。指人类社会所具有的法制约束或道德规范。又称"人道"。《天论·上》指出："人道明，咸知其所自，故德与怨不归乎天。"认为有了健全的法制后，人们便能明白福祸发生的原因，就不会怨天尤人，且"是非存焉，虽在野，人理胜也"(《天论·中》)。否则，"是非亡焉，虽在邦(城市)，天理胜也"(同上)。他主张"是为公是，非为公非"(《天论·上》)，完善法律戒令，将人们的活动纳入统一的约束与规范之中，以便克服人的动物性与自私心理，以达到"人定胜乎天"的目的。

【人副天数】 西汉董仲舒用语。他在《春秋繁露·人副天数》中专门论述了这一观点，意谓人是天的副本和缩影。在他看来，人的形体、性情、德行等与天的数量规定和活动规律相符合，"人之形体化天数而成"(《春秋繁露·为仁者天》)，"故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五藏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也"(《人副天数》)。既然人的形体与天数相符合，则人道也应与天道相适应，"以此言之，道亦以类相应也，犹其形以数相中也"(同上)。"人副天数"说为其"天人感应"说提供了理论根据。

【人欲】 宋明理学基本范畴。与"天理"相对。《礼记·乐记》有"夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是

物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也，于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事”之说。宋明理学家继承并发展了此说，大力提倡“存天理，去人欲”。参见“天理”条。

【人欲横流说】 吴稚晖关于人生的看法。这是他在1923年发表的《一个新信仰的宇宙观及人生观》一文中提出的。认为人生不过是“有两手两足用脑的动物”在演戏，“于相当之时，相当之色，足以维持我生活者，皆斟酌尽善，可取即取。就我为谦词，名曰人欲横流亦宜”。他指出人生观应包括三项内容：(甲)清风明月的吃饭人生观；(乙)神工鬼斧生小孩子的人生观；(丙)覆天载地召呼朋友的人生观。前两项合起来叫作“人欲横流的人生观”。人欲横流说打着批判“玄学”派的幌子，公开鼓吹纵欲主义，反映了剥削阶级人生观的腐朽性。

【人谋】 《易传》用语。相对“鬼谋”言。指举事之际先与众人商讨成败得失，并通过人力谋取事情的成功。《易·系辞下》：“人谋鬼谋，百姓与能。”晋韩康伯注：“人谋，况议于众以定得失也。”唐孔颖达疏：“圣人欲举事之时，先与人众谋图，以定得失。”(《周易正义》卷十二)

【人道】 中国古代哲学的重要范畴。一般指人类行为的客观规律或人应遵守的社会规范。通常与“天道”相对。《周易·说卦》：“立人之道，曰仁与义。”《礼记·丧服四制》：“恩者仁也，理者义也，节者礼也，权者知也。仁义礼知，人道具矣。”《礼记·丧服小记》：“亲亲，尊尊，长长，男女之有别，人道之大者也。”《论语·里仁》：“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣’。”是说孔子思想贯穿着一个核心内容，即“忠恕”。忠恕之道即孔子所倡导的人道原则。孔子还说：“君子学道则爱人。”(《论语·阳货》)亦指人道言。孟子还将人道理解为为人之道、成人之道。《孟子·离娄上》：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚未有能动者也”。清戴震曾总结说：“人道，人伦日用身之所行皆是也。”(《孟子字义疏证·道》)道家则主张自然无为，将天道与人道相对立，否定人道，强调尊奉天道。《老子》第七十七章：“天之道损有余而补不足，人之道则不然，损不足以奉有余。”《庄子·在宥》：“有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。”认为有为的人道是违背无为的天道的。

【人道之知】 明王廷相认识论用语。他以“天性之知”与“人道之知”对举，谓：“婴儿在胞中自能饮食，出胞时便能视听，此天性之知，神化之不容已者。自余因习而知，因悟而知，因过而知，因疑而知，皆人道之知也。”(《雅述上篇》)认为人道之知即后天获得的知识，包括“因习而知”、“因悟而知”、“因过而知”、“因疑而知”等。即是说人们关于万事万物的知识或者是由于实践经验的积习、或者由于对事理的钻研领悟、或者由于错误过失的教训、或者由于因疑惑而去探索才真正获得的，凡此种种都不是先天就有的，而是后天才有的。这种提法丰富了唯物主义知识起源论。参见“天性之知”条。

【人道有为】 东汉王充用语。是说人具有主观能动性。王充认为天道与人道不同，天道无为，一切都自然而然，“而人之行，求有为也。人道有为，故行求”(《论衡·说日》)。他在对农业生产的观察中看到，“耒耜耕耘，因春播种，人为之也”(《自然》)，肯定人改造和利用自然的活动具有目的性和主动性。但他同时指出，人只有在顺应自然规律的前提下才有所作为，人不能违反“天道”或代替“天道”。他说：“及谷人地，日夜长大，人不能为也；或为之者，败之道也。”(同上)但由于受当时科学水平所限，他对“人道有为”的解释不免带有自然命定论成分。如他指出，人们为了引水灌溉去掘井决坡，而天普降大雨时虽然毫无意识和目的却更能满足万物的生存需要，“故无为之为，大矣”(《自然》)。在社会观上，王充的“人道有为”说主张象孔墨那样积极参加社会活动，忧世济民，而不要象黄老那样恬惰无欲，避世山林。

【人演】 近代资产阶级革命派提出的口号。与“天演”相对。详见“革天”条。

【人爵】 孟子用语。与“天爵”相对。指人从社会中获得的禄位。参见“天爵”条。

【入静】 亦称“入靖”。道教修炼术语。①指在修炼中停止耳、目、口等感官活动和排除与修炼无关的思维活动，做到“神返于心”、“心不留惟”。即通过调身、调息、调心、守[illegible]、止念等使自身进入气功之状态。《道藏续编·太一金华宗旨》云：“令气和心适，然后入静。静时要得机得窍，不可坐在无事甲里。”《道藏》第二百四十二册《太上老君内日用妙经》：“禁门独坐，莫起一念，万事俱忘，存神定意，牙齿相著，眼不视物，耳不听声，一心内守，调息绵绵……灵台无物为之清，一念不起为之静。”《资治通鉴》唐僖宗光启三年胡三省注：“道家所谓入静，即禅家入定而稍异。入静者，静处一室，屏去左右，澄神静虑，无私无营，冀以接天神。”按：“入静”深者为“入定”，高度“入静”为“泰定”。《性命圭旨》谓“入定”已达到“烹炼坎中铅，配合离中汞”(“坎离相交”或曰“水火既济”)的境界。《坐忘论》谓“泰定”已达到“形如槁木，心如死灰，无感无求，寂泊之至”的境界。吕坤《呻吟语·谈道》：“三代传心要法，总之不离一静字，下手处皆是制欲，归宿处都是无欲，是则同。”②指入静场坐功。《心传秘旨》：“弟子入静场，依法坐守。”该书又有《不准入静十条》。

【入德凝道】 明清之际王夫之的哲学命题。《张子正

蒙注·至当篇》:"入德以凝道。"他以"德"与"道"为两种不同认识境界,前者指"以心循理"的认识:"以心循理,而天地民物固然之用,当然之则,各得焉,则谓之道"(《四书训义》卷八);后者指"以理御心"的认识:"以理御心,理可推而心必推"(同上)。"德者,行道而有得于心之谓。有得于心,必其有得于事理者也"(《读四书大全说》卷六)。他反对"附托于道而不知德",强调"德"的认识境界的重要:"勇于德则道凝,勇于道则道为天下病矣。"(《思问录·内篇》)

【几】 ①指事物潜微的萌芽状态。《易传·系辞下》:"知几,其神乎。……几者,动之微,吉之先见者也。"认为几这种状态在无有、静动之间,一般人很难察知,只有具备神妙智慧的"君子"才能知晓。晋韩康伯解释说:"几者,去无入有。理而无形,不可以名寻,不可以形睹者也。唯神也不疾而速,感而遂通,故能朗然玄照,鉴于未形也。……吉凶之彰,始于微兆,故为吉之先见也。"(《周易注》)唐孔颖达说:"几是离无入有,在有无之际,故曰动之微也。若事著之后,乃成为吉,此几在吉之先,豫前已见,故云吉之先见者也。"(《周易正义》)②指心理动机。北宋周敦颐说:"诚无为,几善恶。"(《通书·诚》)。南宋朱熹注:"几者,动之微,善恶之所由分也。盖动于人心之微,则天理固当发见,而人欲亦已萌乎其间矣。"(《周子全书》)③明清之际方以智把哲学叫做"通几"。指出:"以费知隐,重玄一实,是物物神神之深几也。寂感之蕴,深究其所自来,是曰通几。"(《物理小识·自序》)"通几"即深究事物运动变化的根源。

【九天】 ①古代指天之中央及四正四隅。《吕氏春秋·有始览》:中央为钧天,东方为苍天,南方为炎天,西方为颢天,北方为玄天,东北为变天,东南为阳天,西南为朱天,西北为幽天。《淮南子·天文训》与此略同。《太玄经》之九天为:一中天,二羡天,三从天,四更天,五睟天,六廓天,七减天,八沈天,九成天。②泛指高天,与"九泉"相对。《孙子·形篇》:"善攻者动于九天之上。"北宋梅尧臣注:"九天言高不可测。"一说九为阳数,九天不表示天之层次与方位。③道教名词。《犹龙传·造天地》:由真、元、始三炁化为三清,"又以三清之炁各生三炁,合成九炁而为九天",即郁单无量天、上上禅善无量寿天、梵监须延天、寂然兜术天、波罗尼蜜不骄乐天、洞玄化应声天、灵化梵辅天、高虚清明天、无想无结无爱天。《道藏·高上太霄琅书琼文玉章经》谓"此九天是始气之精,众真帝皇所治"。九天各有一天王,其外诸梵天皆属于九天王。又道教以人身为小天地,称"泥丸"为九天。《天仙心传》:"上穷九天,下极九渊。"注:"九天者,盖指头脑,泥丸是也。"

【九句因】 因明名词。是五至六世纪印度佛教唯识、因明大师陈那为审查"因"的正确与错误而列举的因对同品、异品的九种可能的关系。因三相中的同品定有性和异品遍无性,可以用九句因加以检验。分为初三、中三和后三三个部分:

初三句	同品有	异品有	(1)
		异品非有	(2)
		异品有非有	(3)
中三句	同品非有	异品有	(4)
		异品非有	(5)
		异品有非有	(6)
后三句	同品有非有	异品有	(7)
		异品非有	(8)
		异品有非有	(9)

在以上九种情况中,第二句因在全部同品中有,在全部异品中无;第八句因在一部分同品中有,在全部异品中无,都符合同品定有、异品遍无的规定,因而是正确的因。其他七句因或者违反同品定有的规定,或者违反异品遍无的规定,或者两种规定同时违反,因而是错误的因。九句因基于简单的组合法公式,具有一些数理逻辑的萌芽性质,是新因明的重要组成部分。陈那的《因明正理门论》、《集量论》、《因轮论》中有详细阐述。

【九守】 道教名词。修养的九个守则:一守和,谓"万物负阴而抱阳,冲气以为和,故贵在守和"。二守神,谓"人之耳目何能久劳而不息,人之精神何能驰骋而不乏",故须"内守而不失"。三守气,谓"精神盛而气不散,以听无不闻,以视无不见,以为无不成,患祸无由入,邪气不能袭",故当守气。四守仁,谓"上观至人之论,深道德之意,以考世俗之行"。五守简,谓"食足以充虚接气,衣足以盖形蔽寒,适情辞余,不贪多积,清目不视,静耳不听,闭口不言,委心不虑,弃聪明,反泰一,休精神,去知故,无好无憎"。六守易,谓"量腹而食,度形而衣,容身而游,适情而行",不为贫贱富贵失其性命。七守清,谓"神清意平,乃能制物之情,故用者必假于弗用也"。八守盈,谓"天之道,抑高举下,损有余,奉不足",故当卑谦、清净、辞让、虚心、无为,不行强梁之气,不为奢泰,不欲盈。九守弱,谓"持养其神,和弱其气","感而应,迫而动,不得已而用"(见《云笈七籤》卷九十一)。

【九经】 ①儒家提出的治理天下国家的九个根本原则。语出《礼记·中庸》:"凡为天下国家有九经,曰:修身也,尊贤也,亲亲也,敬大臣也,体群臣也,子庶民也,来百工也,柔远人也,怀诸侯也。""经",纺织物的纵线,引申为常道,即永恒不变的义理、法则、原则等。"九经"就是维护宗法等级制的九个根本原则。《中庸》并解释说:"修身则道立,尊贤则不惑,亲亲则诸父昆弟不怨,敬大臣则不眩,体群臣则士之报礼重,子庶民则百姓劝,来百工则财用足,柔远人则四方归之,怀诸侯则天下畏之。""九经"说把道德教育和修养问题与政治统治术揉合在一起,从个人修身开始推及家庭和社会,最终达到治理国家、平定天下的目的,这是儒家修、齐、治、

平的另一种说法。②九部儒家经典。关于九部经典的内容历代说法不同，唐以《三礼》(《周礼》、《仪礼》、《礼记》)、《三传》(《左传》、《公羊传》、《穀梁传》)连同《易》、《诗》、《书》称"九经"；宋以《易》、《书》、《诗》、《左传》、《礼记》、《周礼》、《孝经》、《论语》、《孟子》为"九经"；明以《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《礼记》、《仪礼》、《周礼》、《论语》、《孟子》为"九经"；清则以《易》、《书》、《诗》、《春秋》、《三礼》、《孝经》、《论语》、《孟子》、《四书》为"九经"。

【九品莲台】 佛教名词。又名"九品净土"、"九品净刹"、"九品安养"等。佛教净土宗认为世俗世界有一人念佛，极乐世界七宝池中就生出一朵莲花来，莲花下面还有各种座台，叫做莲台。念佛人死后经佛菩萨接引，神识宅此莲花之中。因其所修的功行深浅不同，莲花开的快慢也不同，有上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下等九品差别，故名九品莲台。此说萌于《观无量寿经》、《无量清净平等觉经》卷三及支谦所译《阿弥陀经》下对此多所发挥，肯定念佛之人死后所生之土有中边优劣之殊。《九品往生阿弥陀三摩地集陀罗尼经》说："无量寿国，在九品净识三摩地，是即诸佛境界，如来所居。三世诸佛，从是成正觉，具足三明，增长福慧。其九品境界，上品上生真色地，上品中生无垢地，上品下生离垢地。中品上生善觉地，中品中生明力地，中品下生无漏地。下品上生真觉地，下品中生贤觉地，下品下生乐门地。是名曰九品净识真如境。"这一名词又为密教的一种说法，与净土宗所谓九品有所不同。

【九思】 ①孔子所谓君子应注意思虑的九个方面。《论语·季氏》："君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。"北宋邢昺疏："此章言君子有九种之事当用心思虑使合礼义也。"(何晏《论语集解》)②多思。《抱朴子·论仙》："愿加九思，不远迷复焉。"

【九流十家】 西汉刘歆《七略·诸子略》中对先秦至汉初学术流派的分类。"十家"即儒家、道家、阴阳家、法家、名家、墨家、纵横家、杂家、农家、小说家。今《七略》已佚，班固《汉书·艺文志》存其大略，谓："诸子十家，其可观者，九家而已。""九家"即小说家除外的九家，后世或称为九流。

【九德】 ①指九种德行。《尚书·皋陶谟》："皋陶曰：'都，亦行有九德，亦言其人有德，乃言曰：载采采'。禹曰：'何?'皋陶曰：'宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义。彰厥有常，吉哉。'"②指九个道德范畴和诸种道德规范。《逸周书·常训》："九德：忠、信、敬、刚、柔、和、固、贞、顺。"又《文政》："九德：一、忠，二、慈，三、禄，四、赏，五、民之利，六、商工受资，七、祗民之死，八、无夺农，九、足民之财。"又《宝典》："九德：一、孝，二、悌，三、慈惠，四、忠恕，五、中正，六、恭逊，七、宽弘，八、温直，九、兼武。"

(乙)

【力今胜古】 近代严复用语。即致力于当代事业，以求超越古人。《论世变之亟》："尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古。"认为是否力今胜古是中国之所以贫弱、西方之所以富强的主要原因之一。他痛斥封建统治者"生今反古，则古昔而称先王"(《救亡决论》)的顽固立场，疾呼"世变日亟，一事之来，不特为祖宗所不及知，且为圣智所不及料"，如不"自运心思耳目，以为当境之应付"(同上)，"将有灭种之祸，不仅亡国而已"(《有如三保》)。严复以此为变法维新运动提供理论根据。

【力行哲学】 蒋介石集团的人生哲学和政治哲学。由蒋介石首先提出。因其极力鼓吹"力行就是革命"、"笃行才是力行"(《行的道理》)，故名。1939年蒋介石《力行哲学》一书出版，书中汇集了他在1932年5、6月间的数篇讲演。1940年《力行哲学》再版时又增补了蒋介石在1939年3月的一篇重要讲演，题为《行的道理》，又称《行的哲学》，更集中地反映了力行哲学的思想内容。1943年初蒋介石又发表《中国之命运》，书中对其早期的力行哲学思想作了进一步的阐述和发挥。他极力歪曲孙中山的"知难行易"学说，割裂知行的对立统一关系，认为"王阳明所讲的是'知行合一'，总理所讲的是'知难行易'"，"这两个哲学，就作用方面说，可说只是一个，因为统是注重在动的方面，而且统是注重在行的哲学"(《革命哲学的重要》)。因此他主张"恢复中国固有的忠孝仁爱信义和平的民族道德"，借以充实其行的哲学。蒋介石力行哲学的基本思想是：一、行是天地间自然之理，行是必然的、自发的、恒久不辍的，宇宙皆为行之范围；二、行是人生本然的天性，潜在的人性的外在表现就是行，格、致、诚、正、修、齐表示的"大学之道"是行的具体方法，行就是人生；三、行是与生俱来的"良知良能"，因此"知的本源在于人类的本性，不必外求。知识如果'无得于己'，便不能算是真知"(《中国之命运》)；四、"诚"是行的原动力，行的极致是杀身成仁、舍生取义。力行哲学出现后马克思主义者对之进行了严肃的批判。

【力牧】 即力墨，又作力黑。传为上古黄帝四辅之一。据皇甫谧《帝王世纪》云：帝梦人执千钧之弩，驱羊万群，寤而占求之，得牧于大泽，拜为将。《汉书·艺文志》道家类著录《力牧》二十二篇；又《兵书略》阴阳类著录《力牧》兵法十五篇，皆为依托，今皆佚。汉墓帛书《十六经》之《观》、《正乱》、《姓争》、《成法》、《顺道》诸篇记有力牧言行，但多假托之作。

【力的宇宙观】 四十年代出现的战国策派的本体论

思想。语出林同济的《力》一文。他认为自然与社会的本体是"力"，只有"力"才能支配一切、创造一切。"力者非他，乃一切生命的表征，一切生物的本体。力即是生，生即是力。天地间没有'无力'之生，无力便是死"(《力》)。他说，"力"是宇宙间的客观现象，不含有任何主观的伦理价值，是一种生命的"劲儿"，无所谓善，也无所谓恶，只是一种存在，一种必须的存在，有之便是生，无之则为死。他认为中国"动"字从力，一切的"生"都要"动"，一切的"动"都由于"力"。"初期的文化民族是不断地在'动'中，也就是不断地在'力的运用'、'力的表现'中。动是力的运用，就好像力是生的本体一样。生、力、动三字可说是三位一体的宇宙神秘连环"(同上)。他强调每一个"动"都是一个"战"，一个"斗"——与天时斗，与地利斗，与猛兽斗，与四邻的民族斗。在这种不断的战斗生活中最重大最可乐可歌的事情就是胜利成功，最必须最可贵的本领就是勇敢。"这种运动，在欧西文明中，四百年前早已由柯伯尼卡斯(Cope-micus)发动了。其结果所演出的宇宙观，乃恰恰是个'力的宇宙观'，与我们的'德感主义'针锋相对"(同上)。

【力命】《列子》篇名。篇中设力、命问答以宣扬命定论思想，认为世事万物都是"不知所以然者"的"命"所决定的。"死生自命也，贫穷自时也，怨夭折者，不知命者也，怨贫穷者，不知时者也，当死不惧，在穷不戚，知命安时也。"但这里的"命"也有客观必然性的含义，如强调"天道自会"、"天道自运"、"天地不能犯，圣智不能干，鬼魅不能欺"等。同时认为承认"命"并不绝对排斥人的主观努力，只是谋事在人，成事在命，谓："农赴时，商趣利，工追术，仕逐势，势使然也。然农有水旱，商有得失，工有成败，仕有遇否，命使然也。"

【力黑】见"力牧"条。

【了别】佛教名词。指认识作用，是心识的一种功能。《大乘广五蕴论》："云何识蕴？谓于所缘，了别为性。"这里的"了"为了解，"别"为分别，意即了解对象的差别性。

三　画

(一)

【三一】 ①哲学概念。"一"是"道"或"元气"；"三"是"一"的生发物或"夷、希、微"("道"或元气的三种特征)。《老子》第十四章："视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。"又第四十二章："道生一，一生二，二生三，三生万物。"②神名。《史记·封禅书》："古者天子三年壹用太牢，祠神三一：天一、地一、太一。"③道教概念。主要指三位一体。其用为三，其体则一，一此而三彼。《云笈七籤》卷四十九《三一诀》："三一者，正一而已，三处授名，故名三一。所以名三者，一此而三彼也，虽三常一，故名三一。"关于"三一"的内容其说颇多，如"虚、无、空"与"道"为"三一"；"白、黄、赤"三始气与混沌为"三一"；精、气、神"总体"与"别体"之"三一"等等。均为道教的修炼依据和观想法则。

【三才】 "才"亦作材。①指天、地、人。三才之道指天道阴阳、地道柔刚、人道仁义。《易·说卦》："立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义，兼三才而两之"。《阴符经》称天地、人、万物为三才，谓："天地，万物之盗；万物，人之盗；人，万物之盗。三盗既宜，三才既安"。②北宋邵雍称形、气、神为三才，说："神统于心，气统于肾，形统于首。形气交而神主乎其中，三才之道也"(《观物·外篇》)。

【三千世间】 略称"三千"。佛教天台宗用以说明"一念三千"基本教义的用语。《摩诃止观》卷五上："夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间，百法界即具三千种世间。此三千在一念心"。"十法界"指"六凡"(天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱)和"四圣"(声闻、缘觉、菩萨、佛)十种众生。根据"十如"实相说，诸法实相为"如"，十法界都是"如"，故每一法界即具十法界。"十界互具"结果，一法界即具百法界。一法界配以"十如"和"三种世间"(众生、国土、五阴)成三十种世间，百法界总成三千种世间。或以十界互具成百法界，十如即成千如，千如因三种世间而为三千如(即三千世间)。

【三尸】 道教名词。亦称"三彭"、"三虫"、"三姑"、"三尸神"。道教认为人体中有"三尸神"，好惑人性，并记人过，每当庚申之日向天帝汇报，令人速死，故修道者必须用术或药去掉"三尸"。详见《云笈七籤》卷八十一《论庚申存童子去玄灵诀》和卷八十二《梦三尸说》。

【三支作法】 亦称"三分作法"。因明名词。即由宗、因、喻三支(部分)组成的推理论式。将五支作法改为三支作法是新因明区别于正理学和古因明的最主要的标志。五支作法中的"结"仅是宗的复述；"合"只是把宗、因、喻之间本已存在的关系提示出来使人易于明了，但逻辑上无此必要。新因明删去合、结二支，简化了因明论式；并用九句因检查因的正确与错误，进一步明确因三相的内容与形式，使宗、因、喻之间形成必然的逻辑联系；还在喻支中区分喻体与喻依，使同喻体与异喻体之间形成换质换位的关系，克服了正理学和古因明在异喻中的缺陷。三支作法是印度逻辑史上的一大飞跃，对中国逻辑史亦有较大影响。其一般用例如下：

宗　声是无常(谓声是非永恒的)
因　所作性故(因为是造作出的)
同喻　若是所作，见是无常；如瓶等(如果是造作出的，便会看到是非永恒的；譬如瓶等)
异喻　若是常住，见非所作；如虚空等(如果是永恒的，便会看到不是造作出的；譬如虚空等)

新因明采用三支作法废除五支作法，是与它主张只有现量和比量，废除圣教量(声量)和譬喻量的立场紧密联系的。

【三元】 道教名词。①指天、地、人。②指天、地、水。《元气论》："夫混沌分后，有天、地、水三元之气，生成人伦，长养万物。"③指日、月、星。《黄庭内景经》："上睹三元如连珠。"注："三元，谓三光之元，日、月、星也。"④指化育天地万物的三气。《云笈七籤》卷七《说三元八会六书之法》："三元者，一曰混洞太无元高上玉皇之气，二曰赤混太无元无上玉虚之气，三曰冥寂玄通元无上玉虚之气。"⑤指人体中的三气。《黄庭内景经》："紫烟上下三素云。"《云笈七籤》注："三素者，紫素、白素、黄素也。常存三元妙气，上下在身，则形通神。"涵虚《黄庭经注解》："三素云乃肺、肝、脾三经之气也，脾为黄素中元君，肝为紫素左元君，肺为白素右元君。"⑥指精、气、神。《性命圭旨》元集："精、气、神谓之三元。三元合一者，丹成也。"《黄庭经讲义》："三元即元精、元气、元神。"⑦指三丹田及其神。《云笈七籤》卷五十九《延陵君

修养大略》："人有三丹田，上元、中元、下元是也。上元丹田，脑也，亦名泥丸；中元丹田，心也，亦名绛宫；下元丹田，气海也，亦名精门。三元之中，各有一神。"⑧指"三官"。即天官、地官、水官。道教以正月十五日、七月十五日、十月十五日分别为天官、地官、水官的生日，称此"三元"日为"三元节"或"三元斋"，要举行祀典。⑨指尧、舜、禹。道教亦有以尧、舜、禹为"三元"者，如广东三元宫的三元殿现在仍供俸之。⑩术数家以六十年为一甲子，以一百八十年为一周始。在一周的始中共有三个甲子；第一甲子为上元，第二甲子为中元，第三甲子为下元，合称"三元"。庾信《道士步虚词》："中和炼九气，甲子谢三元。"此外，《乐纬动声仪》又以天、人、时三气为"三元"。

【三无性】 佛教名词。法相唯识宗相对于"三自性"而提出的概念。一、依"遍计所执性"而立相无性。世俗错误地认为世界万法为实有，然而实无体相，故称"相无"。"依此初遍计所执，立相无性。由此体相毕竟非有，如空华故"（《成唯识论》卷九）。二、依"依他起性"立生无性。万法由因缘而生，如幻如化，本无实性，是为"生无"。"依次依他，立生无性。此如幻事，托众缘生，无如妄执自然性故，假说无性，非性全无"（同上）。三、依"圆成实性"立胜义无性。远离虚妄执着之我、法，显圆成实之真如实性。真如无相，故名"胜义无"。"依后圆成实性，立胜义无性。谓即胜义，由远离前遍计所执我、法性故，假说无性，非性全无"（同上）。三无性说是法相唯识宗从无的角度对世界万物进行的分析，它所否定的只是客观世界，并不否定主观精神及其认识作用。至于宗教性质的真如实性，则认为是真实存在、绝对实有的。

【三不朽】 指立德、立功、立言。《左传·襄公二十四年》："大（太）上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽。"疏云："此三者，虽经世代，当不朽腐。"清魏源增"立节"合为四不朽，认为一个有道德的人应该把立德与立功、立言、立节结合起来："立德、立功、立言、立节，谓之四不朽。自夫杂霸为功，意气为节，文词为言，而三者始不皆出于道德，而崇道德者又或不尽兼功、节、言，大道遂为天下裂。君子之言，有德之言也；君子之功，有体之用也；君子之节，仁者之勇也。故无功、节、言之德，于世为不曜之星；无德之功、节、言，于身心为无原之雨，君子皆弗取焉"（《默觚上·学篇九》）。

【三从四德】 儒家为妇女规定的三种道德关系和四种品德。"三从"指"未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子"（《仪礼·丧服·子夏传》）。"四德"指"妇德，妇言，妇容，妇功"（《周礼·天官·九嫔》）。东汉郑玄注："妇德谓贞顺，妇言谓辞令，妇容谓婉娩，妇功谓丝枲（xǐ）。"它要求妇女屈从男权，谨守所谓品德、辞令、仪态、手艺的"闺范"。三从四德是中国封建社会广大妇女的沉重精神枷锁。

【三凶】 ①秦汉时黄老学者用语。指三种招致祸乱的品行。《经法·亡论》："三凶：一曰好凶器；二曰行逆德；三曰纵心欲。此胃（谓）[三凶]"。"好凶器"即好用兵。"行逆德"即好勇好斗。《亡论》又说："一国而服（备）三凶者，祸反[自]及也"。认为一个国家如有此三凶，必然自食其恶果。②三个凶顽之人。指帝鸿氏（黄帝）不才之子驩兜，少皞氏不才之子共工，颛顼氏不才之子鲧（见《左传·文公十八年》、《史记·五帝本纪》）。

【三正】 西汉董仲舒提出的改制法则。即三代的正（正月）朔（月初一）。他认为夏正建寅，以寅月即阴历正月为正月，以平明为朔日；商正建丑，以丑月即阴历十二月为正月，以鸡鸣为朔日；周正建子，以子月即阴历十一月为正月，以夜半为朔日。后来《白虎通·三正》认为周为天正，殷为地正，夏为人正，指出："十一月之时，阳气始养根株黄泉之下，万物皆赤，赤者盛阳之气也，故周为天正，色尚赤也。十二月之时，万物始芽而白，白者阴气，故殷为地正，色尚白也。十三月之时，万物始达，孚甲而出（幼芽带种壳而出土），皆黑，人得加功，故为人正，色尚黑"。"三正"说是一种历史循环论。参见"三统"条。

【三世】 亦称"三际"、"三生"。佛教名词。是业报轮回说的理论依据之一。"世"是"迁流"的意思，指个体事物一生的存在时间。"三世"为过去（前世、前生、前际）、现在（现世、现生、中际）、未来（来世、来生、后际）的总称。《增一阿含经》卷四十八："沙门瞿昙恒说三世。云何为三？所谓过去、将来、现在。"《宝积经》卷九十四："云何过去世？若法生已灭，是名过去世。云何未来世？若法未生未起，是名未来世。云何现在世？若法生已未灭，是名现在世。"就众生来说，现在的生存为今生，前世的生存叫前生，命终之后的生存叫来生。

【三世一时】 中国佛教华严宗用语。也叫"三世同时"、"三世一念"。《华严经》描述释迦牟尼在菩提树下证悟的境界时说：尔时世尊心中，一切万有无不具现，不仅现出森罗万象，而且地狱、天堂乃至十方诸佛世界都能一时印现出来；不仅能现一切万有的现时相，而且也能现过去和未来相。中国佛教华严宗由此立法界无尽缘起，创"四法界"说。澄观说："总该万有，即是一心；然心融万有，便成四种法界"（《注华严法界观门》引）。法藏在"十玄无碍"中立"十世隔法异成门"："十世"指过去、现在和未来三世各有过去、现在、未来，合为九世；九世又相互摄入，合成一念，称为总世；前九世为别世，总、别合论，称为十世。十世区分是隔离之法（隔法），为"方便"；而同时具足显现，是隔法异成，为"究竟"。总之，在华严海印三昧的境界中相即相入，圆融无碍，于一中普现一切。受华严宗思想影响的谭嗣同主张通过修养，掌握"三世一时"的体验，以破除思想上关于

现实的一切"对待"，以达到"任逝者之逝而我不逝"的境界。

【三世六别】　近代梁启超对历史的分期。是对"公羊三世"说的发挥。他认为人类历史发展经历了"多君为政之世"、"一君为政之世"、"民为政之世"三大阶段("三世")。而每大阶段又各包含两小阶段("六别")，即多君之世含"酋长之世"、"封建及世卿之世"；一君之世含"君主之世"、"君民共主之世"；民为政之世含"有总统之世"、"无总统之世"。他说："多君者，据乱世之政也；一君者，升平世之政也；民者，太平世之政也"。强调"未及其世，不能躐之，既及其世，不能阏之"(《论君政民政相嬗之理》)。梁启超此说之目的在于论证民权之兴不可阻挡，同时也试图证明"君民共主"(君主立宪)为人类历史必经阶段，为其改良主义政治路线服务。

【三生】　见"三世"条。

【三礼】　①指祭天、祭地、祭宗庙的礼仪。《书经·舜典》："帝曰：'咨，四岳，有能典朕三礼？'"东汉马融注："三礼，天神、地祇、人鬼之礼。"东汉郑玄注："天事、地事、人事之礼也。"《隋书·礼仪志》："唐虞之时，祭天之属为天礼，祭地之属为地礼，祭宗庙之属为人礼，故《书》云命伯夷典朕三礼。"②《周礼》、《仪礼》、《礼记》三书的合称。清皮锡瑞《三礼通论》："三礼之名，起于汉末，在汉初但曰《礼》而已。汉所谓《礼》，即今十七篇之《仪礼》，其后《礼记》之名，为四十九篇之《记》所夺，乃以十七篇之《礼经》别称《仪礼》，又以《周官经》为《周礼》，合称《三礼》。"东汉郑玄兼注"三礼"，盛行于世。三礼为战国末至西汉初儒家关于伦理道德、社会政治思想的著作，其中所阐述的思想在中国封建社会影响很大。

【三玄】　魏晋玄学家以《老子》、《庄子》、《周易》统称为"三玄"。《颜氏家训·勉学》："《庄》、《老》、《周易》，总谓三玄。"产生于曹魏正始年间的魏晋玄学为寻求维持封建统治的新理论，便援道入儒，以老、庄思想融合儒家经义，因而《庄》、《老》、《周易》便成为当时知识分子的必读之书。到南朝宋时正式以此三书作为玄学的经典。

【三民主义】　①孙中山提出的中国资产阶级民主革命的理论和纲领。即民族主义、民权主义、民生主义。三民主义有新旧之分。旧三民主义形成于十九世纪末到二十世纪初。清光绪二十三年(1897)孙中山在旅欧考察时说："予以一劳永逸之计，乃采取民生主义以与民族、民权问题同时解决"(《孙文学说》)。光绪三十一年(1905)他在《〈民报〉发刊词》中正式提出三民主义，"曰民族、曰民权、曰民生"。次年他在《在东京〈民报〉创刊周年庆祝大会演说》中指出："我们革命的目的，是为众生谋幸福。因不愿少数满洲人专利，故要民族革命；不愿君主一人专利，故要政治革命；不愿少数富人专利，故要社会革命。"三民主义的提出为中国资产阶级民主主义革命奠定了理论基础。列宁在《中国的民主主义和民粹主义》一文中曾肯定："孙中山纲领的每一行都渗透了战斗的、真诚的民主主义。"但是旧三民主义没有能够提出一个明确的反帝反封建的纲领，不可能适应日益发展的革命形势的需要。在五四运动和俄国十月革命的影响下，在共产国际和中国共产党的帮助下，孙中山于1924年在《中国国民党第一次全国代表大会宣言》中重新解释了三民主义。他说，民族主义是"一则中国民族自求解放，二则中国境内各民族一律平等"；民权主义是建立"为一般平民所共有，非少数人所得而私"的国家制度；民生主义是"一曰平均地权，二曰节制资本"。毛泽东在《新民主主义论》中说，孙中山重新解释的三民主义"同共产主义在中国民主革命阶段的政纲基本上是相同的"。因此，新三民主义成为第一次国共两党合作的政治基础。从旧三民主义到新三民主义反映了孙中山思想的重大发展。但孙中山的三民主义与共产主义有着质的区别，不仅有世界观和革命彻底性上的不同，而且有发展前景的不同。②书名。近代孙中山著。1924年1—8月孙中山每周一次在广州国立高等师范学校礼堂演讲三民主义，演讲笔记经孙中山修改后于同年分三册印行，年底出版合印本。本书阐述了国民党改组后建立在"联俄、联共、扶助农工"三大政策基础上的新三民主义。版本有《万有文库》本、《新中学文库》本等。收入《孙中山选集》。

【三民主义之哲学基础】　即"孙文主义之哲学基础"。

【三百篇】　见"诗经"条。

【三达德】　见"达德"条。

【三年不窥园】　关于董仲舒专精治学的典故。《汉书·董仲舒传》说他"少治《春秋》，孝景(汉景帝)时为博士。下帷(放下帷幕)讲诵，弟子传以久次相授业(旧弟子传新弟子)，或莫见其面。盖三年不窥园，其精如此。"唐颜师古注："虽有园圃，不窥视之，言专学也。"

【三自性】　见"三性"条。

【三名】　指正名、奇名、无名。《管子·枢言》："名正则治，名倚则乱，无名则死。故先王贵名"。汉初黄老学者继承并发展了这种思想，认为"审察三名"对于巩固统治权力有重要意义。《经法·论》："三名：一曰正名，位而偃(权位稳定)；二曰倚(奇)名，法而乱(法度国乱)；三曰强主灭(臣夺君位，导致亡国)而无名。三名察则事有应矣。"又说："三名察则尽知情伪而不惑矣。有国将昌，当罪先亡。"

【三论玄义】　隋吉藏著。一卷。"三论"指三论宗所依的主要论典《中论》、《百论》、《十二门论》。本书就是对"三论"所阐述的性空观念的发挥。全书分"通序大归"和"别释众品"二门，驳斥外道以及大小乘佛教的各种

“迷执”，宣扬三论宗“诸法性空”和非有非无的“中道”实相思想，即所谓“破邪显正”。认为“外道不达二空，横存人法。毗昙已得无我，而执法有性。跋摩具辨二空，而照犹未尽。大乘乃言究竟，但封执成迷。”而三论则各具“破邪”、“显正”、“言教”三义，同显“不二实相”。但三论亦有侧重，“《中论》明所显之理，《百论》破于邪执，《十二门论》名为言教”。指出“诸法实相，言忘虑绝，未曾真俗”，“因缘假有，目之为俗。然假有不可言其定有，假有不可言其定无，此之假有，远离二边”，“俗有既尔，真无亦尔。假无不可定无，假无不可定有，远离二边”。这便是三论所显的不二“中道”。

【三论宗】 中国佛教宗派。因其以龙树《中论》、《十二门论》和提婆《百论》为依据，故名。后秦鸠摩罗什译此三论，其后研习者群起，争相阐述“诸法性空”思想，著名的有僧肇、僧朗、僧诠、法朗等。隋吉藏集其大成，著有《三论玄义》、《大乘玄论》、《二谛义》及“三论”疏等，为该宗实际开创者。该宗的基本理论是诸法性空的中道实相论，认为世界万物皆由因缘和合而成，即“缘起”；离此即无事物独立之实体，即“性空”。一切事物乃缘起和性空的统一，故提出“真俗二谛”和“八不中道”说。认为因缘和合所生事物虚幻不实，空无实体（“自性”），是为“真谛”；但在世俗之人看来它们是真实的存在，是为“俗谛”。真、俗二谛又是“二而不二”，二者不可偏废，正确认识世界的真实面貌（“实相”）应取“中道”观，即将二谛联系起来，观察到万物“虽空而宛然假，虽假而宛然空”。“中道”可用“不生不灭，不常不断，不一不异，不来不出”这“八不”加以说明，名“八不中道”。判教方面提出二藏三法轮说。二藏即声闻藏、菩萨藏；三法轮即根本法轮、枝末法轮、摄末归本法轮。谓本宗教义属于大乘菩萨藏，并认为大小乘均属佛说，最后三乘同归一乘。该宗流行时间不长，入唐以后即逐渐衰微。但学术界有认为它仍应归于佛教学派，并未具备构成宗派的全部条件。唐武德八年(625)朝鲜僧人慧灌将此宗学说传入日本。此后其弟子日本僧人智藏、道慈等人入唐受“三论”学说，回国传布，形成元兴寺、大安寺两个流派。

【三阶教】 隋唐佛教派别。因将全部佛教按时、处、人分为三阶，故名；亦称“普法宗”。隋代信行创立，以所著《三阶佛法》、《对根起行杂录》等为主要依据。其教义是：以第一阶为正法时期，“处”是一乘佛国（“净土莲华藏世界”），只有诸佛菩萨（三十种“贤”位菩萨和十种“圣”位菩萨），修持的是大乘一乘佛法；第二阶为像法时期，“处”是“五浊诸恶世界”，“人”是凡圣混杂，流行大小乘（三乘）佛法；第三阶为末法时期，“处”也是“五浊诸恶世界”，但“人”都是“邪解邪行”，当信奉“三阶教”，普信“一切佛乘及三乘法”，普学“一切普真普正佛法”。认为当时已进入末法时期，处于秽土的劣根人若修上法则不合时宜，所以必须“对根起行”，应信奉三阶普法教义，普法是末法众生唯一获救的法门。据载该派强调苦行忍辱，头陀乞食，日止一餐；以《法华经》中常不轻菩萨为榜样，路遇男女，一概礼拜，谓之普敬；死后实行林葬，尸体供鸟兽食，谓之以身布施。又经营“无尽藏”，劝信徒施舍钱物，由寺院库藏，用于修缮、布施、借贷等。信行弟子有本济、僧邕、慧如、慧了等，在长安建有化度、慧日、光明、慈门、弘善五寺，曾盛行一时。隋开皇二十年(600)文帝明令禁止，但直至唐时仍广为流传。唐武则天圣历二年(699)和玄宗开元十三年(725)又先后重申禁令，至宋代方寂灭不闻。

【三坛说】 蒙古族喇嘛教关于宇宙生成的一种观念。源于有关佛经的宇宙生成论（《阿毗达磨俱舍论》）。蒙古族萨囊彻辰在《蒙古源流》中比较系统地阐述了“三坛说”：“自定一切所依之外相世界，生成凡依存之内部生灵，此二者中，首言其定外相世界之事，则用三坛而定焉。其所谓三坛者，乃肇造之风坛，涌波之水坛，所依存之土坛是也”（卷一）。三坛之中首先是风坛的产生，其源于虚空，“太古之世，由虚空之十万，狂风大作，往来相冲，形成无可遮蔽之碧色物，其名曰珠格伦。于是风坛定矣”。水坛的产生“则由先时之风，冲击生成大云。其名曰：额尔德尼·因·超客察。由是雨水永注，形成无边之大海。名曰忽济尔图·达赉。于是水坛定矣”。最后是土坛，“水上生微尘，凝如乳上之脂，其名曰阿勒坦·济如克图。由此各分为七七之份，而细尘自增如兔，如羊，如牛毛中，及如日光中所见之虮、虱，如油麦籽。七麦籽为一寸，二十四寸为一肘，四肘为一庹，五百庹为一海螺声闻之地，八海螺声闻之地为一里。如是以多里量其宽厚之存在，其名曰大自在金世界，即土坛是也”。在此基础上进一步形成“崇峻之须弥山，七金山，七大海，四大部洲，八小部洲，共十二洲，皆一时定矣”（卷一）。

【三报论】 中国早期佛教阐述三世因果报应论的文章。东晋释慧远作。主张不同的业有不同的报应。“业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。”现报就是今生作业，今生受报，“善恶始于此身，即此身受”。生报是今生作业，下世受报，“生报者，来生便受”。后报是今生作业，“或经二生三生，百生千生，然后乃受”。认为受报必通过心，“心无定司，感事而应；应有迟速，故报有先后”。报应是人随遇而生的应对，“对有强弱，故轻重不同”。人分九品，“非其现报之所摄”，而是前生所作善恶的报应，“夫善恶之兴，由其有渐，渐以之极，则有九品之论”。有人“积善而殃集”，有人“凶邪而致庆”，皆因“现业未就，而前行始应”，这是必然规律。因果报应论是印度佛教三世轮回说与中国传统的善恶报应观相结合的产物。文载《弘明集》卷五。

【三材】 即“三才”。

【三极】 即天、地、人三才。《易·系辞上》:"六爻之动,三极之道也"。唐孔颖达疏:"六爻递相推动而生变化,是天地人三才至极之道"。唐陆德明《周易音义》:"三极,陆(绩)云'极,至也',马(融)云'三统也',郑(玄)、韩(康伯)云'三才也',王肃云'阴阳、刚柔、仁义为三极'"(《经典释文》)。

【三时学会】 中国近现代研究佛教法相唯识学的学术团体。1927年由"法相研究会"改名成立于北京,推韩德清(清净)为学会会长。"三时"指法相唯识宗判释迦一代教法为"有、空、中道"之三时。该团体的宗旨是阐扬印度佛学和佛教的真实教义,讲习、研究、译述并刻印佛典。学会盛时大约有会员60人。每周向学员讲学,间或到各大学公开讲演,出版典籍以法相唯识学为主。1956年后停止活动。

【三言】 《庄子》文学语言的三种表现形式。即寓言、重言、卮言。《庄子·寓言》:"寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。"寓言即寄托寓意的言论,通过虚构的人物、故事、神话甚至禽言兽语寄寓自己的情思。这部分言论占全书的十分之九。重言即借重先贤往圣的言论加强自己思想的份量,正如"亲父不为其子媒。亲父誉之,不若非其父者也"。这部分言论占全书的十分之七。"卮"即酒器,卮器满了自然向外流溢。《庄子》用卮言来形容其言论是感情的自然流露,不是着意而发的。"三言"不是截然分开的,而是重叠交互使用,甚至每一篇、每一章中三言都有,或者既是寓言,又是重言,又是卮言。

【三即一,一即三】 明清之际方以智的哲学论断。方以智以"∴"(读伊)这一模式来表述事物普遍存在着的内在逻辑结构,"三即一,一即三"就是他用来阐述这一模式的理论概括。他说:"交以虚实、轮续前后,而通虚实前后者,曰贯。贯难状,而言其几。暗随明泯,暗偶明奇,究竟统在泯、随中,泯在随中。三即一,一即三;非三非一,恒三恒一。"(《东西均·三征》)这里所讲的"统"就是指"∴"的上一点,称之为"绝待";"随"与"泯"指"∴"下面左右二点,称之为"对待"。"对待"乃"绝待"所分,这叫做"大一分为大二"(《易余·三冒五衍》)。"一而二"之后"无对待在对待中"(《东西均·反因》),"一"便成了二端之"参"。成为"二"之"参"的"一"不同于混然不分的"一",故以"三"名之。他说:"不立三者,无以明生二贯二之一"(《易余·三冒五衍》)。归根结蒂"三"与"一"本质上是一致的,所以说"三即一,一即三"。

【三陆子之学】 南宋陆九渊、陆九龄、陆九韶三人之学说思想。宋明理学中"心学"一派的创始人陆九渊有兄长五人。其五兄陆九龄为学主张于日用中发明本心,亦为当时之硕儒,时人称陆九渊、陆九龄为"江西二陆",以比北宋河南二程。其四兄陆九韶亦与学者讲学,倡学当以日用为切要,时人又或并称为"江西三陆"。参见"陆九韶"、"陆九龄"、"陆九渊"条。

【三纲】 西汉董仲舒所提倡的社会伦理规范。《白虎通义》明确地解释为"君为臣纲(主导),父为子纲,夫为妻纲"(《三纲六纪》)。董仲舒用自然之道作类比论证说:"天为君而覆露之,地为臣而持载之;阳为夫而生之,阴为妇而助之;春为父而生之,夏为子而养之;秋为死而棺之,冬为痛而丧之。王道之三纲,可求于天"(《春秋繁露·基义》)。三纲说在当时有维护封建一统的作用,但它所提倡的政权、族权、神权、夫权成为束缚中国人民的四大绳索,其消极影响甚深。参见"三纲五常"条。

【三纲五常】 西汉董仲舒提出的社会伦理和道德规范。"三纲"依《白虎通·三纲六纪》解释即"君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲"。董仲舒认为三纲是天意决定的,君臣、父子、夫妇相当于天的阴阳;"君为阳,臣为阴;父为阳,子为阴;夫为阳,妻为阴"(《春秋繁露·基义》)。由于天贵阳而贱阴,阴在阳生物的过程中只处于辅助地位,"不得专起"、"不得分功",所以臣、子、妇应服从君、父、夫,以君、父、夫为纲。"五常"即仁、义、礼、智、信。董仲舒说:"夫仁谊礼知信五常之道,王者所当修饬也"(《汉书·董仲舒传》)。"仁"是爱人,"义"是正我。他说:"仁之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人。我不自正,虽能正人,弗与为义;人不被爱,虽厚自爱,不予为仁"(《仁义法》)。"礼"可节制欲望,"体情而防乱",是志与节、质与文的统一,而重点在志与质。指出:"礼之所重在其志。志敬而节具,则君子予之知礼"。"志为质,物谓文。……质文两备,然后其礼成。……俱不能备而偏行之,宁有质而无文"(《玉杯》)。"智"是"先言而后当"。他说:"仁而不知,则爱而不别也;知而不仁,则知而不为也。故仁者所以爱人类也,智者所以除其害也"(《必仁且智》)。"信"是诚实不欺,"竭愚写情,不饰其过"(《天地之行》)。董仲舒认为五常之道也是天决定的。因为天"任阳不任阴,好德不好刑"(《阴阳位》),故"天,仁也"(《王道通三》);而"寒暑之必当其时乃发"(《天辨在人》),则表现了天的义;"圣者象天所为为制度"(《度制》)便是礼;天有"度数",故人有"计虑"之智;地对天"著其情,所以为信也"(《天地之行》)。三纲五常是巩固封建统治的有力武器,成为中国封建社会不可动摇的法规,其历史影响是极其深远的。

【三纲六纪】 《白虎通义》所阐明的社会伦理观。其《三纲六纪》言:"三纲者何谓也?谓君臣、父子、夫妇也。六纪者,谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故《含文嘉》曰:'君为臣纲(主导),父为子纲,夫为妻纲。'又曰:'敬诸父兄,六纪道行(陈立:《乐记》疏引《礼纬》"六纪道行"作"诸父有善"),诸舅有义,族人有序,昆弟有礼,师长有尊,朋友有旧。'何谓纲纪?纲者张也,纪者理也。大者为纲,小者为纪,所以张理上下,整齐人道也。"

【三纲领八条目】 儒家经典《大学》概括总结先秦儒家道德修养理论而提出的关于道德修养的基本原则、途径和方法。"三纲领"即明明德、亲民、止于至善。这是"大学之道"的总纲，是所谓大人君子即统治者进行道德修养的方向和目标。"明明德"指发扬美好光明的德行；"亲民"即新民，用美好的道德去教化百姓；"止于至善"就是通过道德教育和道德修养以达到理想的道德境界。"八条目"即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。这是有关道德修养的具体途径和方法。"格物"、"致知"指观察、探究事物的道理，以获得道德的知识。"诚意"就是诚实不欺、表里如一，"所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色"。"正心"就是排除一切情欲，"身有所忿懥，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正"。"修身"指个人的道德品质修为，是"大学之道"的中心，"自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本"。"齐家"、"治国"、"平天下"是修身的延伸和扩大，意谓人如果做好了自身的修养就能处理好家族内部的关系，进而能治理好国家、平定天下，这就是所谓"一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让"，"其为父子兄弟足法，而后民法之也"。三纲领八条目反映了儒家以封建家族的血缘关系为基础的社会伦理道德思想，对后世影响很大。

【三松堂全集】 冯友兰著作合集。由涂又光编选，分为十四卷，约五百万字。河南人民出版社出版。迄今已出五卷。第一卷包括《三松堂自序》、《人生哲学》、《一种人生观》，出版于1985年9月；第四卷包括《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》，出版于1986年8月；第五卷包括《新原道》、《新知言》、《南渡集》，出版于1986年9月。本书将收入冯友兰解放前至今在哲学史研究、哲学创作等方面的著作，能较全面地反映作者在不同历史时期的思想情况。

【三表】 墨子用以判断言论是非真伪的三项标准，即"三法"。《墨子·非命上》："言必有三表"。"表"即标准、准则。墨翟规定"三表"的内容是：第一、"上本之于古者圣王之事"（《墨子·非命上》），即以前人的历史经验作为依据；第二、"下原察百姓耳目之实"（同上），即根据广大群众的亲身经验；第三、"废（发）以为刑政，观其中国家百姓人民之利"（同上），即通过实际施行看它是否符合国家和人民的利益。墨子这种根据前人的间接经验、群众的直接经验和实际运用的效果来判断认识是非真假的"三表"，是一种朴素的唯物主义经验论的真理观。但这种理论是以经验作为立论根据的，划不清感觉经验和客观真理的界限，因之它不能作为科学的判断是非真伪的标准。墨子本人就运用这种"三表"法既论证了"命"的不存在，又论证了鬼的存在。

【三事】 《左传·文公七年》："正德、利用、厚生，谓之三事。"《尚书·大禹谟》蔡沈注："正德者，父慈、子孝、兄友、弟恭、夫义、妇听，所以正民之德也；利用者，工作什器，商通货财之类，所以利民之用也；厚生者，衣帛食肉，不饥不寒之类，所以厚民之生也。"

【三易】 《连山》、《归藏》、《周易》三种筮书的合称。《周礼·春官·太卜》："掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。"

【三易洞玑】 晚明黄道周撰。十六卷。成书于崇祯二年（1629）。"三易"指伏羲之《易》、文王之《易》、孔子之《易》。"玑"即玑衡，古人测天之仪器。所谓"洞玑"乃以为以《易》测天，毫忽不爽。黄氏二十五岁始研《周易》，二十六岁后日重验算观测，"昼测布算，夜测分野"（《漳浦黄先生年谱》），积十余年之力而成是书。他说："天、地、人之象数，皆具于物。布而为历，次而为律，统而为《易》。去其图书，别其虚实，以为《春秋》、《诗》。又以孟子所言千岁之日，至五百兴王为七十二相承之律，故是书之作，意欲网罗古今，囊括三才，尽入其中。"（转引自《四库全书总目》卷一〇八）是书一方面吸取《周易》的朴素自然观，另一方面又含有大量荒诞迷信之说。有清刻本。

【三物】 《墨辩》用语。即"故"、"理"、"类"。《墨子·大取》："三物必具，然后辞足以生。""夫辞以故生，以理长，以类行者也。立辞而不明于其所生，妄也。今人非道无所行，虽有强股肱而不明于道，其困也，可立而待也。夫辞以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣。"关于"故"、"理"、"类"的逻辑意义有不同看法。一说"三物"为《墨辩》逻辑的基本概念或范畴，"故"指立论的逻辑根据，相当于论据；"理"指立论依据的准则、规律；"类"指事物间的类同与类异关系，是故与理的基础。一说"三物"是《墨辩》逻辑推论的三个基本成份（前提），并由此形成《墨辩》推论的基本形式——"三物论式"。《墨辩》中的"故"、"理"、"类"范畴是对前期墨家类、故、法说的继承和发展，更集中地突出了它们在论证中的地位与作用。

【三知三行】 儒家伦理思想。《礼记·中庸》："或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之（心中安然地去做），或利而行之（为了利才去做），或勉强而行之（勉力自强地去做），及其成功，一也。"这是指对"五达道"、"三达德"的知和行，认为人的才质有高下（三知），做事的动机和能力有不同（三行），但只要遵循五达道、三达德去做却都可以获得成功。"三知"之说本于孔子"生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣"（《论语·季氏》）之说。参见"达道"、"达德"条。

【三性】 佛教名词。亦名"三自性"、"三自相"、"三相"等。法相唯识宗宗教世界观的重要观念。即一、"遍计所执性"。遍者周遍，计者计度，于一切法周遍计度，故名遍计。《显扬圣教论》卷六："遍计所执自性者，谓依

名言，假立自性”。法相宗认为世界万法都是唯识变现，但凡夫妄执认为实有，故这是一种虚妄分别(错误的认识)。二、“依他起性”。“他”指各种因缘，诸法皆依托众缘而起，故名依他起。唯识宗以阿赖耶识种子为因缘，由阿赖耶识引起的其他种种心识活动为助缘，认为世界一切心物现象都是依托这些众缘而起。三、“圆成实性”。依于依他起性，远离遍计执之虚妄，认识我、法二空，显现真如实性。真如实性无所不遍(圆)、不生不灭(成)、性非虚妄(实)，故名圆成实性。三性中依他起性是中心。如懂得依他起性为假有，排除以客观为实有的虚妄认识，远离遍计执，显我法二空之真如实相，是为圆成实。又遍计执是一种虚妄的实在，依他起是一种相对的实在，圆成实则是一种绝对的实在。中国佛教其他宗派也有沿用“三性”说的，但各有所发挥。

【三性一际】 佛教华严宗的教义之一。与“因门六义”会通共同构成“法界缘起”的基本原理。《摄大乘论·所知相品》提出，事物的性质以及人们对事物性质的看法都有三性：遍计所执性、依他起性和圆成实性。华严宗人认为，从本末两方面观察，三性是互相交彻、没有差异的，故名。法藏在《华严一乘教义分齐章》卷四中说：“‘真’(圆成实)中二义者，一不变义，二随缘义；‘依他’二义者，一似有义，二无性义；‘所执’中二义者，一情有义，二理无义。”这是由“不变”、“无性”和“理无”三义的同一立“本三性”的无异义。又由“随缘”、“似有”和“情有”的同一立“末三性”的无异义。本三性是表示一切事物和现象就是真如本体，末三性是表示真如本体就是一切事物和现象。本三性和末三性都统摄了三性，也是相即一体的。法藏宣传三性六义，举一全收，性无障碍，三性同一，三性一际。法相唯识宗认为，圆成实性只有不变义，没有随缘义。法藏则强调圆成实性不仅是不变的，也是随缘的。他以明镜喻真如(圆成实性)的特性和作用，说因镜体明净，不变不动，故能现于物像。又因现于物像，故能显镜体的明净不动。真如也是如此，因它的体不变不动，故能随缘生起种种现象，又以生起种种现象，反显真如体性清净，不变不动。华严宗人认为，三性六义，各各相对，又互不相碍。万物的相对性就来自三性六义，每一性的相对原理，正是缘起说的理论前提。

【三法】 即“三表”。

【三法印】 佛教名词。简称“三印”。“印”有楷定、印鉴之意。“三法印”指“诸行无常”、“诸法无我”、“涅槃寂静”。此三者为佛教的基本原则，是用来鉴别佛典真伪、佛法真假的标准。“诸行无常”是就有为法而言，说明世界万有变化无常。“诸法无我”是就有为无为诸法而言，说明一切现象皆由因缘和合而成。“诸法因缘生，缘尽法亦灭”(《大品》第一卷，第二三品)，没有独立的实体。“涅槃寂静”是就涅槃法而言，指超脱生死轮回，以无为寂静的涅槃境界为归宿。《杂阿含经》卷十：“一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭”。《大智度论》卷二十二：“佛法印有三种：一者，一切有为法，念念生灭皆无常；二者，一切法无我；三者，寂灭涅槃”。也有说此“三法印”为印证小乘经典者，大乘经则以“诸法实相”印之。《大乘玄义》卷八：“释论云，诸小乘经，若有无常无我涅槃三印，即是佛说，修之得道；无三法印即是魔说。大乘经但有一法印，谓诸法实相，名了义经，能得大道；若无实相印，即是魔说”。“三法印”再加上“一切诸行苦”即为“四法印”或“四本末”。若再加上“一切法空”，则为“五法印”。《维摩经》卷上《弟子品》：“佛为诸比丘略说法要，……谓无常义、苦义、空义、无我义、寂灭义”。此“五法印”包摄了大小乘。

【三宝】 ①老子哲学用语。《老子》第六十七章：“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”②古代政治哲学用语。有二说：《孟子·尽心》言：“诸侯之宝三：土地、人民、政事”；《六韬·六守》言：“大农、大工、大商，是谓三宝。”③道教用语。以元精、元气、元神为内三宝，耳、目、口为外三宝。《周易参同契》卷中：“耳目口三宝，固塞勿发扬。”又以三丹田为三宝。《黄庭内景经》：“三田之中精气微。”务成子注引《道机经》：“天有三光日月星，人有三宝三丹田。”三丹田又称三元。《周易参同契》卷下：“含养精神，通德三元。”俞琰注：“三元，上中下之三田也。”又道教徒以道、经、师为三宝。《道教义枢》卷一：“一者道宝，二者太上经宝，三者大法师宝。”④佛教以佛、法、僧为三宝。佛指大觉之人，法指佛所说教法、教义和经典，僧指依佛教法而修业的僧团僧众。《观无量寿经》：“恭敬三宝，奉事师长。”

【三学】 佛教用语。包括戒学、定学和慧学，是佛教修行方法的总称。“戒”即戒律，用以止恶，防禁身、口、意所作之恶业；“定”即禅定，用以息虑澄心，集中思想，观悟佛理；“慧”即智慧，用以断灭妄惑，证悟佛理，达到解脱。修戒可以灭贪心，修定可以灭嗔心，修慧可以灭痴心。戒、定、慧“三学”包括三十七道品，分别体现在经、律、论“三藏”的诠释中，它概括了佛教的全部内容。三者的关系是依“戒”而资“定”，依“定”而发“慧”，依“慧”而证理断惑。《出三藏记集经序》卷十一载道安《比丘大戒序》：“世尊立教法有三焉：一者戒律也，二者禅定也，三者智慧也。斯三者，至道之由户，泥洹之关要也。戒者断三恶之干将也，禅者绝分散之利器也，慧者齐药病之妙医也。”

【三要素论】 蒙古族医学哲学中关于生命构成的理论。指“赫依”(气和空间)、“希日”(火)、“巴达干”(水和土)。三要素论是“塔本玛哈卜迪说”(五行说)——空间、气、火、水、土的归纳和总结。蒙医认为“赫依”、“希日”、“巴达干”三个要素相依赖、相谐合而构成了生命世界。《四部医典》理论部载：“父之无邪无疾之公性生

殖细胞(精子)和母性生殖细胞(卵子)中蕴含着五行,赫依、希日、巴达干,进而在子宫内结合,形成胚胎。此般情形犹如火磁镰经磨擦燧火"。蒙医以三要素论来解释生命发生、发展、演变的过程,并以三要素的平衡来分析和解释人的病理原因。

【三昧】 佛教名词。梵文音译,亦译"三摩地"、"三摩提"。意译为"定"、"正受"、"等持"等。佛教的重要修行方法之一。指止息杂虑,心专注于一境,正受所观之法,保持不昏沉、不散乱的精神状态。佛教以此作为取得确定之认识、作出确定之判断的心理条件。《大智度论》卷五:"善心一处住不动,是名三昧"。《大乘义章》卷九:"心体寂静,离于邪乱,故曰三昧"。《探玄记》卷三:"三昧此云等持。离沈浮,故定慧等,故名等也;心不散,故住一境,故名持也"。《法华玄赞》卷二:"梵云三摩地,此云等持。平等持心而至于境,即是定也。云三昧者讹也。"大小乘中"三昧"种类繁多,有所谓"三三昧"、"四种三昧"、"五种三昧"、"百八三昧"等。大致分为两类:一谓"生得",即人们与生俱有的一种精神功能;一谓"修得",指专为获得佛教智慧或功德、神通而修习所生者,亦即作为"三学"之一的"定学"或"六度"中的"定波罗蜜"。

【三畏】 孔子用语。《论语·季氏》:"君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言"。"天命"是冥冥中操纵一切的主宰者的意志、命令。孔子是相信天命的,他认为天和地上的人君一样能赏善罚恶,能决定社会的治乱、文化的兴衰。"大人"即周天子及各国的诸侯。"圣人之言"是指文王、周公传下来的典籍训诰。孔子认为作为君子必须对于"天命"、"大人"、"圣人之言"十分敬畏,不敢抗拒。

【三界】 ①佛教对世俗世界的划分,即欲界、色界、无色界。这是有情众生存在的三种境界。"欲界"指深受各种欲望支配、熬煎的生物所居之处,其间分为"天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱"等六道。"色界"指粗俗欲望已经断绝的地方,只是其中的居住者仍然具有形状和身体,有所居的宫殿、国土,即有"色",其在欲界六天之上,又分为十七层。"无色界"指既无欲望又无形体的生存者居住的地方,这里没有宫室居住及自然国土等,已经断绝了任何物质性("色")的东西,故名"无色界",它没有固定的方所,在色界之上。上述"三界"系佛教以因果报应论为主导,吸收和利用古印度的天文地理和神话传统并配之以禅定修行,加以推演勾画出来的。剔除其宗教信仰色彩,它反映了佛教关于宇宙构成的观点。②一些宗教或民族对宇宙构成的设想和构思。此种构思大都与神话幻想联系在一起,认为世界(宇宙)分为上、中、下三个层次(三界)。一般认为上层为"天堂",中层为"人间",下层为"地狱"。

【三界唯心】 大乘佛教唯心主义世界观的重要命题。"三界"指欲界、色界、无色界。认为世界乃至宇宙间一切事物现象均由心造,心为万物本体,离心别无他物。据《华严经·十地品》说,菩萨修行到第六地时就以般若智慧观察宇宙人生,得出"三界所有,唯是一心"的结论。但佛教内部对此"心"有种种不同解释,有的认为"心"即"真如"、"如来藏"(如华严宗),有的则认为此"心"是"阿赖耶识"(如法相宗)等等。

【三科】 佛教对宇宙万物的分类和概括。"科"为门的意思,"三科"即三门,指"蕴"(五蕴)、"处"(十二处)、"界"(十八界)。"五蕴"指构成人和万物的五种类别,即色、受、想、行、识。它有广狭二义,广义指一切因缘和合的事物,包括物质世界(色蕴)和精神世界(受、想、行、识四蕴)。狭义即指现实的人。小乘佛教大都从狭义说五蕴,认为"人"只不过是五蕴的和合,借以确立"人无我"说。"十二处"分两类,一是内六处——眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处,即所谓"六根";二是外六处——色处、声处、香处、味处、触处、法处,即所谓"六境"。六根与六境相对应,合为十二处。六根与六境相交而生"六识",故称"处",谓相会之处。十二处又称"十二入",谓六根与六境相涉而入。佛教用"十二处"来分析宇宙万物,归纳起来不外"色"、"心"两类。"十八界"指六根与六境再加上相应的"六识"(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识),即成十八界。"界"有种类、界限、因素等义。佛教认为十八界摄尽宇宙的一切现象,是为宇宙万有的总分类。这种分类以人的认识为中心,构成"境"、"识"两个方面。佛教"三科"说的目的在于根据"有情"的根机破"我执",立"无我"。《俱舍论》卷一说:"所化有情有三品,故世尊为说蕴等三门。传说有情愚有三种:或愚心所总执为我,或愚色,或愚色心。根亦有三,谓利、中、钝。乐亦三种,谓乐、略、中。如其次第,世尊为说蕴、处、界。"

【三皈依】 佛教名词。梵文意译。亦译"三皈戒"、"三归依",简称"三皈"、"三归",亦作"皈依"、"归依"。为佛教信仰者的入教仪式,取反染成净之意。佛教徒在入教前必须先于师前受"三皈依",即皈依佛、皈依法、皈依僧,表示对佛、法、僧三宝的归顺依附。《大乘义章》卷十:"归依不同,随境说三,所谓归佛、归法、归僧。依佛为师,故曰归佛;凭法为药,故称归法;依僧为友,故名归僧。""三皈戒"有两种:一为翻邪三皈,另一为重受三皈。翻从来之邪信而初入佛道受三皈者,谓之翻邪三皈;每受五戒、八戒、十戒、具足戒等之前,先受三皈者,谓之重受三皈。《释氏要览》上曰:"五分律云,佛於鹿苑度五俱邻,人间已有六罗汉,故次为耶舍父母最先授三皈依也。"

【三语掾】 魏晋玄学典故。据《晋书·阮瞻传》载:阮瞻"见司徒王戎。戎问曰:'圣人贵名教,老庄明自然,其旨同异?'瞻曰:'将无同'"。又《世说新语·文学》载:

"阮宣子(修)有令闻，太尉王夷甫见而问曰：'老庄与圣教同异？'对曰：'将无同'。太尉善其言，辟之为掾，世谓'三语掾'"。"三语"指"将无同"，是当时玄学家对圣人(孔子)"贵名教"与老庄"明自然"二者关系的一般见解。这里"将无"一词与"得无"同，即现在所谓"莫非"之意，乃商榷辞。"将无同"就是"大概同吧"。玄学家们一般都崇拜老庄，然而又认为老庄与孔子的思想基本相同，这反映了魏晋玄学儒道兼综的致思趋向。同时，"将无"又表达了不十分肯定的语气，因为孔子与老庄二者毕竟有不同之处。由于阮修"将无同"的回答得到王夷甫(王衍)的赞扬而被"辟之为掾"(即被征为官)，故谓之"三语掾"。

【三洞四辅】 道教经书分类的根据和总称。"三洞"即"洞真部"、"洞玄部"、"洞神部"。"三洞"之说始于南朝宋陆修静撰的《三洞经书目录》。"洞"意为"通"。《云笈七签》卷六引《本际经》云："洞真者，灵秘不杂，故得名真；洞玄者，生天立地，功用不滞，故得名玄；洞神者，召制鬼神，其功不测，故得名神。此三法皆能通凡入圣，同契大道，故得名洞也"。"三洞"又称上、中、下三乘，每"洞"之下各有十二部(类)。"四辅"即"太清部"、"太平部"、"太玄部"、"正一部"。"四辅"之说始于孟法师(疑为南朝时人)的《玉纬七部目录》。"辅"有扶赞之意。即"太清"辅"洞神"，以"太一"为宗；"太平"辅"洞玄"，以"三一"为宗；"太玄"辅"洞真"，以"重玄"为宗；"正一"总辅以上六部，以"真一"为宗。"三洞"、"四辅"合称"七部"，实为《道藏》分类的一级类目。

【三统】 西汉董仲舒提出的三代改制法则。他说："三正以黑统初。正日月朔于营室，斗建寅。天统气始通化物，物见萌达，其色黑，故朝正服黑。……正白统奈何？曰：正白统者，历正日月朔于虚，斗建丑。天统气始蜕化物，物始芽，其色白，故朝正服白"。"故汤受命而王，应天变夏作殷号，时正白统。……文王受命而王，应天变殷作周号，时正赤统"(见《春秋繁露·三代改制质文》)。"三正"即夏商周三代的正朔，正是正月，朔是月初一。夏代的正月初一日月俱入"营室"(二十八宿之一)，北斗星柄指寅位，故夏以寅月即阴历一月为正月，又以平明(天刚亮)为朔。殷代的正月初一日月俱入"虚"，斗柄指丑，以丑月即阴历十二月为正月，以鸡鸣为朔。周代的正月初一日月俱入"牵牛"，斗柄指子，以子月即阴历十一月为正月，以夜半为朔。所谓"三统"就是三代(夏、商、周)以相应于其"三正"的三种颜色为标志的改制法则，即夏为黑统，殷为白统，周为赤统。后来人们又以相应于其正朔的抽象意义命名三代的改制法则，称为天地人三统。董仲舒认为在改朝换代的过程中，三统依次循环往复，以示新王受命于天。这是一种形而上学的历史循环论。

【三统开出说】 现代新儒家牟宗三提出的有关儒学现代化的主张。"三统"指道统、学统、政统。牟宗三认为，中国传统儒家思想有道统而无学统和政统，儒学第三期发展的使命即在于在发扬儒家道统的前提下开出学统和政统，亦即在坚持儒家内圣之学的前提下实现科学发展和民主建国，此即所谓"三统开出"。他说："一、道统之肯定，此即肯定道德宗教之价值，护住孔孟所开辟之人生宇宙之本源。二、学统之开出，此即转出'知性主体'以融纳希腊传统，开出学术之独立性。三、政统之继续，此即认识政体之发展而肯定民主政治为必然"(《道德的理想主义》"序")。"三统开出"可以看作是现代新儒家"由内圣开出新外王"的思想纲领的另一种表述。

【三破论】 南朝齐末道教徒假托张融之名而作的批评佛教的文章。全文已佚，部分散见于梁刘勰的《灭惑论》和僧顺的《释三破论》(皆载于《弘明集》卷八)。其主要内容是说佛教"入国而破国"、"入家而破家"、"入身而破身"，故称"三破"。所谓佛教"入国而破国"者谓佛教妄伪，耗财苦民，使国空民穷不助国，生人减损等等；"入家而破家"者指佛教使人出家为僧，"遗弃二亲，孝道顿绝"；"入身而破身者"指佛教剃发、绝种、亡体、不孝等。文章对佛教和道教作了这样比较："道家之教，妙在精思得一，而无死入圣；佛家之化，妙在三昧神通，无生可冀，名死为泥洹，未学死而不得死者也"。认为佛教为羌胡所信，适用于西域之地；道教则为中原人士所奉。

【三乘】 ①佛教名词。"乘"即"运度"之义，指引导众生从生死此岸渡至涅槃彼岸的修持方法、途径或教说。因众生有三种根器，故修持途径等亦有三种，称为三乘。(1)声闻乘，又云小乘。"小根器"者从佛闻法，速则三生，迟则六十劫间修空法，终于现世闻如来之声教，修悟"四谛"之佛理，求证"阿罗汉"之果位。(2)缘觉乘，又云中乘、独觉乘或辟支佛乘。"中根器"者速则四生，迟则百劫间修空法，于其最后之生不依如来之声教，而自觉观悟"十二因缘"之佛理，求证"缘觉(辟支佛)"之果位。(3)菩萨乘，又云大乘。佛教认为声闻乘与缘觉乘皆在自利自度，拔一己之苦，得一己之乐；菩萨乘则着重"利他"、"自度度他"、"自觉觉他"，修六度万行，以证无上菩提。《四教仪集注》上："三乘，乘以运载为义。声闻以四谛为乘，缘觉以十二因缘为乘，菩萨以六度为乘，运出三界，归于涅槃。"中国佛教各宗派，如天台、法相、华严诸宗，对此有种种不同发挥和说法。②中国伊斯兰教名词。亦称"三程"。中国伊斯兰教学者依据苏菲派修炼道路所宣称的认识和接近真主的三个过程或三个等级。包括：(1)教乘，亦称"礼乘"、"常道"，指一般穆斯林通过教法规定的念、礼、斋、课、朝等礼仪和途径认识和接近真主。(2)道乘，亦称"中道"。指通过清、廉、保、养、念等功修，弃绝尘世，严守纪律，通过七

种障碍，昼夜坚持，躬行实效，去认识和接近真主。(3)真乘，亦称"至道"。即通过明心尽性等修炼步骤，达到心唯一主及性与道合的状态。认为达教乘者，可以涉世；达道乘者，仅能忘世；达真乘者，才能出世称为圣人。三乘中皆有念(赞念真主)，故念亦有三：教乘口念、道乘意念、真乘心念。马注《清真指南》卷一在谈及三者关系时，谓"礼"如舟，"道"如海，"真"如珠，选舟为下海，下海为寻珠。

【三能变】 佛教名词。法相唯识学派为了论证"万法唯识"的思想而将"八识"(眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶识)分为三类，认为它们能变现万法，故名。《成唯识论》一："此能变唯三，谓异熟、思量及了别境识。"初能变指阿赖耶，因其能感善恶之业种而得异熟之果报，故又名异熟识。第二能变指末那识，因其常思量第八识而以为有实我、实法，故又名思量识。第三能变指前六识，因前六识缘客观境界而产生认识作用，故又名了别境识。

【三理】 ①哲学史上把"声无哀乐"、"养生"和"言尽意"称做玄学的"三理"。《世说新语·文学》："王丞相过江左，止道'声无哀乐'、'养生'、'言尽意'，三理而已。然宛转关生，无所不入。"②西晋嵇康的《声无哀乐论》、《养生论》与欧阳建的《言尽意论》合称为"三理"。这是东晋"名士"们崇尚清谈的主要思想资料。《声无哀乐论》主要论述人的哀乐之情与表达这种感情的音声之间的关系，说明"心之与声，明为二物"，但作为"物之自然"的音声虽是"无系于人情"的，却可以用以表达人们不同的哀乐之情。《养生论》则以养生的道理，说明形神二者是"表里俱济"而不可相分的关系，"形恃神以立，神须形以存"。《言尽意论》主要论述名与物、言与理的关系，承认语言概念(言)能表达事物的真相(意)，反对荀粲、张韩等"言不尽意"的说法。《言尽意论》是欧阳建留下来的唯一的一篇哲学论文，收入《全晋文》中，文章虽然很短但对唯物主义认识论却有卓著的贡献。

【三谛圆融】 亦称"圆融三谛"。佛教天台宗基本教义之一。"三谛"指《中论》所说"三是偈"中的"空"、"假"、"中"三条所谓"真理"。"空谛"亦称"真谛"、"无谛"，谓世界万有系因缘和合而成，虚幻不实，空无自性；"假谛"亦称"俗谛"、"有谛"，谓万有空无自性，但有假相存在；"中谛"亦称"中道谛"、"第一义谛"，谓既看到现象本质空的一面，又看到其假有一面，非空非假即是"中道"。三谛圆融出自"一心三观"，其理论基础是诸法实相说。《法华玄义》卷四上："观于心性，三谛之理不可思议。……空、假、中，非空、假、中而齐空、假、中，名为入，是为一心三观，而分开示悟人之殊也"。三谛是实相的三种形态，从不同角度看可分而为三，但实际彼此相即，相即之理没有差别，故三谛不能加以分离。为此只有一心同时观三谛，在实相基础上实现"圆妙观心"，才是"妙法"，这妙法便是"三谛圆融"。《法华玄义》卷一上："分别者，但法有粗妙。若隔历三谛，粗法也；圆融三谛，妙法也"。据《摩诃止观》卷一，所谓三谛圆融"即空、即假、即中，无一二三而一二三"，"虽三而一，虽一而三，不相妨碍"，"一念心起，即空、即假、即中"。认为若这样观察和分析世界，便能把握佛教的绝对"真理"。

【三谛偈】 佛教用语。印度龙树所著《中论·观四谛品》中有一个偈颂："因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。"因偈中有三个"是"字，故称"三是偈"。天台宗把"空""假""中"看成是实在的谛，故又称此偈为"三谛偈"。此偈是中观学派关于中道观的经典性概括。认为世间一切现象皆依因缘而生，并无独立的自性，所以是"空"；但世界又不是绝对的空无所有，依因缘而生的现象毕竟是存在的，只不过是一种"假设"的"名言"，所以是"假"；空与假又是相互联系的，因其无自性才是假设，因为是假设才是空，用这种既不着有(实有)也不着空(虚空)的方法来看待宇宙万象，就是"中道"。中国佛教很重视此偈，隋唐时期的三论宗和天台宗均通过发挥此偈而立宗。天台宗智𫖮认为，任何一个事物，既是空谛，又是假谛、中谛，三而一，一而三，称为"圆融三谛"。

【三清】 道教名词。①指"玉清"、"上清"、"太清"三种最高仙境。此三仙境亦名"三天"(说见《道教三洞宗元》)。②指"三清"教主。即主玉清仙境的元始天尊(亦称无形天尊、元始天宝君)、主上清仙境的灵宝天尊(亦称无始天尊、玉宸灵宝君)、主太清仙境的太上老君(亦称梵形天尊、道德神宝君)。道教有"老君一炁化三清"之说(参见《三清虚皇宝录》)。③指人体的三个部位。《黄庭经注解》："泥丸为玉清，绛宫为上清，丹田为太清。"

【三盗】 《黄帝阴符经》用语。指天地、人、万物。《黄帝阴符经》卷中《富国安人演法章》："天地，万物之盗。万物，人之盗。人，万物之盗也。三盗既宜，三才既安。"认为天地万物与人存在着相害相利的关系。宇宙间的万物无一不受天地阴阳之气以化成其体，如盗窃一样，故云"天地，万物之盗"；人又盗取万物而得生存，故云"万物，人之盗"；但是万物也能盗人，即以生灾患贼害于人，人与万物的关系有相生的一面，也有相杀的一面，突出相杀的一面就叫做"盗"。如果人们正确地认识人与天地万物之间的相利相害关系，变相害为相利，使三方面生杀各得其当，则三盗宜，三才安。

【三惑】 荀子用语。指"用名以乱名"、"用名以乱实"、"用实以乱名"三种诡辩形式。这是荀子对战国时期流传的各种诡辩说的概括总结。《荀子·正名》："凡邪说辟言之离正道而擅作者，无不类于三惑者矣"。详见"用名以乱名"、"用名以乱实"、"用实以乱名"各条。

【三墨】 见"墨家三派"条。

【三德】 ①指人的三种道德品性。有四说:《尚书·洪范》:"三德:一曰正直,二曰刚克,三曰柔克。"《周礼·地官·师氏》:"以三德教国子:一曰至德,以为道本;二曰敏德,以为行本;三曰孝德,以知逆恶。"《礼记·中庸》:"知、仁、勇三者,天下之达德也。"《庄子·盗跖》:"凡天下有三德:生而长大,美好无双,少长贵贱见而皆说之,此上德也;知维天地,能辨诸物,此中德也;勇悍果敢,聚众率兵,此下德也。"②佛教道德哲学用语。有二说:一为法器三德。《释氏要览》:"安具三德名法器。"包括秉性柔和,无有偏党;常希胜解,求法无厌;为性聪慧,于善恶言能正了知得失差别。二为自性谛三德。《唯识述记》:勇健之德,尘坌之德,闇钝之德。

【三藏】 梵文意译,佛教经典的总称。"藏"的原意为盛放东西的竹筐,引申为容纳、收藏的意思。佛教认为佛经包藏了一切文理,故用"藏"以称之,义近"全书"。因其分为三部分,故名"三藏"。三者为:(1)经藏,梵语修多罗藏,指释迦牟尼所说的教法,是规范性的法。(2)律藏,梵语毗尼藏,谓能治众生之恶,犹如世间法律能治轻重之罪,其基本内容是戒条,后来又附上缘起的故事的广释、诸事及附注,据说也是释迦牟尼亲自制定的。(3)论藏,梵语阿毗达磨藏,是释迦牟尼弟子及后世高僧辩论法相,对"经"加以注释、发挥和创造而成。此经、律、论有三种:小乘之三藏、大乘之三藏、大小乘之三藏。一说有两种:大乘三藏与小乘三藏。三藏经典的流传,大体经历了口传、书写和印刷三个时代。在佛教史上,对通晓"三藏"的僧人,尊称为"三藏法师",或简称"三藏"。

【干吉】 即"于吉"。

【干室】 即"于吉"。

【于吉】 一作于吉、干室。东汉末方士,太平道先驱。琅邪(今山东临沂北)人。相传他于曲阳泉水上得神书一百七十卷,"皆缥白素、朱介、青首、朱目,号《太平清领书》(一称《太平经》),其言阴阳五行为家,而多巫觋杂语"(《后汉书·襄楷传》)。顺帝时(126—144),其弟子宫崇曾诣阙献此书,被视为"妖妄不经",遂禁止流传,后来张角得此书,创立了太平道。一说"琅邪道士于吉,先寓居东方,往来吴会,立精舍,烧香读道书,制作符水以治病,吴会人多事之"(《三国志·孙策传》注引《江表传》),后被孙策所杀。在《神仙传》佚文、今本《神仙传》、《犹龙传》、《历世真仙体道通鉴》等道书中都把"于吉"写成"干君"、"干吉",又有"北海人"、"在民间三百年,道成仙去"诸说。

【于吉神书】 道教书名。即《太平清领书》,通称《太平经》。一百七十卷。传说东汉于吉得于神授,故名。《后汉书·襄楷传》:"顺帝时,琅邪宫崇(一作嵩)诣阙,上其师干(一作于)吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷,皆缥白素、朱介、青首、朱目,号《太平清领书》。"李贤注:"神书,即今道家太平经也。"据《太平经複文序》说,帛和传于吉《太平本文》,由于吉敷演为一百七十卷。该书"以阴阳五行为家,而多巫觋杂语"(《后汉书·襄楷传》),宣扬宗教和封建伦理观念。其中亦有朴素唯物主义观点和自发的辩证法思想,有些篇章还表示反对剥削,反对压迫妇女,主张自食其力和周济穷困等。该书对于东汉的太平道、五斗米道的发生与发展都有一定的影响。现存五十七卷,收入《道藏》第73至115册。今人王明根据《太平经钞》及其他二十七种引书加以校补,编为《太平经合校》,基本上恢复了一百七十卷的轮廓。

【于光远】(1915—) 当代学者及社会活动家。上海人。1936年毕业于清华大学物理系。1937年加入中国共产党。抗战时期先在国统区搞地下工作,后到延安,在中共中央青年委员会、西北局调查研究局和延安大学工作,并从事农村经济等学术研究。抗战胜利后到北平从事《解放》三日刊的编辑工作。1946年后又回延安任《解放日报》言论部副主任。解放战争时期曾参加过晋西北、冀西、冀中和山东等地的土改运动。建国后,先后任《学习》杂志总编辑,中共中央宣传部理论宣传处副处长、科学处处长,国家科学规划委员会副秘书长,马列主义、毛泽东思想研究所所长,国家科委副主任,中国社会科学院副院长,中国大百科全书总编委会副主任,中国自然辩证法研究会理事长。1955年曾被选为中国科学院哲学社会科学学部委员和常委。还曾被选为全国人大代表,中国共产党十二、十三届中央顾问委员会委员。其著述涉及哲学、经济学、自然辩证法等许多学科,成果颇丰。主要著作有:《调查研究》、《政治经济学讲座》、《学习马克思主义哲学》、《政治经济学(资本主义部分)》、《哲学论文、演讲和笔记》、《关于客观规律性的几个问题》等。

【工夫所至即其本体】 明清之际黄宗羲哲学命题。意指本体是随工夫而展开的过程。《明儒学案·原序》:"盈天地皆心也,变化不测,不能不万殊。心无本体,工夫所至,即其本体"。此处"心"指认识主体;"本体"指主宰作用;"工夫"指认识过程,有"在实践中体认"的含义;"万殊"指认识"变化不测"的客观世界规律(理)的途径是多种多样的。故又说:"穷理者,穷此心之万殊,非穷万物之万殊也。穷心则物莫能遁,穷物则心滞一隅"(引文据《南雷文定》本校贾氏紫筠斋本)。黄宗羲还认为"工夫本体,同是一心,非有二物"(《明儒学案》卷八,《河东学案下》),"夫求识本体,即是工夫。无工夫而言本体,只是想象卜度而已,非真本体也"(同上书卷八十《东林学案三》),强调了"工夫"对于认识真理的作用,而排除了工夫之外的"心体"(实即先验之理)的存在,有其合理性。其思想来源于刘宗周所谓"心无体,以意为体;意无体,以知为体;知无体,以物为体;物无用,

以知为用；知无用，以意为用；意无用，以心为用"的"体用一原"论(《黄宗羲全集》第一册《子刘子学言》卷一)，而修正了王守仁"致吾心之良知于事事物物"(《传习录》卷上)的观点，但其"穷心"、"穷物"之分仍有割裂认识主体与客体之嫌，似未脱王学窠臼。今人对黄宗羲"盈天地皆心"、"工夫即本体"命题的含义和性质颇多争论，或以为此"心"即"气"，而对它作"唯物主义本体论"的理解；或以为此"心"指主观精神，而将它判定为唯心主义哲学命题。

【士礼】 见"仪礼"条。

【士君子之辩】 荀子用语。荀子把辩分为圣人之辩、士君子之辩、小人之辩三种。所谓"士君子之辩"是指"先虑之，早谋之，斯须之言而足听，文而致实，博而党正"的辩论。荀子还说："君子辩言仁也"(均见《荀子·非相》)。荀子认为，士君子之辩的实质和作用在于"正其名"、"当其辞"、"辩异而不过"、"推类而不悖"、"辩则尽故"等。荀子此说是对战国之际名辩思潮的批判总结。

【下学上达】 孔子用语。《论语·宪问》："子曰：'莫我知也夫！'子贡曰：'何为其莫知子也？'子曰：'不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！'"对"下学上达"的具体含义历来解释不同。三国魏何晏《论语集解》云："孔安国曰：'下学人事，上知天命。'"南朝梁皇侃疏："下学学人事，上达达天命。我既学人事，人事有否有泰，故不尤人。上达天命，天命有穷有通，故我不怨天也。"程朱理学认为"下学人事，便是上达天理"(朱熹《论语集注》)。《太史公自序》："仲尼悼礼废乐崩，追修经术，以达王道"，近人程树德《论语集释》云："修经术"即下学，"达王道"即上达，从上下文的语气看似以程朱说较为可信。

【下德】 ①老子用语。与"上德"相对。意指通过有为的追求而获得的道德。因为这种德是求而得之，为而成之，有仗有用，故是有失有败的。《老子》第三十八章："下德不失德，是以无德。"②道教用语。主要有两说：一是指成年已破之身(通指男子十六岁以后)。因其精、气、神都有消耗，必须通过"筑基"的功夫加以修复，故称"下德"。一是指"先天亏"、"天真已伤"之人。下德之人"天真已亏，知识已开"(《参同契经文直指》上卷)；"直曰'精漏者为下德，精全者为上德'，何其谬甚！……先天亏则为下德，方是定论"(《道藏续编·修真辩难后编参证》)。

【大一】 惠施用语。与"小一"相对。语出《庄子·天下》："至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一"。这里的"大一"说揭示了宇宙无穷大的性质。或说"大一"与"小一"虽各有特点，但揭示的都是天地一体的一般性，故本质上是同一的(见温公颐《先秦逻辑史》)。关于"大一"的来源有二说：郭沫若认为它导源于老聃；温公颐则说导源于《管子》或稷下学派。《管子·心术上》："道在天地之间也，其大无外，其小无内"。《管子·内业》："灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外"。

【大一统】 指思想、法度、政令的统一。《春秋公羊传》："隐公元年，春王正月。何言乎王正月？大一统也。"西汉董仲舒对《公羊传》的这一思想作了进一步的发挥，他在《举贤良对策》中说："春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。"他并建议"诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进"。这就是董仲舒在罢黜百家、独尊儒术，实行思想上大一统的基础上进一步实行政令、法度的统一的封建社会大一统说。

【大人先生传】 三国魏阮籍著，成文于作者晚年。文中借大人先生(即隐士孙登)的言行表达了作者自己的社会理想和人生态度，是其反对君主专制的代表作。认为理想的社会应当无君臣、无礼法、无贫富贵贱之别，因为"君立而虐兴，臣设而贼生"，礼法"诚天下残贼、乱危、死亡之术"，"无贵则贱者不怨，无富则贫者不争"。认为理想的至人"无是非之别，无善恶之异"，"超世而绝群，遗俗而独往"，"人且皆死我独生"。作者批判今之士大夫恪守礼教，自以为远祸近福，其实何异于裈中之虱。收入《阮籍集》。

【大九州说】 战国齐驺衍提出的关于世界的存在范围的学说。驺衍认为儒者所指的"中国"只是世界八十一州之一。他说，"中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州"，这是小九州；"中国之外如赤县神州者九"，这是中九州，"有裨海环之"；这样的中九州还有九个，"有大瀛海环其外，天地之际焉"，这是大九州(见《史记·孟子荀卿列传》)。驺衍的大九州说打破了儒墨各家视天地间只有一个中国的封闭地理概念，扩大了人们认识世界存在范围的视野。《淮南子·地形训》有关于小九州的名称："东南神州曰农土，正南次州曰沃土，西南戎州曰滔土，正西弇州曰并土，正中冀州曰中土，西北台州曰肥土，正北济州曰成土，东北薄州曰隐土，正东阳州曰申土。"

【大丈夫】 孟子的理想人格。《孟子·滕文公下》："居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。"孟子称胸无大志，意气用事的人是"小丈夫"。孟子之后，"大丈夫"成为封建社会理想人格的标准称谓。

【大小夏侯】 见"夏侯胜"、"夏侯建"条。

【大小俱足】 郭象哲学用语。指世间万物从形相看来虽有大小之别，但就其"性足"而言却都是一样的，无所谓谁大谁小的区别。《庄子·逍遥游注》："夫大小虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉"！又《齐物论注》："若以性足为大，则天下之足未有过于秋毫也；若性足者非

大，则虽大山亦可称小矣。故曰天下莫大于秋毫之末而大山为小。大山为小，则天下无大矣，秋毫为大，则天下无小也。无小无大，无寿无夭，是以蟪蛄不羡于大椿而欣然自得，斥鷃不贵天池而荣愿以足。”“大小俱足”说是郭象“独化”本体论的方法论。

【大小戴】 见“戴德”、“戴圣”条。

【大元盛世青史演义】 见“青史演义”条。

【大中之道】 唐柳宗元用语。他在《断刑论》中说：“当，斯尽之矣。当也者，大中之道也；离而为名者，大中之器用也”。“大中”原谓尊大而居中，《易》之“大有”卦云：“柔得尊位大中，而上下应之曰大有”。后泛指无过不及的“中庸之道”，即“中道”。柳宗元的“大中之道”实乃“圣人之道”的另一种说法。他说：“圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人，备于事，如斯而已矣”。“或者务言天而不言人，是惑于道者也；胡不谋之人心以熟吾道？吾道之尽而人化矣，是知苍苍者焉能与吾事而暇知之哉？”“是故圣人……立大中，去大惑，舍是而曰圣人之道，吾未信也”。

【大心】 ①北宋张载《正蒙》中的一篇。②张载哲学观点。《正蒙·大心》：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。”认为人应超越感觉界限，扩大其心去体认天下之物，以达到与“天心”合一的境界。表现出一种脱离感性知识而追求更高认识的思想倾向。明清之际王夫之则认为：“大其心，非故扩之使游于荒远也，……由其法象，推其神化，达之于万物一源之本，则所以知明处当者，条理无不见矣”（《张子正蒙注·大心篇》）。这在一定程度上克服了张载脱离见闻感觉去认识万物的错误，也批判了王守仁离物却感以见性的谬说。

【大巧】 老子用语。《老子》第四十五章：“大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”。老子认为真正的巧不在于违背事物的规律去卖弄自己的聪明，而在于顺应规律，自然地实现自己的目的。企图违背事物的规律去实现自己的目的，看似十分机巧，却无法成功。如苏辙所说：“巧而不拙，其巧必劳。付物自然，虽拙而巧”（魏源《老子本义》引）。后来人们把老子这一思想用在艺术创作上，用以说明真正杰出的艺术技巧应处处合乎自然，毫无人工造作的痕迹。所谓“自然天成”、“巧夺天工”就是这个意思。

【大札撒】 成吉思汗制定的法典。为窝阔台、贵由、蒙哥三汗时期以至元朝所遵行。这是成吉思汗“根据自己的想法，他给每个场合制定一条法令，给每个情况制定一条律文；而对每种罪行，他也制定一条刑罚。……把有关的札撒和律令记在卷轶上。这些卷轶，称为‘札撒大典’，保存在为首宗王的库藏中”（志费尼《世界征服者史》上册）。其内容包括政治、军事、行政、刑事、民事、贸易、社会秩序等。其法律规定在蒙古统治者与民众心目中有极大的权威性。是研究蒙古族社会思想史的重要资料。

【大用流行】 ①熊十力用以指主观精神显现为实际事物的过程。他认为宇宙万象处在“极生动的、极活泼的、不断的变化的过程中。这种不断的变化，我们说为大用流行”（《新唯识论》卷上）。他说一切心的现象和一切物的现象都无自体，都不是实在的，唯一真实存在的只是主观精神本体（“本心”），其显现出来的千差万别的事物不过是依大用流行而假为施设的，但有假名，都非实有。指出：“我们勉就大用流行诈现千差万别的法相上，来作精密的解析，便见得大用流行不住，都无实物，即于此知道他只是真实的显现”（同上）。熊十力把大用流行又叫“大动力”，神化不测，能量无限，非普通的“力”所能比拟。“宇宙原是大用流行，不妨说为一大动力”（同上）。②冯友兰用以指客观精神表现为实际事物的过程。他认为太极是体，“无极而太极”的“而”字即是大用流行。指出：“大用流行即是道。宋儒所谓道体，即指此说。……一切事物均经成盛衰毁四阶段。旧事物如此灭，新事物如此生。如此生生灭灭，即是大用流行。大用流行，亦称造化。……大化流行，亦即是大用流行”（《新理学》第三章）。

【大乐】 《吕氏春秋》篇名。认为“音乐之所由来者远矣！生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳……。万物所出，造于太一，化于阴阳。萌芽始震，凝寒以形。形体有处，莫不有声。声出于和，和出于适。和适，先王定乐，由此而生”。是说音乐的产生同宇宙万物的产生有直接的关系。这些说法中有不少牵强附会的地方，但目的在于借助于道家以及阴阳家的学说，从自然中寻求音乐的起源，并对音乐的“和”作出了不同于儒家的解释。

【大动力】 熊十力用语。指作为宇宙本体的“吾人的本心”对万物的原动力作用。他说：“宇宙原是大用流行，不妨说为一大动力（一者，绝对义。大者，无所不包义。动者，神变无穷义。……力者，言乎神变无穷之势用也。……），只此动力，无别实在的物质”（《新唯识论》初印上中卷序言）。他认为大动力是空荡无物的，然其凝摄则分为众多之点滴，渐而形成所谓原子电子，乃至辗转形成物质宇宙。

【大共名】 荀子用语。指最普遍的概念。与《墨经》中的“达名”同。《荀子·正名》：“物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。”荀子认为反映事物类属联系的属种概念（共名和别名）之间具有递相包含的关系，根据这种关系可以进行概念的概括活动，由别名概括为共名，进而概括为外延更大的共名。大共名是概念概括的极限。

【大同】 ①古代儒家所向往的理想社会。《礼记·礼运》：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故

人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。"《礼运》把近乎原始共产主义的社会制度作为美好的历史未来，这在历史观上并非正确。但这段话作为"大同"社会理想在我国历史上却产生了巨大的影响，成为后来一切憧憬美好社会制度、要求变革现实的进步思想家们的共同旗帜。农民起义领袖洪秀全、资产阶级改良派领袖康有为、资产阶级革命家孙中山都曾推崇此说，并用来批判封建制度，起了积极的历史作用。②庄子学派忘形骸、忘物我的精神境界。《庄子·在宥》："颂论形躯，合乎大同，大同而无己。"③战国时期惠施考察事物类属关系所用的概念。《庄子·天下》载惠施"历物十事"曰："大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。"④《吕氏春秋·有始览》用以概括天地万物是一个统一的整体："天地万物，一人之身也，此之谓大同。"

【大同书】 近代康有为阐述理想的大同社会的著作。共十部：甲部《入世界观众苦》、乙部《去国界合大地》、丙部《去级界平民族》、丁部《去种界同人类》、戊部《去形界保独立》、己部《去家界为天民》、庚部《去产界公生业》、辛部《去乱界治太平》、壬部《去类界爱众生》、癸部《去苦界至极乐》。康有为的大同思想早在光绪十年(1884)已经酝酿。光绪十三年(1887)他编著的《人类公理》即大同书的前身。变法失败流亡国外时他正式著成此书。据上海博物馆藏康有为家属捐赠的《大同书》手稿，有今本《大同书》甲、乙、戊、庚的全部及己、辛的大半，系《大同书》的核心部分。成书于辛丑、壬寅年间(1901--1902)，初名《人类公理》。后又历经增补到1913年才以《大同书》为名，并在《不忍》杂志上发表甲、乙两部。直到1935年(康去世后八年)全书才由弟子钱定安收集、校订交中华书局出版。书中揭示了人类社会的种种苦难，认为"总诸苦之根源，皆因界而已"，去掉九界即可使人类乃至众生进入大同世界。康有为所设计的大同社会是一个"至平、至公、至仁、治之至"的社会，实质上是用资产阶级的天赋人权、自由、平等、博爱等原则去否定封建君主专制和封建宗法家族等级制，具有民主主义的进步性。至于怎样达到这种理想社会，他反对阶级斗争，反对暴力革命，主张靠扩充人们的仁爱精神，通过自上而下的改良去实现。毛泽东曾指出："康有为写了《大同书》，他没有也不可能找到一条到达大同的路"(《论人民民主专政》)。版本还有1919年上海长兴书局出版的甲、乙两部的单行本。1956年北京古籍出版社新版本。

【大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异】 惠施"历物十事"之一。"大同"和"小同"指属种二事物，如马和白马。从常识出发看到的同(如都是马)和异(如马的颜色可能有差别)，这叫小同异。"毕同"、"毕异"即完全同、完全异。从事物的本质来看事物完全同有共性，又完全异有个性，这叫大同异。该命题的前半句承认事物间的联系和差别，具有一定的辩证法因素；而后半句则是一种明显的相对主义观点。

【大同异】 惠施用语。与"小同异"对称。《庄子·天下》："万物毕同毕异，此之谓大同异。""万物毕同毕异"是说万物皆有同、皆有异。因为万物都是物，所以万物有共性，这是"大同"的一面；又因为万物各具特殊性，所以万物又有差别性，这是"大异"的一面。惠施的"大同异"命题含有一定的辩证法因素。但由于命题本身缺乏确定性规定而造成了不同理解，如《庄子·齐物论》："物无成与毁，复通为一"；《墨辩注叙》："至同无不同，至异无不异"；《吕氏春秋·有始》："天地万物，犹一人之身也，此之谓大同。众耳目鼻口也，众五谷寒暑也，此之谓众异"。

【大全】 ①对世界万物的总称。《庄子·田子方》："微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也。"②冯友兰用以表示"有"的"逻辑底观念"。他说："大全就是一切底有的别名。……但属于大全者，不仅只一切事物。……有有实际底有者，有只有真际底有者。总一切底有，谓之大全。因其是一切底有，故谓之全。此全非一部分底全，非如全中国、全人类之全，所以谓之大全"(《新理学在哲学中之地位及其方法》)。冯友兰所谓"大全"包括了"经验所及"和"超乎经验"两部分，是对"一切凡可称为有者，作一整个而思之"得到的"完全是逻辑底"观念，其本身是"不可思议底"、"不可言说底"。反映了他关于客观存在事物只是"理世界"的表现的新理学的客观唯心主义观点。

【大众哲学】 艾思奇著。原为量才学校讲授哲学的讲稿。1934年整理后在上海《读书生活》杂志第一、二卷(1934年11月至1935年10月)连载。1936年由《读书生活》出版社以《哲学讲话》为书名出单行本。同年第四版时易名《大众哲学》。本书是宣传马克思主义哲学的通俗读物。通过大量古今具体事实，结合青年思想实际，系统阐述了马克思主义哲学原理，生动地介绍了无产阶级世界观。强调"哲学并不神秘"，"我们平常以为哲学非常神秘，一方面固然由于我们亲近哲学的机会太少，同时观念论哲学者的混乱，也不能不负一大部分责任"。实际上"哲学的踪迹可以在日常生活中找到"，"千万人的生活和斗争中所发生的思想是哲学思想的基础"。本书在阐述唯物主义原理时提出哲学上的两军对战，区分了辩证唯物论同唯心论、机械唯物论、二元论的界限。书中阐明了马克思主义认识论是可知论，认识过程分为感性认识和理性认识两个阶段，指明了两者的区别和联系，通俗地说明了马克思主义认识论同

唯物辩证法的统一性。在介绍唯物辩证法的三大规律时突出对立统一规律的地位，指出对立统一规律是辩证法的"根本法则"，因为"人类的思想变动和发展，以及思想所反映的世界上一切的变动和发展，都只有这条法则才能给予最根本的说明。我们要认识一切事物的运动变化，也得要从它们的内部的矛盾认识起"。该书标题新颖，文体别开生面，运用生动事例深入浅出地阐述哲学原理，深受读者欢迎。解放前印行了三十二版之多。1950年作者将其修订为五章：绪论，唯心论、二元论和唯物论，辩证唯物论的认识论，唯物辩证法的基本规律，唯物辩证法的几个范畴。现收入《艾思奇文集》第1卷。

【大别名】 荀子用语。相当于单独概念。与《墨经》中的"私名"同。《荀子·正名》："鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。"荀子认为根据属种概念（共名和别名）外延间的递相包含关系，可以进行概念的限制，由共名限制为别名，进而限制为外延更小的别名，大别名是概念限制的极限。

【大体】 孟子用语。指心。《孟子·告子上》："体有贵贱，有大小。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。""从其大体为大人，从其小体为小人。"东汉赵岐注："养小则害大，养贱则害贵。小，口腹也；大，心志也。"南宋朱熹《孟子集注》："贱而小者，口腹也；贵而大者，心志也。""大体，心也；小体，耳目之类也。""小体"指耳目口腹之类，它容易受外物蒙蔽，从而将人引向迷途；"大体"指心，其职能是思考。孟子认为人只要发挥心官能思的作用，不受物欲引蔽，就能使善性得到发展，成为君子。所以他说："先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣"（《告子上》）。

【大取】 《墨辩》篇名。清毕沅云："篇中言利之中取大，即大取之义也。"清孙诒让云："此篇与下篇皆《墨经》之余论，其名《大取》、《小取》者，与取譬之取同。"近人伍非百云："《大取》言'兼爱'之道，以墨家之辩术，证成墨家之教义，所重在'道'；其所取者大，故曰《大取》"（以上引自伍非百《中国古名家言》）。篇中提出以"利之中取大，害之中取小"为"求"的原则。继前期墨家后更加明确地提出了中国古代逻辑的三个基本范畴——"故"、"理"、"类"，认为"三物必具，然后辞足以生"。"夫辞，以故生，以理长，以类行也者。立辞而不明于其所生，妄也。今人非道无所行，虽有强股肱而不明于道，其困也，可立而待也。夫辞以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣"。篇中还就"形貌"、"居运"、"量数"等作了分类；对同异问题作了剖析。它把"同"分为"重同、具同、连同、同类之同、同名之同、丘同、鲋（附）同、是之同、然之同、同根之同"，把"异"分为"有非之异、有不然之异"。认为"有其异也，为其同也，为其同也异"。《大取》在先秦逻辑史和整个中国逻辑史上占有十分重要的地位。

【大易择言】 清程廷祚撰。是一种《周易》集解性质的著作。"择言"即选择以往《周易》笺疏中有代表性的观点并附以作者心得之见。方苞欲以正义、辨正、通论、余论、存疑、存异六条为体例编纂五经集解，以《易》嘱程廷祚。书成于乾隆十九年。作者坚持以经解经的原则，提出了以下解经主张："一曰定经卦以健、顺、动、入、陷、丽、止、说"；"二曰察重卦以反对，天地万物皆以相反而成用"，"卦之一正一反而生实义"；"三曰稽六位以贵贱"，反对"阳爻阴位，阴爻阳位"之说；"四曰求爻义以本义"，不同意朱熹以《易》为占筮之书的观点，反对乘承比应附会之说；"五曰明象爻之辞以二传"，"力排象数之学，惟以义理为宗"（《四库全书总目》）。其解《易》"类多前贤所未发"（汪由敦序），与程朱时有不合，并有所批评。收入《四库全书》和《四库全书珍本初集》。

【大知大觉】 近代魏源用语。指圣人所具有的知识和认识能力。《默觚·学篇五》："人赖日月之光以生，……故光明者，人身之元神也。神聚于心而发于目，心照于万事，目照于万物。彻悟心源，万物备我，则为大知大觉"。认为人的认识能力的大、小、恒、暂就取决于得到"光"的多少，并以此分为七个等级："大觉"圣人得到的是日光，"明觉"贤人得到的是月光，"独觉"君子得到的是星光，"偏觉"豪杰得到的是火炬之光，"小觉"儒生得到的是灯烛之光，"偶觉"常人得到的是电光，"妄觉"小黠得到的是燐火之光。圣人是先知先觉，能够彻悟到"人之心即天地之心"。"圣人之敷天下，犹空谷之于万物也"。圣人认识事物就象日光照万物一样，能够"不疾而速，不呼而至。大哉神乎！"这是唯心主义先验论的观点。

【大贫小贫说】 近代孙中山用语。他说："中国人大家都是贫，并没有大富的特殊阶级"。又说："中国人所谓贫富不均，不过在贫的阶级之中，分出大贫与小贫"（《民生主义》）。他认为中国不存在无产阶级和资产阶级的对立，仅有大贫与小贫的区别。"中国今是患贫，不是患不均。在不均的社会，当然可用马克思的办法，提倡阶级战争去打平他；但在中国实业尚未发达的时候，马克思的阶级战争、无产阶级专制使用不着。……要用一种思患预防的办法来阻止私人的大资本，防备将来社会贫富不均的大毛病"（同上）。此说反映了作为中国资产阶级革命民主派的孙中山在革命理论上的幼稚和贫乏。

【大宗师】 《庄子》内篇。为庄子代表作之一。"大宗师"即道。指出："夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。"本文对道的性质、作用、特点作了集中而概括的描述。还提出以"坐忘"、"朝彻"、"见独"等审

美体验法为认识道的方法。文中还反复描述了真人安然顺命、以死生为一体的生活态度，提出了“悬解”的主张，寄托了庄子“与造物者为人，而游乎天地之一气”的理想。

【大学】 ①儒家经典之一。原为《礼记》中的一篇，南宋朱熹将它与《中庸》、《论语》、《孟子》合为“四书”。关于它的作者说法不一。北宋程颐认为“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也”（朱熹《大学章句》引）。南宋朱熹认为《大学》分经、传两部分，“经一章，盖孔子之言而曾子述之；其传十章，则曾子之意而门人记之也”（《大学章句》）。皆系推测之辞。一说为子思作，也无确凿证据。今人或以为是秦汉之际儒者所作，或推断为战国末期儒家的作品。《大学》的主要内容集中表现在第一段，讲了所谓“三纲领”：明明德、亲民、止于至善，“八条目”：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，而把修身看作是中心环节，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”并提出“慎独”、“絜矩之道”等道德修养方法。《大学》从宋代以后成为儒家的主要经典之一。②学校名称，古代贵族子弟学校分大学、小学两类。小学主要为识字教育，此外还教授六艺，即礼、乐、射、御、书、数。大学为成人教育，主要教授修身、齐家、治国、平天下的学问。

【大学古本】 明王守仁刻印。针对程朱对《大学》的“改正”而发。为阐述“格物致知”，二程均作《改正大学》，与旧本有异，二程之间亦有异。朱熹撰《大学章句》，又作“补正”，分《大学》为“经”、“传”，又为“格物致知”作“补传”，以阐发自己关于“格物致知”、“即物穷理”的主张。王守仁认为朱熹《大学章句》“非圣门本旨”，《大学》一书“止为一篇，原无经传之分，格致本于诚意，原无缺传可补”（《王阳明全集·年谱一》）。他认为朱熹之书出，“旧本析而圣人之意亡矣”（《大学古本序》）。遂于明正德十三年（1518）刻《大学古本》。这反映了王守仁与程朱学派对“格物致知”理解的分歧。

【大学问】 明王守仁著。系其讲解《大学》的语录，门人钱德洪录。该书以“心学”理论解释《大学》的“明明德”、“亲民”、“止于至善”以及“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”。以“良知”为“明德”之本体。释“物”为“事”，释“格”为“正”，认为“格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格”。主张通过“去私欲”而达到“以天地万物为一体”的境界，实现“天下一家，中国一人”的政治理想。

【大学衍义】 南宋理学家真德秀的政治哲学著作。共四十三卷。全书以“帝王为治之序”、“帝王为学之本”、“格物致知之要”、“诚意正心之要”、“修身之要”、“齐家之要”为纲目；目中又有细目，“每条之中，首之以圣贤典训，次之以古今之迹、诸儒之释经论史，有所发明者录之”。是对《大学》思想的发挥，故名“衍义”。认为大学之道有体有用，“本之一身者，体也；达天下者，用也”。故主张以心为本，要求为治为学莫不自身心开始。书中反映了南宋后期农民“无田可耕”、“数米而炊，并日而食”以及统治者妄兴徭役、“横加赋敛”的社会现实，提出富贵不可恃、骄侈不可肆的劝告，要统治者涵养省察，“存天理”、“遏人欲”，减轻一些对人民的剥削，以维持封建社会的统治。此书在南宋以后产生过较大影响，明朝的丘濬在该书基础上作《大学衍义补》，增加了治国平天下的内容，受到统治者的重视。

【大学辨】 明末清初陈确著。凡四卷。首卷为论辨《大学》的专著，余三卷则为与友人讨论《大学》的书札。其基本内容有二：（一）公开怀疑《大学》的正确性与权威性，从内容与形式两方面力辨《大学》非“孔、曾之言”、“非圣人所作”，指出《大学》之言“似圣而其旨实窜于禅，其词游而无根，其趋罔而终困，支离虚诞”。直捣儒家经学殿堂。（二）在知行问题上对《大学》展开系统批判，指出：“《大学》言知不言行，必为禅学无疑”。在这种批判基础上作者提出与理学殊异的唯物主义知行观，他说：“行到然后知到”，“能立志，能用力，而真知出矣”（《大学辨三·答张考夫书》）。收入1979年中华书局出版的《陈确集》。

【大学辨业】 清初李塨著。四卷。吴涵初刻于1698年。是颜李学派的代表作。认为古之三物（六德、六艺、六行）即是格物之物，训“格”为学，以学文以约礼为教育的基本内容。对朱熹以知性、知天为格物及王阳明“以致良知为致知”说均作了批评。主张学习其物物之理须在实事实物上下工夫，“不知不能行，不行不可谓真知”。此书在颜李学派发展中有重要作用，遂使颜李学说南传。现行版本有1879年《畿辅丛书》中《颜李遗书》本，1923年四存学会《颜李丛书》本。

【大故】 《墨经》用语。同“小故”相对，即逻辑思维中的充分必要条件。《墨子·经说上》：“大故，有之必然，无之必不然（原作‘有之必无然’，依孙诒让《墨子间诂》校改）。若见之成见。”意谓人眼见物需要很多条件：人的视力、适宜的光线、物与人目间的一定距离等等。具备了这些条件后人一定能见物；不具备这些条件时人必不能见物。见物之诸条件即为“成见”的“大故”。一说原文应为“大故，有之必然，若见之成见”（从梁启超校改）。

【大衍义】 三国魏王弼对《周易·系辞》“大衍之数五十，其用四十有九”的解释。晋韩康伯《周易·系辞注》说：“王弼曰：演天地之数，所赖者五十也。其中四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯《易》之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”表现了王弼对“一”与“多”（一般与特殊）、“无”与

"有"关系的理论。王弼认为,"太极"("无")作为本体(宗)不是在万物之外(之后),它即在"有物之极"(四十有九)之中,所以太极者固即"有物之极"也。他认为作为本体的"无"不能由其本身加以说明,因为它无形无名,超绝象数;必须从"有"来加以说明。他用《周易》筮法中不用之"一"与可用之"四十九"的关系具体解释了"无"与"有"的关系。王弼一反汉儒解《易》时把"太极"(不用之一)与"四十有九"同视为数,或把"一"指作元气而分"体用"为二截的宇宙构成论之通义,表现出"体用一如"的新观点和方法论。王弼的"大衍义"说是玄学赖以产生的世界观和方法论。

【大衍之数】 《易传》用语。"大"即极至;"衍"即推衍,演算。《易·系辞上》:"大衍之数五十"。"五十"指用来进行占筮的蓍草基数。《易传》说用五十茎蓍草经过反复分合而积成七、八、九、六之数。据数定爻,六爻成卦,得卦便可预测吉凶,故云"极数知来之谓占"。汉代人对大衍之数多所附会,如京房以十日、十二辰、二十八宿为五十;马融以太极、两仪、日、月、四时、五行、十二月、二十四气为五十。明清之际王船山以大衍之数五十为人用之数,故天地之数有余,而人用不足。今人金景芳认为大衍之数五十有五,辗转脱掉"有五"二字。马王堆帛书《周易》的《系辞》中则没有"大衍之数"语。

【大胆假设,小心求证】 胡适用语。为其治学的根本方法。1921年他写了《清代学者的治学方法》一文,介绍了美国实用主义哲学家杜威的"思想五步法",认为这一方法"至少注意三件事:(一)从具体的事实与境地下手;(二)一切学说理想,一切知识,都只是待证的假设,并非天经地义;(三)一切学说与理想都须用实行试验过"(《杜威先生与中国》)。把这种方法应用到"整理国故"上,即归结成"大胆的假设,小心的求证"。认为假设即"根据经验的暗示,从所经验里涌出的直觉",是"观察了一些个体的例之后,脑中先已有了一种假设的通则,然后用这通则所包含的例来证同类的例。……精神上实在是把这些个体的例所代表的通则,演绎出来"(《清代学者的治学方法》)。在求证与材料的关系上,认为"文字的材料是死的,故考证学只能跟着材料走,虽然不能不搜求材料,却不能捏造材料"。而"自然科学的材料便不限于搜求现成的材料,还可以创造新的证据,……可以随意创造出平常不可得见的情境,逼拶出新的结果来"(《治学的方法与材料》)。他认为:"这个方法是很有危险性的,是不能免除主观的成见的,是一把两面锋的剑可以两边割的。你以成见偏向东,这个方法可以帮你向东;你的成见偏向西,这个方法可以帮助你向西"(《评论近人考据老子年代的方法》)。很明显这是一种实用主义的方法论。

【大音】 老子用语。《老子》第四十一章:"大音希声"。"大音"指最完美的音乐。"希声"即听不到的声音,"听之不闻名曰希"(十四章)。老子认为最完美的音乐是音乐的本身,这种音乐是人们听不到的,人们所能够听到的只是音乐的演奏。这些演奏出来的音乐无论怎样完满总是有缺陷的,正如《庄子·齐物论》所谓"有成与亏,故昭氏之鼓琴也;无成与亏,故昭氏之不鼓琴也"。"大音"说是老子对"道"的例解。

【大美】 庄子用语。指超感性的"道"的美。《庄子·知北游》:"天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理,是故圣人无为,大圣不作,观于天地之谓也"。庄子认为"道"是最高的、绝对的美。天地万物的"大美"就是那超感性的、无言的"道"。对于"道"的观照和体验乃是最大的人生快乐,此即所谓"至美至乐"(《庄子·田子方》)。

【大乘】 梵文意译,音译为"摩诃衍那"。"摩诃"是"大"义,相对于"小"之称谓。公元一世纪左右形成的印度佛教派别亦名大乘佛教。大乘教自称能使众生开一切智,能运载无数众生从生死苦海之"此岸"达于菩提涅槃之"彼岸",成就佛果,是大教,而贬称原始佛教和部派佛教为"小乘"。与小乘奉释迦牟尼为唯一佛不同,大乘提倡三世十方有无量数的佛,佛国亦无数。与小乘"利己"有别,大乘着重强调"利他",拔苦与乐,普渡众生,修持佛果,以成佛为最高目标。在教理上,与小乘"人空法有"、"我空法有"不同,大乘主张"法性空",强调"我法二空"、"一切皆空",否定法我的实在性。在修持内容和方法上,大乘主张在小乘"三学"的基础上兼修布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等"六度",张大教网,人生死海,漉人天鱼,置涅槃岸;倡导自利利他和自度度他的菩萨行,鼓吹众生度尽,方证菩提,地狱不空,誓不成佛。大乘佛教主要经典有《般若经》、《宝积经》、《华严经》、《法华经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《大般涅槃经》、《解深密经》等。还有《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》、《瑜伽师地论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》、《摄大乘论》等论著。在印度大乘主要经历三个发展阶段:初期以龙树、提婆为代表的中观学派,中期以无著、世亲为代表的瑜伽行派,后期大乘理论衰微,密教取而代之。十三世纪时大乘佛教在印度失传。传入中国和日本等地的佛教主要为大乘,但它们不仅失去了印度佛教的本来面目,也远远超过了印度大乘佛教的水平。

【大乘止观法门】 佛教书名。四卷(或作二卷)。题为慧思著。全书以如来藏缘起思想为基础阐述大乘止观学说。突出论述一心为宇宙最终根源,所谓"真如者,以一切法真实如是,唯是一心,故名此一心以为真如。若心外有法者,即非真实"。认为如来之藏从本以来具染净二性,故"一一众生,一一诸佛,悉具染净二性"。为明白染业之所由起,立真实性、依他性、分别性"三性"。强调通过止观二门修行,破除迷妄,显现净性,脱离生死

流转。此书是否为慧思所著尚疑。《唐高僧传》、《大唐内典录》、《开元释教录》等均未著录。据宋遵式言，该书于宋真宗咸平三年(1000)由日僧寂照来华而授与遵式，国内早已亡佚。又书中多次引《大乘起信论》，但《起信论》似于慧思晚年方出世。书中又明显受唯识宗及华严宗影响，故或疑为唯识、华严盛行时天台宗人所著。

【大乘玄论】 隋吉藏著。五卷。全书分八部分：二谛义、八不义、佛性义、一乘义、涅槃义、二智义、教迹义、论释义。以三论宗中道思想为核心论证大乘空宗教义。其中突出论述了二谛义和中道观，认为"二谛(世谛、真谛)者，盖是言教之通诠，相待之假称，虚寂之妙实，穷中道之极号"。"若有巧方便慧学此二谛，成无所得"(卷一)。认为由二谛义的领会可通达"诸法性空"之旨。强调"八不(不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出)中道"思想"盖是诸佛之中心，众圣之行处"，"竖人群经之深奥，横通诸论之广大"(卷二)。

【大乘有宗】 大乘佛教的重要派别。简称有宗。因主张阿赖耶识(即真如佛性)实有，故名。亦称瑜伽行派("瑜伽"意为"相应"，指通过现观思悟佛教真理的修持方法。因强调瑜伽行，故名)、唯识学派(因主张"万法唯识"，故名)。约产生于四至五世纪的古印度，为无著、世亲兄弟二人所创。尊弥勒为始祖。主要经典为《解深密经》、《瑜伽师地论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》、《摄大乘论》等。主要思想是：①唯识说，认为世界的一切现象均由人的精神总体("阿赖耶识"即"藏识")变现而来，即"万法唯识"。②种子说，具体描述识变现万法的过程。③三性说，讲宇宙现象的有无、真假。④四分说，对认识和认识对象的分析。⑤"五位百法"，完成佛教名相分析系统。无著、世亲以后，大乘有宗始终以唯识说为主导。前期瑜伽行派以亲胜、火辨、德慧、安慧、真谛为代表，亦称无相唯识派、唯识古学。后期瑜伽行派以陈那、无性、护法、法称、戒贤为代表，亦称有相唯识派、唯识今学。我国南北朝时菩提流支和真谛所传属唯识古学，唐朝玄奘所传属唯识今学。

【大乘空宗】 简称空宗，亦称中观学派。与大乘有宗并称为印度大乘佛教的两大派别。因提倡"性空幻有"、主张"一切皆空"，故名。约二、三世纪产生于古代印度，创始人为龙树和提婆，传承者有清辨、寂护、佛护、月称、寂天等。主要论籍有《中论》、《十二门论》、《大智度论》、《十住毗婆沙论》、《菩提资粮论》、《百论》等。主要思想有性空观、二谛论、八不缘起论、实相涅槃等。把最高真理称为"空"或"中道"，认为"空"是不可用语言描述或概念认识的实在，"众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者"(《中论·观四谛品》)。认为执着因缘所生诸法是为俗谛；懂得缘起性空的道理是为真谛。俗谛与假名相应，"即是空"显示了真谛，中道则统一了二谛。提出"不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出"(《中论·观因缘品》)的"八不"说，从实体、运动、空间和时间方面否认主观认识和客观世界。在宗教实践上该宗认为"涅槃与世间，无有少分别"(《中论·观涅槃品》)，两者的差别是由人们的无明造成的，消除无明，就进入了涅槃。这种把性空和方便、俗谛和真谛、世间和涅槃统一起来，即所谓"假有性空"、不著有无二边的观点是为"中观"。提婆以后传承人有罗睺罗跋陀罗、那伽密多罗、僧伽罗悉达，再传至清辨和佛护时分裂为二派：清辨一派为自意立宗派，后又传寂护、莲花戒、狮子贤等；佛护一派为必过空性派，后又传月称、伽耶提婆、寂天等。中观学派在古印度甚为流行。公元五世纪初由鸠摩罗什及其弟子系统介绍到中国，在中国思想界发生过很大影响。逮至隋唐，三论宗、天台宗、华严宗、禅宗等主要佛教宗派均以此派创始人及经典为立宗的重要根据。大乘空宗的思想对日本等国佛教宗派的创立亦有重大影响。

【大乘起信论】 传说为印度马鸣菩萨作。有两种译本：南朝陈真谛译本，一卷；唐实叉难陀译本，二卷。有的学者认为此书为中国学者托名之作，当在南北朝时期。关于本书的真伪问题学术界有许多考证、争辩，可参考吕澂著《大乘起信论考证》一文(见《中国哲学史论》，山西人民出版社 1981 年版)。对其佛学理论的阐述可参见唐君毅著《中国哲学原论》(原性篇)、牟宗三著《佛性与般若》有关部分。《大乘起信论》全书由"因缘分"、"立义分"、"解释分"、"修行信心分"、"劝修利益分"五部分组成。其思想总纲是"一心开二门"。还提出了"真如缘起"的理论(也称如来藏缘起论)。它对中国佛教哲学思想影响颇大，唐代许多佛教宗派哲学理论都与此有关。华严宗兼禅宗的宗密，从《大乘起信论》"本觉"为心体的观点引申出了以知为心体的观念，这也正是后来宋明理学和心学吸收佛教思想的最主要之点。

【大唐西域记】 佛教史书。略称《西域记》。又名《西域行传》、《玄奘行传》、《玄奘别传》。唐僧三藏法师玄奘在印度留学的归途中，曾在于阗遣人上表唐太宗，陈述自己"见不见迹，闻未闻经，穷宇宙之灵奇，尽阴阳之化育"的经历，引起太宗的兴趣。后来在洛阳召见玄奘时唐太宗说："佛国遐远，灵迹法教，前史不能委详，师既亲睹，宜修一传，以示未闻。"玄奘遵命，即与其弟子辩机合作，由其口述，辩机撰文，用一年多的时间完成《大唐西域记》，计十二卷，十余万字。玄奘在本书末卷概述了他写这部书的意图："推表山川，考采境壤，详国俗之刚柔，系水土之风气。……随所游至，略书梗概，举其闻见，记诸慕化，斯固日入已来，咸沐惠泽，风行所及，皆仰至德，混同天下，一之宇内，岂徒单车出使，通驿万里者哉！"在进书表中又说："班超侯而未远，张骞望而非

博。今所记述，有异前闻，虽未极大千之疆，颇穷葱外之境，皆存实录，匪敢雕华。”书中玄奘追述了亲自经历的一百一十个和传闻得知的二十八个以上的城邦、地区、国家的情况，内容十分丰富，多为《唐书》所未载。近代以来从事中亚、南亚历史和中西交通史研究的学者莫不把本书作为重要的资料。欧洲和日本学者都对此书有翻译和研究。它也是研究我国西北边区民族历史、地理的重要材料。清丁谦有《大唐西域记考证》。有上海人民出版社1977年出版的标点本。

【大唐西域求法高僧传】 见“求法高僧传”条。

【大理】 ①大道，全面的道理。《庄子·秋水》：“井蛙不可以语于海者，拘于虚也，……今尔出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可与语大理矣。”《管子·四时》：“阴阳者，天地之大理也。”《荀子·解蔽》：“凡人之患，蔽于一曲而闇于大理。”②治狱官、大法官。《文子·精诚》：“皋陶喑而为大理。”《韩非子·外储说左下》：“管仲曰：‘夷吾不如弦商，请立以为大理’。”

【大黄册】 蒙古族历史文献。全称《古蒙古汗统大黄史》。通称《黄史》或《黄册》。托巴·台吉著。成书于1643—1662年间。该书带有明显的喇嘛教宗教思想。书中记述了宇宙的生成，认为“初金色世界已成”，“于青色虚空中”经过不断变化，“十方风起，相互撞击”而形成了云层，从而开始“降澍大雨”，渐渐地形成了“底海”，其水被搏击，结成一层金粉似的尘埃，形成了一种象乳油状的东西，从此宇宙世界就一步步的形成了。书中还叙述了人类社会的发展，认为“彼时，源自初禅，始称曰人，其过赡部州人民寿无量，一如色界天子。彼时，食非耕种之野稻，随时随取，后有一人禀性奸猾，长取积贮，以为宿食，众亦随之，收取殆尽，从此以往，遂有耕田。因争田之故，由是大众择一有德，顾令分田，尊之为王”。这里形象地叙述了人类社会从采集到农耕，从原始社会的群居生活到私有制的产生的发展过程。本书是研究蒙古族宗教、哲学、历史的重要史料。蒙文本由乌力吉图校勘注释，1983年民族出版社出版。

【大象】 ①《易传·象传》中阐释卦名卦义的部分。六十四卦有大有小、有险有易、有顺有逆、有吉有凶，《大象》通过八经卦表征的物象（如天、地、雷、风、电、木、水、火、日、月、山、泽等）在卦中的位置与态势，引申出有教益的社会政治、伦理思想。如《乾·象》言：“天行健，君子以自强不息。”《坤·象》谓：“地势坤，君子以厚德载物。”明清之际王夫之谓其“分审于六十四象之性情，以求其功效，乃以精义入神而随时处中。天无不可学，物无不可用，事无不可为，是以上达则圣人耳顺从心之德也”（《周易大象解》序）。②指道。《老子》第四十一章：“大象无形”。又第三十五章：“执大象，天下往”。老子认为最完美的形象是“道”，道是一种没有具体形象、不能凭感觉把握的“无状之状，无物之象”（《老子》第十四章）。后来老子的这一思想被运用在美学上，指艺术创作、审美观照应该突破孤立的、有限的具体事物形象的限制，以把握和观照事物的内在本体。唐司空图所谓“象外之象”说就是源于老子的“大象”说。

【大清明】 荀子用语。指主观认识的最佳状态。“虚壹而静，谓之大清明”（《荀子·解蔽》）。古人常把认识主体的心比做一面镜子或一盘水，例如庄子说：“水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心静乎！天地之鉴，万物之镜也”（《庄子·天道》）。荀子也持这种观点，他说：“人心譬如槃水，正错勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣”（《解蔽》）。是说心要象平静的盘水那样大清明，这时主观认识的心便会发生奇妙的作用：“万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位，坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理，而宇宙理矣”（同上）。荀子的“大清明”说过分夸大了人的主观认识作用。

【大辩、小辩】 老、庄哲学用语。形容认识事物的大小不同的眼界。《老子》第四十五章：“大辩若讷”。三国魏王弼《老子注》言：“大辩因物而言，己无所造，故若讷也”。《庄子·逍遥游》称扶摇而上九万里的大鹏与翱翔于蓬蒿之间的斥鴳为“小、大之辩也”。在《庄子》中“大辩”、“小辩”又作“大知”、“小知”或“大言”、“小言”。《齐物论》：“大知闲闲，小知间间。大言炎炎，小言詹詹”。清郭庆藩《庄子集释》云：“闲闲，宽裕也；间间，分别也。夫智慧宽大之人率性虚淡，无是无非；小知狭劣之人性灵褊促，有取有舍”。“炎炎，猛烈也；詹詹，词费也。……儒墨小言，滞于竞辩，徒有词费，无益教方。”《邓析子·无厚》也说：“所谓大辩者，别天地之行，具天下之物，选善退恶，时措其宜，而功立德至矣。小辩则不然，别言异道，以言相射，以行相伐，使民不知其要，无他故焉，故浅知也。”老、庄意在崇尚大辩，取消小辩。

【大藏经】 佛教典籍的总称。简称“藏经”。最初称“众经”或“一切经”，原是汉文佛教典籍的总集，后泛指一切文种的佛典丛书。内容以经、律、论为主，也包括若干印度、中国、日本等其他佛教撰述在内。有汉文大藏经、巴利文大藏经、藏文大藏经等几种体系。《隋书·经籍志》记载梁武帝于华林园中，总集佛教经典五千四百卷，沙门宝唱撰经目录。此为佛经有藏之始。《南史·姚察传》遂有“读一藏经”之说，此后方有“大藏经”之称。据唐《开元释教录》所载，共计一千零七十六部，五千零四十八卷。以后各代又陆续有新译经论和著述入藏。汉译藏经的刊印始于宋太祖开宝五年（972），以后历代均有刊印。现存藏经版本多达二十余种，主要有：(1)宋本，计五千七百一十四卷。(2)元本，计五千三百九十七卷。(3)明本，计六千七百七十一卷。(4)清代重刻明本，且刊行续藏九十函，又续藏二十函。近代上海频伽精舍

以活字印行《大藏经》四十帙，四百一十四册，一千九百一十六部，八千四百一十六卷。国外有《高丽藏》、《弘教藏》、《卍续藏》、《大正藏》等。此外，还有藏文、满文、蒙文、傣文、日文、西夏文(残本)《大藏经》，以及巴利文的《南传大藏经》等。目前，《中华大藏经》(汉文部分)正陆续编辑出版。它以《赵城金藏》为底本，将各种版本已入藏的佛教典籍全部收录，是一部规模巨大的佛教全书，分正续两编，包括四千一百余种，二万三千三百余卷，是迄今为止收录数量最多、最完整的一部佛教大藏经。

【万化皆渐而无顿】 近代严复提出的哲学命题。意谓事物的发展变化只有渐变，没有突变。他在《政治讲义》中说："宇宙有至大公例，曰'万化皆渐而无顿'"。他把渐化提到宇宙根本规律的高度。严复早年在接受达尔文进化论的同时也接受了斯宾塞庸俗进化论的思想，他在《原强》中指出："善夫斯宾塞尔之言曰：'民之可化至于无穷，惟不可期之以骤'。"从此出发他主张改良，反对革命，认为"人类之力求进步固也，而颠济瞀乱，乃即在此为进之时，其进弥骤，其途弥险。新者未得，旧者已亡。伥伥无归，或以灭绝"(《政治讲义》自叙)。晚年他的这种改良主义立场发展到了主张复古倒退的地步。

【万物一马】 庄子齐万物而为一的命题。语出《庄子·齐物论》。详见"天地一指"条。

【万物一齐】 见"齐万物"条。

【万物之数括于三】 近代龚自珍用语。"数"指事物发展的规律。《壬癸之际胎观第五》曰："万物之数括于三：初异中，中异终，终不异初"。认为事物发展过程大体分为三个阶段，中间不同于开头，末尾也不同于中间，末尾和开头却有相似之处。又说："哀乐爱憎相承，人之反也；寒暑昼夜相承，天之反也。万物一而立，再而反，三而如初"。这个命题含有自发辩证法思想，但其基本倾向则有循环论色彩。

【万物皆备于我】 孟子用语。意谓万物(指万事)都具备于我的心性之中。《孟子·尽心上》："万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。"对这一命题孟子本人并未加阐释，而后世的解释却纷纭莫衷。东汉赵岐注："物，事也。我，身也。普谓人为成人已往(按：指二十岁以上的人)皆备知天下万物，常有所行矣。"南宋朱熹《孟子集注》云："此言理之本然也。大则君臣父子，小则事物细微，其当然之理，无一不具于性分之内也。"南宋陆九渊说："此心此理，我固有之，所谓万物皆备于我，昔之圣贤，先得我心之所同然耳"(《陆九渊集》卷一《与侄孙濬》)。朱、陆都是就心的先验意义来说的。有的思想家则从格物意义来予以理解，如明清之际李颙说："万物皆备于我，苟一物不格，则一物不备矣"(《二曲集·锡山语要》)。清焦循《孟子正义》："谨按此章，申明知性之义也。知其性而乃尽其心。然则何以知其性？以我推之也。我亦人也，我能觉于善，则人之性亦能觉于善，人之情即同乎我之情，人之欲即同乎我之欲，故曰万物皆备于我矣。"南宋陈亮有独特的解释："万物皆备于我，而一人之身，百工之所为具，天下岂有身外之事，而性外之物哉？"(《龙川文集》卷四)在他看来，衣食住行等都不是身外之事，性外之物，应该满足人的基本物质需要。今人大多把它看作主观唯心主义的命题，而理解又不尽相同，如解为人与宇宙同一的精神境界；万物的优点我皆有之；事物的是非、善恶、美丑的标准俱在人心；万物皆由我而具备等等。

【万法唯识】 佛教名词。"万法"即世间一切事物和现象；"识"指心识、意识，即内心。谓世间一切事物和现象都是"识"所变现，离"识"即无万物。法相唯识学派以"八识"来概括人的认识作用，认为第八阿赖耶识是一切事物现象的总依据，一切事物现象都是由阿赖耶识所含藏的自性各别的各种"种子"所变现。《成唯识论》卷一："由假说我法，有种种相转，彼依识所变。"

【万章】 ①孟子弟子。姓万名章。齐人。生平事迹不详。《孟子》书中记载的弟子问难之辞中万章的提问最多。《史记·孟荀列传》说孟子"退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇"。可见万章当是孟子的高足，是《孟子》的编纂者之一。②《孟子》篇名。分上下两篇。上篇九章，主要内容是引述尧舜禹及伊尹、孔子、百里奚的历史传说，论述处理君臣、父子、兄弟等人伦关系的准则，突出阐发了孝弟观念。下篇九章，主要内容是阐述君臣关系的一些原则，有对伯夷、伊尹、柳下惠、孔子等的评述，提出"孔子圣之时者也"的论断；有对周代五等爵位的描述；有关于孔子出仕原则的论述；还提出"贵贵、尊贤，其义一也"等观点。

【与山巨源绝交书】 三国魏嵇康撰。山涛(字巨源)是嵇康的朋友，当时在曹魏为官。山涛曾意要嵇康代己为官，嵇康对山涛的做法不满而给他写了封绝交信，即为此文。信中叙述了其性情所好，列举了他拒不作官的理由，表达了嵇康"越名教而任自然"、"心无措乎是非"的精神境界。收入《嵇康集》。

【与天为一】 庄子的人生理想。即随顺自然变化，与自然融为一体。《庄子·达生》："弃事则形不劳，遗生则精不亏。形全精复，与天为一"。认为抛弃人事则身体不劳累，遗忘求生则精气不亏损。身体保全，精气复原，则与自然融为一体。又《大宗师》："故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒，天与人不相胜也，是之谓真人"。是说人与自然是合而为一的，不管喜欢不喜欢都是如此。顺应自然，与自然融为一体，这样就达到了"天人不相胜"的真人境界。

【与天为徒】 庄子用语。意即与自然同类。语出《庄子·大宗师》。又见于《人间世》。参见"与天为一"条。

【与友人书论物理世界及不可思议】 吴稚晖著。清宣统元年(1909)12月18日发表于第116号《新世纪》杂志,署名"燃"。认为"物理世界如何而有?不可思议;物理世界何所底止?不可思议"。即世界的真相是处于物理世界中的人无法认识的。然而"物理世界之规则,即为良心,良心即善。虽至善为不可思议,然有比较,斯有物理,指其可思议者,名曰物理世界,即从比较不可思议而得。比较永在不可思议之间,故比较之起讫,即不可思议。由较善而更善,至于不可思议,斯之为进化"。但是这进化是渐进的,切不可"强欲于不可思议界求出把握、定出价值,……犹欲以不发电之质料,求其发电也"。"盖思议乃物理世界中之名物,物理世界中人之能力有所限制,则'不可'生焉"。为此,"究竟苦乐是何一物,至善是何一点,真相是何一相,我可不管"。表达了作者不可知论、是非不分的相对主义思想,为其排斥以改造世界为目的的革命理论和学说、宣传无政府主义造舆论。收入《吴稚辉先生全集》。

【与民同乐】 孟子所主张的王道政治的中心内容之一。《孟子·梁惠王下》:"今王鼓乐于此,百姓闻王钟鼓之声,管籥之音,举欣欣然有喜色而相告曰:'吾王庶几无疾病与,何以能鼓乐也?'……此无他,与民同乐也"。这种主张体现了孟子的"民本"思想,在中国历史上有积极的影响。

【与邢邵议生灭论】 北朝杜弼著。是其与邢邵辩论神灭与否的记录。文中作者从神不灭论立场对邢邵的神灭论思想进行了批判,保存了邢邵关于"神灭"的思想片段,这是北朝当时仅有的反佛理论。据《北齐书》卷二四和《北史》卷五五之《杜弼传》载:"弼性好名理,探味玄宗。……尝与邢邵扈从东山,共论名理(即辩论神灭)。……前后往复再三,邢邵理屈而止。文多不载。""扈从东山"的这次辩论保留在《杜弼传》中。又《文苑英华》卷七五八、《全北齐文》卷五题为《与邢邵议生灭论》。文中所载邢邵的基本思想是"神之在人,犹光之在烛,烛尽则光穷,人死则神灭"。杜弼的神不灭思想则取譬于"君之有国",由"国是君之所统,君非国之所生"以证明神不与形俱灭。两人之辩以形神及质用关系为争论中心。

【与罗君章书】 东晋无神论文献。孙盛著。主要批判罗含《更生论》的神不灭思想,提出"形既粉散,知亦如之"的论断,认为形体死亡之后知觉意识亦随之消失,而事物"纷错混淆,化为异物,他物各失其旧"。即"今我"不是"故我"或"昔我"的"更生",由此否定佛教的生死轮回之说。此文为神灭论同神不灭论公开辩难的开始,在神灭论发展中占有重要地位。原文附见于《弘明集》卷五。

【与诸道人辨宗论】 南朝宋谢灵运著。简称《辨宗论》。南朝刘宋初年佛教界有过"渐悟"与"顿悟"之争,竺道生主顿悟说。宋文帝在道生死后又请名僧法瑶、道猷等就此辩论。本文就是谢灵运对这次辩论的总结。其旨在辨"求宗之悟"。"宗"者本体,"求宗"即是"证体",也就是辨论本体的方法,即所谓成佛之道或作圣之道。文章首先介绍了此次辩论的缘起和自己的基本立场:"同游诸道人,并业心神道,求解言外。余枕疾务寡,颇多暇日,聊申由来之意,庶定求宗之悟。……余谓二谈救物之言,道家之唱,得意之说,敢以折中自许,窃谓新论为然"。所谓"新论"即竺道生的顿悟说。指出:"释氏之论,圣道虽远,积学能至,累尽鉴生,不应渐悟。孔氏之论,圣道既妙,虽颜殆庶,体无鉴周,理归一极。有新论道士以为'寂鉴微妙,不容阶级,积学无限,何为自绝'。今去释氏之渐悟,而取其能至。去孔氏之殆庶,而取其一极。一极异渐悟,能至非殆庶。故理之所去,虽合各取,然其离孔释矣。"是说应该力求全面地去体认虚无本体,以获得宇宙的终极道理。而竺道生的顿悟说正是去掉了佛教中的"渐悟",取其"能至";去掉儒家中的"殆庶",取其"一极",而构成与儒、释都不同的新论。认为"阶级教愚之谈,一悟得意之论",只有顿悟才是真谛。文中还颇为详细地阐述了顿悟说的基本理论和达到顿悟的方法。该文不仅基本上与现存竺道生关于佛教顿渐理论相契合,而且还发挥了"道生顿悟义",对于研究竺道生思想及中国哲学史都有重要参考价值。汤用彤在其《魏晋玄学论稿》之《谢灵运辨宗论书后》说:"自生公以后,超凡入圣,当下即是,不须远求,因而玄远之学乃转一新方向,由禅宗而下接宋明之学,此中虽经过久长,然生公立此新义实此变迁之大关键也。康乐(谢灵运)承生公之论作《辨宗论》,提示当时学说二大传统之不同,而指明新论乃二说之调和。其作用不啻在宣告圣人之可至,而为伊川谓'学'乃以至圣人学说之先河。则此论在历史上有其重要之意义盖可知矣。"文载《广弘明集》卷十八。

【才】 通材。材质、才能。《孟子·告子上》:"富岁子弟多赖,凶岁子弟多暴,非天之降才尔殊也,其所以陷溺其心者然也"。"若夫为不善,非才之罪也。"孟子此处所谓的"才"实际上就是人所具有的"不忍人之心"的善性。孟子是把才、性混合使用的。东汉王充在《论衡》中对才、性作了明确的解释,认为"才"作才能解,"性"作性行即德行解:"故夫临事知愚,操行清浊,性与才也"(《命禄》)。"人性有善有恶,犹人才有高有下也"(《本性》)。三国魏末一些思想家探讨了才、性关系,提出关于才性同、异、合、离的所谓"才性四本"说。宋明以来一些思想家进一步探索了"才"的本质,北宋张载和二程(颢、颐)认为"才"属于"气质之性",故有善与不善之分。张载说:"人之刚柔缓急,有才有不才,气之偏也"(《正蒙·诚明》)。程颐认为:"性出于天,才出于气,气清则才清,气浊则才浊"(《河南程氏遗书》卷十九)。南

宋朱熹认为"才"是一种有作为的能力,"人之有才者,出来做得事业也。是它性中有了,便出来做得"(《朱子语类》卷五)。指出"情与才绝相近,但情遇物而发"(同上),"情"是受外界刺激而表现出来的,"才"则是"性"的先验的能力。清颜元讲:"发者情也,能发而见于事者才也;则非情、才无以见性,非气质无所为情、才,即无所为性,是情非他,即性之见也;才非他,即性之能也;气质非他,即性、情、才之气质也"(《存性编》卷二)。认为气质是纯善的,舍气质无所谓性,主张性气一元,故情、才皆善。戴震提出:"才者,人与百物各如其性以为形质而智能遂区以别焉,……由成性各殊,故才质亦殊,才质者,性之所呈也"(《孟子字义疏证·才》)。认为"才"是性的表现,才与性相互依存,"践形之与尽性,尽其才,其义一也"(《孟子字义疏证》卷下)。

【才性】 ①"才"指材质;"性"指人的本性。参见"才"条。②三国魏末清谈命题之一。指才能与性格的相互关系。详见"才性四本"条。

【才性与玄理】 牟宗三著。1963年香港人生出版社初版,1974年台北学生书局再版,后曾多次再版。作者自述:"吾写《历史哲学》至东汉末止。此后不再就政治说,故转而言学术。阶段有三:一曰魏晋玄学,二曰南北朝隋唐之佛教,三曰宋明儒学。此书题曰'才性与玄理',即写魏晋一阶段也。""才性"指的是自然人性,"'才性'者自然生命之事也"。书中以王充的性命论为中心,上接告子、荀子、董仲舒,下至《人物志》,"而观此一系之源委。此为生命学问之消极一面者"。"玄理"指道家之玄理玄智,"'玄'非恶词也。深远之谓也"。书中认为,魏晋玄学乃道家之复兴,"道家玄理至此而得充分之发扬。王弼、嵇康、郭象,其选也"。而道家玄理之弘扬正是契接佛教之最佳桥梁。站在新儒家的立场上,书中认为佛老的泛滥乃民族文化生命之"歧出",但此"歧出"亦有充实文化生命的功用。

【才性之学】 汉魏之际关于评论人物的标准和原则的学说。"才性"本义是指材料和性质,引申义为才能与操行。晋袁准《才性论》说:"性言其质,才名其用"。其代表人物有刘劭、钟会、傅嘏、王广、李丰等。刘劭的《人物志》对"才性"问题作了初步探讨。钟会的《四本论》则把"才性"问题概括为四种观点加以评判,是对这一学说的总结。"才性"问题以及由此形成的"才性之辨",直接影响和推动了魏晋玄学的形成和发展,成为玄学的重要内容之一。

【才性之辨】 魏晋玄学的主要论题之一。即关于"才性"的论辨。才性的本义指材料与性质,引申为才能与操行。晋袁准《才性论》:"性言其质,才名其用"。魏晋玄学家们从本末、体用观出发把"才"和"性"分为"合"、"同"与"离"、"异"两极,形成了同异离合四派即"四本"。"四本"所争论的是上述"两极"是否一致的问题。从哲学上说,"同"、"合"论者主道物一致、性材一致,所以认为才、性是相同的,可合。"异"、"离"论者则主"道"与"形"反、"性"与"材"反,所以主张才、性相异,可离。从政治上看,"同"、"合"论者将才能与性德归于"人材论"的同一层次,主张应统一鉴别处理。"异"、"离"论者将才能与德行归于"人材论"的不同层次,主张辨别"才能"靠分析考核,由朝廷官吏负责;辨别性德靠长期的直观体验,由乡闾中正负责。参见"才性四本论"条。

【才性四本】 魏晋玄学"才性之辨"的四个命题,由此而有四派,即"才性同"、"才性异"、"才性合"、"才性离"。"才性同"派主才能和本性一致,因而主张鉴识品行的方式与选举(人物)的合一。"才性同"的命题里已蕴函着"才性合",二者实质相同。"才性异"派认为才能与本性不一致,才性既异亦反,由性辨才不可能,由才见性更行不通,因而主张对才性只能分别考察。"才性异"说中亦包含着"才性离"的含义,故二者实质上也相同。"才性四本"说虽然讨论的是如何鉴定和选拔人才的问题,但也涉及到了本末、体用等一般性的玄学世界观和方法论问题。参见"才性之学"条、"才性四本论"条。

【才性四本论】 三国魏末关于才性关系问题的论辩。《世说新语·文学》篇刘孝标注引《魏志》:"(钟)会论才性同异传于世。四本者,言才性同、才性异、才性合、才性离也。尚书傅嘏论'同',中书令李丰论'异',侍郎钟会论'合',屯骑校尉王广论'离',文多不载。"才性同、合说认为人的才能与本性是一致的,性是内在本质,才是外在表现,性是本,才是末,性决定才。才性异、离说主张人的才能与本性没有必然联系,性不能决定才能的高低。《三国志·荀彧传》注引何劭《荀粲传》:"夏侯玄亦尝谓(傅)嘏、(荀)粲等曰:'子等在世涂间,功名必胜我,但识劣我耳。'嘏难曰:'能盛功名者,识也。天下孰有本不足而末有余者耶?'"傅嘏的说法属才性同、合,夏侯玄的看法属才性异、离。

【才性同】 见"才性四本论"条。

【才性合】 见"才性四本论"条。

【才性论】 魏晋玄学清谈命题之一。"才"即才能;"性"即性格。关于人的才能与性格的相互关系有同、异、合、离四种主张。详见"才性四本"等条。

【才性异】 见"才性四本论"条。

【才性异同】 见"才性四本论"条。

【才性离】 见"才性四本论"条。

【才、胆、识、力】 清叶燮论艺术创造力的一组范畴。他在《原诗》中指出艺术反映现实生活是艺术家能动创造的结果,就创作的客观对象而言包含理、事、情,"三者缺一则不成物";就创作主体而言则"曰才、曰胆、曰识、曰力。此四者,所以穷尽此心之神明",是艺术创造力的主体要素,一切客观事物的"理"、"事"、"情""无不

待于此而为之发宣昭著”。他说：“大凡人无才则心思不出，无胆则笔墨畏缩，无识则不能取舍，无力则不能自成一家。”所谓“才”指艺术家的审美感悟和艺术传达能力；所谓“识”指艺术家对客观现实和素材的思考认识能力；所谓“胆”指艺术家自由创造的勇气或精神；所谓“力”指艺术家进行独立创新的能力。四者之中“识”是首要的、决定性的因素，“才”、“胆”、“力”都依赖于“识”。四者的统一才构成艺术创造力的完整概念。叶燮的“才、胆、识、力”说克服了长期以来把艺术创造力神秘化的倾向，贯穿着建立在能动反映论基础上的理性主义精神。

【才情】 才能与情感的关系。宋儒说才性，也说才情。南宋朱熹认为才与情相近，“情与才绝相近，但情是遇物而发”（《朱子语类》卷五）。“情”是受外界刺激而表现出来的，“才”则是一种表现“性”的先验的能力。清颜元认为“发者情也，然能发而见于事者才也；则非情、才无以见性，非气质无所为情、才，即无所为性”（《存性编》卷二）。颜元主性气一元论，故“性、情、才皆之善”（《存性编》卷一）。

（丨）

【上帝】 殷人的至上神。据郭沫若说：“大抵殷代对于至上神的称号，到晚年来在‘帝’上是加了一个‘上’字的。上下本是相对的文字，有‘上帝’一定已有‘下帝’，殷末的二王称‘帝乙’、‘帝辛’”（《青铜时代·先秦天道观之进展》）。参见“帝”条。

【上海大学】 大革命时期国共两党合办的培养干部的高等学校。学制四年。前身是东南高等专科师范学校，校址在上海闸北青云路。1922年10月校长王理堂因经济问题被进步师生赶走，改为此名。于右任、邵力子先后任校长。1923年4月经李大钊推荐，邓中夏任学校校务长，主持学校行政工作，他革新校务，拟定上海大学章程，聘请共产党人和有真才实学的进步人士瞿秋白、蔡和森、肖楚女、恽代英、张太雷、陈望道、沈雁冰、施存统等人来校担任教授。该校设社会科学系、中国文学系、英国文学系，附设中学部和平民夜校。瞿秋白任社会科学系主任。该系开设的课程有社会科学、社会进化史、马克思主义哲学、政治经济学等。瞿秋白曾讲授《社会哲学概论》、《现代社会学》、《社会科学概论》等课程，蔡和森讲授《私有财产和家庭制度起源》、《社会进化史》等课程。他们的讲义后整理成书，是中国人最早写出的关于马克思主义哲学的教材。该校为中国共产党培养出了一大批干部。1927年蒋介石发动“四·一二”反革命政变后白崇禧派兵查封了上海大学。

【上清派】 道教宗派之一。又名“茅山派”。晋代魏华存（251—334）创立。据说太康九年（288）魏华存得《上清太洞真经》三十一卷，后又得《上清黄庭内景经》，皆授与杨羲（330—386），由杨再传给许谧（305—376或303—373）和许翙（341—370），初步形成“上清派”。南朝梁陶弘景（456—536）隐居茅山，著书立说，传播《上清经》，又尊三茅真君为祖师，故又名“茅山派”。主要奉持“上清”诸经，尤重杨（羲）、许（许谧、许翙）手迹。在修炼上主张“积精累气”，强调“存思”，并重符咒，不主外丹。该派从南北朝至北宋中期，一直是道教主流。一些著名道教大师，如王远知、潘师正、吴筠、司马承祯、李含光等，皆属此派。元代归属于“正一派”。

【上智下愚】 孔子的先验认识观。《论语·阳货》：“唯上知（智）与下愚不移”。“上知”指的是“生而知之”的人，“下愚”指的是“困而不学”的人。《论语·季氏》：“生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之又其次也，困而不学，民斯为下矣”。孔子认为生而知之的上等人和困而不学的下等人都是不可改变的，只有中等人是可以教育的。所以他说：“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”（《雍也》）。又说：“民可使由之，不可使知之”（《泰伯》），“君子学道则爱人，小人学道则易使也”（《阳货》）。孔子的这种观点在我国流行了二千多年，是有深厚的社会阶级根源的。随着科学的发展和社会环境的改变，这种带有阶级偏见的形而上学观点已越来越暴露出其荒谬性。

【上蔡学派】 以北宋上蔡（今属河南）人谢良佐为代表的学派。谢氏为二程（颢、颐）门下高足。南宋朱熹为之作《祠记》，述其为学特点云：“以生意论仁，以实理论诚，以常惺惺论敬，以求是论穷理”（据《四库全书总目》引）。黄宗羲称此四者“皆其所独得，发明师说者也”（《宋元学案·上蔡学案》）。该派提出无物非我说，认为“心与天地同流”（《论语解·序》），“理便是我”（《上蔡语录》），开陆九渊心学先声。为学主“敬”，重内心省察，认为“圣门学者，大要以克己为本”（同上）。读书重义理，主张“会之以神”，反对“以训诂形容其微意”（《论语解·序》），表现出宋儒理学特点。黄震曾谓其学有“以禅证儒”倾向。全祖望称此派为“洛学之魁”。主要人物还有詹勉等。

【上蔡语录】 北宋谢良佐语，南宋曾恬、胡安国录，朱熹删定。凡三卷。朱熹初得曾恬所录谢氏语一篇，为括苍吴任写本，又得胡安国写本二篇，书四篇，两相参校，刊去“失本旨”与“诋程氏”者，厘为三篇。后于乾道戊子（1168年）重为编次，增补谢氏与胡安国手简数条，定为今本。谢氏继承程氏“天下只有一个理”的思想，认为“理一而已，一处理穷，触处皆通”，并试图通过穷理达到与天为一的境界。提出心为天之理的观点，认为“心者何也？仁是已”，“仁者，天之理”。为学主敬，认为“敬是常惺惺法”。

【上德】 ①老子哲学概念。《老子》第三十八章："上德不德，是以有德。"三国魏王弼注："德者，得也。……何以得德，由乎道也"。"德"即得道，万物得道而生，得道而存，圣人得道而为圣人。"上德"与"德"是有区别的，德者以得为得，而上德不自以为得为得。"上德"与"玄德"是一个意思，《老子》第十章："生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。"正因为得而不自以为得，所以称为玄德或上德。《老子》书中的"大白"、"广德"、"建德"、"大巧"、"大方"、"大辩"等都属于上德。②篇名。《吕氏春秋》、《文子》都有《上德》篇。③道教用语。主要有两说：一是指少年童真之体(通指男子十六岁以前未破之身)。因其精足、气满、神旺，在修炼上无须"筑基"，故称"上德"。一是"先天全"、"天真未伤"之人。刘一明说："上德者，体全德备，乾阳未伤之人。未伤者，是未伤先天之阳，非是未破后天之身"(《道藏续编·修真辨难后编参证》)。"上德之人，天真未伤，客气未人，若顿悟本性，无修无证"(《参同契经文直指》上卷)。

【口辩】 东汉王充用语。王充分"辩"为"口辩"与"心辩"。详见"心辩"条。

【山巨源】 见"山涛"条。

【山出口】 ①《庄子·天下》所列辩者"二十一事"之一。"山出口"是反驳惠施"山渊平"的论题。"口"犹言谷，亦犹渊。意谓渊下山高，其形可见，故山出于渊，非山与渊平也。亦有人将其划入惠施派论题，认为"山出口"即"入乎耳，出乎口"之意，山与口本异，口呼而山应，则异类同矣。由于辩者本人未对此命题作出限制和说明，故可以在不同的认识背景下对其作出解释，由此导致了后世对此命题理解上的多义性。

【山涛】(205—283) 魏晋玄学家，"竹林七贤"之一。字巨源。河内怀(今河南武陟县西)人。少孤而贫，有器量，宿士不敢慢之。雅好《老》、《庄》，与嵇康善。心存事外，而与时俛仰。东晋顾恺之"画赞"说，涛无所标明，淳淳渊默，人莫见其际，而其器亦入道，故见者莫能称谓，而服其伟量(见《世说新语》)。曹魏时依附司马氏，历任尚书吏部郎、大将军从事中郎、相国左长史等。晋代魏后官至吏部尚书、太子少傅、司徒等。他又善论兵，时人谓其"不学孙、吴，而闇与之理会"。其选用人物，好亲自作评，世称"山公启事"。原有集十卷，已佚。《全晋文》辑有"启事"五十余则。《晋书·山涛传》中另载有《表》、《疏》等。

【山海经】 古代地理著作。《汉书·艺文志》著录十三卷，西汉刘歆称其为十八卷，《隋书·经籍志》著录二十三卷，今本十八卷，由明吴琯核定。其中《山经》五卷，《海经》九卷，《大荒经》四卷，约三万余字。古本有图，已佚，今图系后人补画。作者不详，各篇著作时代亦无定论。近代学者大多认为不出自一时一人之手，其中《山经》成书不迟于战国；《海经》八卷中杂有秦汉地名，当成书于秦汉之际；另有五卷杂入《水经》文字，应系魏晋人增补。记事以山海地理为纲，涉及上古迄周之历史、民族、宗教、神话、物产、医药、巫术等。记山五千三百七十座，河流二百余条，矿物约八十种，植物一百三十余种，动物二百六十余种，邦国九十五个，人物一百四十余名。对山川位置、形状、面积、高度、陡度、谷穴、植被和雨雪、水道，矿物的结构、硬度、颜色、光泽、透明度、磁性、共生现象和识别方法，动物植物的形态、性能和医疗功效等多有述及。其中有关矿物的描述为世界最早之文献记载。所记四方与四方风名，与甲骨文所记载基本相同；人名则多可与《世本》和《大戴礼记》之《五帝德》、《帝系姓》相参证。书中保存古代神话传说甚多，诸如夸父追日、后羿射日、大禹治水等。文风恢诡夸诞，颇多想象，文字讹脱难读。此书对研究古代历史、地理、文化、中外交通、民俗、神话等均有参考价值。明成化《四部丛刊》影东晋郭璞注本为通行本，另有清郝懿行《山海经笺注》本。1980年上海古籍出版社出版袁珂《山海经校注》，较便阅读。

(丿)

【乞颜观念】 古代蒙古乞颜氏族搏击自然的顽强进取意识。这种意识世代根植于蒙古族的认识中，成为一种共同的社会心理。它来源于古代蒙古乞颜氏族化铁熔山的故事。《史集》载："蒙古各部族起源于遁人额儿古涅一昆(山)的两个人；由于生息繁衍，其氏族人数渐众。"《蒙兀儿史记》："古时蒙兀与他族战，覆其军，仅遗男女各二人。遁入一山，斗绝险戏，惟一径通出入。山中壤地宽平，水草甘美，乃携牲畜居之。名其山曰阿儿格乃衮。其二男一名脑忽，一名乞颜。乞颜意为飞瀑急流，喻其膂力绝人，一往无御。乞颜后裔繁盛，称之曰乞牙惕。……后世地狭人稠，乃谋出山。而旧径芜塞，且苦艰险。继得铁矿，洞穴深邃。爰伐木炽炭，篝火穴中。宰七十牛，剖革为鞴。鼓风助火，铁石尽熔。衢路遂辟。至今后裔每逢元旦，君与宗亲犹次第向炉锻铁。"古代蒙古乞颜氏族为了生存，寻找出路，化铁熔山，终于走向了大草原，表现和自然搏斗的大无畏精神。此后乞颜氏族在诸氏族中受到极大的尊敬，地位随之提高，并以是乞颜氏族而感到自豪。乞颜观念深深地影响了蒙古民族，对古代蒙古族向新的社会形态迈进起到了积极的作用。这种观念后在成吉思汗身上有突出的表现。

【义】 中国古代重要的伦理道德概念。最早见于甲骨文和金器铭文中。義字从我从羊，原有己之威仪、美善、适宜之意，后来逐渐成为表示"应该"的道德准则和规范之总称。孔子提倡义，认为"君子义以为质"(《论语·卫灵公》)，"君子义以为上"(《论语·阳货》)，"君

子之于天下也，无适也，无莫也，义与之比”（《论语·里仁》）。孔子认为君子与小人的区别就在于懂得义，“君子喻于义，小人喻于利”（同上）。墨家也重视义，认为它是天下之“良宝”（《墨子·耕柱》），主张“万事莫贵于义”（《墨子·贵义》）。认为天下之人异义，而且人是其义而非人之义，因而造成天下之乱，主张应该由天子来“一同天下之义”（《墨子·尚同上》）。墨家主张的义就是利，“兴天下之利，除天下之害”（《墨子·兼爱下》）。孟子把义理解为由羞恶之心发展而来的道德准则，其作用是维护宗法等级制度（“从兄”、“敬长”）和私有制度（“非其有而取之，非义也”）。西汉董仲舒把义与仁、礼、智、信规定为“五常”，成了封建社会的基本道德规范。后来农民和小生产者也从自己的阶级利益上提倡义，把它理解为相互忠诚、相互帮助、扶危济困、除暴安良的美德，进行“结义”，互称“义兄”、“义弟”，讲“义气”，使之成为反对封建统治的一种精神武器。

【义玄】（？—867） 中国佛教禅宗后期“五家七宗”之一临济宗的开创者。俗姓邢，曹州南华（今山东省东明县）人。出家后到各处参学。曾在黄檗山希运处三度发问三度被棒打。后得高安大愚禅师点拨而大悟，终得希运的印可。因在镇州（今河北省正定县）滹沱河边临济禅院传法接徒，创立临济宗，故世称“临济义玄”。卒谥“慧照禅师”。法嗣有存奖、慧然、智闲等二十二人。其言行有《镇州临济慧照禅师语录》，简称《临济录》一卷。义玄主“无位真人”说，此乃马祖道一“平常心是道”的形象化。所谓“无位真人”或“真正道人”，其旨要在“随缘消旧业，任运著衣裳，要行即行，要坐即坐，无一念心，希求佛果”。这与马祖“圣心本无地位因果阶级”之意相符。从这一思想出发，他认为“无修无证，无得无失，一切时中，更无别法”。此所谓“临济佛法无多子”。曾提出“四料简”、“四宾主”、“四照用”等认识原则和教学方法。其接引学人机锋峻峭，勇于除灭名相理念、经论偶像，呵佛骂祖，棒喝齐用，开创了临济宗的门风。

【义存】（822—908） 唐僧人，禅宗青原系著名大师。俗姓曾，泉州南安（今属福建）人，十二岁拜莆田玉涧寺庆玄律师为师，十七岁落发。唐宣宗中兴佛教后云游各地。于幽州（今北京城西南）宝刹寺受具足戒。后到武陵德山（今湖南常德境内）参宣鉴（782—865），吃宣鉴棒打，于“我宗无语句，实无一法与人”言下大悟，遂承宣鉴法系。唐懿宗咸通六年（865）到福州雪峰山，创广福院，接纳四方徒众，因称“雪峰义存”。懿宗赐号“真觉禅师”。其禅风重在一切现成，颇得“德山棒”的妙用，发挥了青原系禅法的特点。曾用“饭箩边坐饿死人，临河有渴死汉”说以惊示学人莫向心外求佛。其弟子千人，著名嗣法者有玄沙师备、云门文偃等，皆禅宗一代大师。

【义利】 中国古代伦理学的一对基本范畴。“义”就是宜，即符合一定时代、一定阶级和社会团体利益的道德原则和规范；“利”指利益。在中国古代伦理学中，关于义与利关系的讨论内容非常广泛，涉及到道德的本原、道德评价的标准、道德的社会作用等问题。春秋时期的一批贤大夫已经认识到统治者争夺一己的私利对当时道德秩序所造成的威胁，齐国的晏婴认为“蕴利生孽”，义才是“利之本也”（《左传·昭公十年》）。以孔子和孟子为代表的儒家重义轻利。孔子罕言利，认为“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）。他说：“礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也”（《左传·成公二年》）。孔子片面夸大了义对利的支配作用，但孔子并不一般地否定利，主张“见利思义”（《论语·宪问》），“义然后取”（同上），甚至提出要“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》）。孟子极力反对私利的危害，提出“何必曰利，亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》）。墨家兼重义利，他们改变了儒家将义利对立起来的观点，认定利人是道德评价的标准。墨子指出，义之所以为天下之“良宝”（《墨子·耕柱》），就是因为“义可以利人”。“仁人之所以为事者，必务兴天下之利，除天下之害，以此为事者也”（《墨子·兼爱中》）。后期墨家更强调“忠，利君也；孝，利亲也；功，利民也”，“义，利也”（《经上》）。荀子对儒家的义利观作了发展，他认为“义与利者，人所两有也”（《荀子·大略》），二者不可偏废。但荀子又主张义重于利，应该以义制利，以义养利，“故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣”（《荀子·礼论》）。汉代以后的儒家在义利观上更趋极端。董仲舒认为应当“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》）［一说“正其道不谋其利，修其理不急其功”（《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》）］，公然贬斥功利。宋明理学家把义与利绝对对立起来。程颢说：“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已”（《河南程氏遗书》卷十一）。程颐说：“义与利，只是个公与私也”（《遗书》卷十七）。朱熹继承董仲舒和二程的观点，认定“义利之说，乃儒者第一义”（《与延平李先生书》），并把利说成是“人欲之私”（《四书集注》），是“不善”，而认为义是理想人格的主要标准。朱熹说：“正其义则利自在，明其道则功自在；专去计较利害，定未必有利，未必有功”（《朱子语类》卷三十七）。与这种贬斥利的学说相对立，北宋初李觏指出：“人非利不生”（《原文》），他指责重义轻利的观点是“贼人之生，反人之性”（同上）。南宋时期的陈亮、叶适更是反对理学家的重义轻利观点，认为“既无功利，则道义乃无用之虚语耳”（《习学记言》卷二十三）。主张“义利双行”（《又甲辰秋书》），提倡“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理”（见陈傅良《致陈同甫书》），坚持以功利作为道德评价的标准。明末清初的早期启蒙思想家王夫之肯定义是立人之道，利是生人之用，二者不可或缺，他主张离义无利，肯定道德的社会作用。颜元则

兼重义利，认为宋明理学不谋利计功，"是空寂，是腐儒"(《习斋先生言行录》卷下)，他主张"正其谊以谋其利，明其道而计其功"(《四书正误》卷一)。古代思想家的义利观各有片面的真理，以孔孟和宋明理学为代表的重义轻利派强调了道义的作用，认为个人利益应该服从公共利益；以墨家和陈亮、叶适为代表的事功学派肯定了功利作为道德评价的依据和标准的意义。

【义利之辨】 中国古代伦理学关于义利关系的辩论。历代思想家都注重义利之辨。宋儒程颢说："大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已"(《河南程氏遗书》《语录》十一)。朱熹说："义利之说，乃儒者第一义"(《与延平李先生书》)。陆象山也说："凡欲为学，当先识义利公私之辨"(《陆九渊集·语录》)。因历代不同派别的思想家对义利的理解有差异，演成了关于分辨义利问题上的论争。参见"义利"条。

【义，利也】 后期墨家的道德命题。《墨子·经说下》："仁，爱也；义，利也。"认为只有合乎义的行为才能给人带来利益，不义也就不利。《墨子·天志上》有"有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫"之说，后期墨家是对前期墨者这一思想的继承发展。

【义利双行，王霸并用】 南宋事功学派代表人物陈亮在讨论王霸义利问题时提出的基本观点。语出《答朱元晦秘书甲辰秋书》："诸儒自处者曰义曰王，汉唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做；说得虽甚好，做得亦不恶；如此却是义利双行，王霸并用。"在王霸义利的争辩中，朱熹持尊王贱霸、重义轻利的观点，陈亮则力主"义利双行，王霸并重"。详见"陈朱之辩"条。

【义兵】 ①《吕氏春秋》的一种战争观点。意指正义战争。其《孟秋纪》、《仲秋纪》较集中地论述了义兵思想，主张以义和不义作为判断战争性质和对战争"取"、"非"的标准，提出"兵苟义，攻伐亦可，救守亦可；兵不义，攻伐不可，救守不可"，"取惟义兵为可"(《吕氏春秋·禁塞》)。批驳了墨家和宋尹学派的战争观点，论述了"古圣王有义兵而无有偃兵"(《吕氏春秋·荡兵》)，提出正义战争是治理天下的一副良药的观点，"义兵之为天下良药亦大矣"(同上)。其性质、作用是伐无道，诛暴君，救百姓，因而受到百姓欢迎。"兵诚义，以诛暴君而振苦民，民之说也"(同上)。"夫攻伐之事，未有不攻无道而罚不义也。攻无道而伐不义，则福莫大焉，黔首利莫厚焉"(《吕氏春秋·振乱》)。"故义兵至，则邻国之民归之若流水，诛国之民望之若父母，地行滋远，得民滋众，兵不接刃而民服若化"(《吕氏春秋·怀宠》)。《吕氏春秋》"义兵"观的提出旨在为秦国统一六国的征伐战争作论证。②对某种军队的称谓。或指"禁暴救乱"的军队，《吴子·图国》："一曰义兵，……禁暴救乱曰义"。或指镇压农民起义的地主武装，《三国志·蜀志·先主传》："灵帝末，黄巾起，州郡各举义兵"。王莽末年，称以图恢复旧朝的军队为义兵，《后汉书·樊宏传》："王莽末，义兵起"。宋代的一种乡兵称义兵，《宋史·兵志四》："乡兵者选自户籍，或士民应募。……麟州有义兵"。

【义净】(635－713) 唐僧人，著名译经家，"西行求法"的高僧。俗姓张，名文明。齐州(今山东济南市)人，或说范阳(今北京)人。十四岁出家。常慕法显、玄奘西行求法的高风，唐高宗咸亨二年(671)于广州取海道前往印度。他往来印度各地参学，历三十余国。曾留学那烂陀寺十一年，研究瑜伽、中观、因明和俱舍，最后求得梵本三藏四百部，合五十余万颂。武周垂拱三年(687)归途重经"室利佛逝"(今苏门答腊)，停留二年，从事译述。为求得纸墨和写手，曾于永昌元年(689)回到广州，旋即返回室利佛逝。武则天证圣元年(695)归抵洛阳。先与实叉难陀等共译《华严经》，后自主译场，主持译事。先后共译出佛教经典六十一部，二百三十九卷。另有一些撰述，其中最著名的是《南海寄归》四卷、《大唐西域求法高僧传》二卷。此二书是研究佛教、中外交通及南亚历史的宝贵资料。其思想认为大乘无过中观、瑜伽，而二者同契涅槃，理无乖意，应该和合。并说般若大宗即包容二者。他对律部一宗也有其独到见解。

【义荣】 荀子用语。《荀子·正论》："志意修，德行厚，知虑明，是荣之由中出者也，夫是之谓义荣。""义"即礼义道德的总称。意谓一个人的道德认识明确，道德意志坚定，道德行为高尚，就会受到人们的赞誉，是为"义荣"。荀子此说的目的是要人们恪守封建道德规范。参见"荣辱之分"条。

【义辱】 荀子用语。《荀子·正论》："流淫汙僈，犯分乱理，骄暴贪利，是辱之由中出者也，夫是之谓义辱"。"汙"即秽行；"僈"通漫。意谓因贪图私利、违背纲常、恶行横暴，咎由自取而受到社会的普遍谴责。

【义理】 ①先秦时指普遍皆宜的道理。《礼记·礼器》："先王之立礼也，有本有文。忠信，理之本也；义理，礼之文也。"《管子·形势解》："乱主之动作失义理。"《吕氏春秋·明理》："不知义理。"②汉晋时指经义名理。《汉书·刘歆传》："及歆治《左氏》，……由是章句义理备焉。"《北史·崔浩传》："精研义理，时人莫及。"③宋以后称道学为理学或义理之学。理学家多言义理。《近思录·致知类》："更愿完善思虑，涵养义理。"张载《经学理窟·义理》："吾徒饱食终日，不图义理，则大非也。""已能寻见义理，则自有旨趣。"朱熹《朱子语类》："义理无穷，惟需毕力钻研，死而后已耳"(卷八十)。王守仁《答徐成之》："此心常存而不放，则义理自熟。"④清代学者将学问分为义理、考据、辞章三方面。姚鼐《复秦小岘书》："鼐尝谓天下学问之事，有义理、文章、考证。三者之分，异趋而同为不可废"(《惜抱轩文集》卷

六)。章学诚《文史通义》:"义理存乎识,辞章存乎才,征实从乎学"(《说林》)。又"义理不可空言也,博学以实之,文章以达之"(《原道》下)。

【义理之性】 宋明理学人性论用语。亦称天地之性、天命之性等。与气质之性对称。参见"天地之性"条。

【义理之学】 讲求经义、探究名理的学问。宋明以后专指道学,即广义的理学。北宋张载《经学理窟·义理》:"义理之学亦须深沉方有造,非浅易轻浮之可得也。"参见"义理"条。

【久】 时间范畴。后期墨家给"久"下定义说:"久,弥(包括)异时也"(《墨子·经上》)。《墨子·经说上》解释说:"久,古今旦莫。"古、今、旦、莫(暮)都是具体时间,"久"就是这些具体时间的总和。具体的"久"也称为"时"。《墨子·经说上》:"时,或有久,或无久。"是说具体时间如旦、暮是有始有终的,而整个时间却是无始无终的。所以"久"又有"有穷""无穷"之分。《墨子·经说下》:"久有穷无穷。"认为时间既是有限的,又是无限的。

【凡物必合】 西汉董仲舒命题。他说:"凡物必有合,合必有上,必有下,必有左,必有右,必有前,必有后,必有表,必有里。有美必有恶,有顺必有逆,有喜必有怒,有寒必有暑,有昼必有夜,此皆其合也"(《春秋繁露·基义》)。但他认为有对(矛盾)的一方最后必趋向于统一(合),矛盾是相对的,统一才是绝对的:"阴者阳之合,妻者夫之合,子者父之合,臣者君之合"(同上)。最终否认了矛盾的转化,导入形而上学的不变论。

【及之而后知】 近代魏源知行观命题。《默觚·学篇二》:"及之而后知,履之而后艰,乌有不行而能知者乎?"是说只有接触事物而后才能获得知识,只有亲自践履实行而后才能知道世事的艰难。又说:"披五岳之图,以为知山,不如樵夫之一足;谈沧溟之广,以为知海,不如估客之一瞥;疏八珍之谱,以为知味,不如庖丁之一啜。"生动地论证了行先知后的观点。

(丶)

【广弘明集】 佛教书名。唐道宣编。三十卷。明南北藏及清藏为四十卷。本书体例与《弘明集》略异,故不称"续"而称"广"。全书分十篇:一归正、二辨惑、三佛德、四法义、五僧行、六慈济、七戒功、八启福、九悔罪、十统归。每篇前各有序。收录自南北朝至唐僧俗一百三十余人所作书文序疏、诗赋诏铭等。本书采摭浩博,内容广泛,是研究南北朝和隋唐佛教史的重要资料。卷三所保存阮孝绪七录序及其门目部分,他书久已失传。本书通行的有频伽藏、嘉兴藏本,另有明万历年间汪道昆刻单行本,民国元年常州天宁寺刻单行本。

【广阳杂记】 清刘献廷著。因作者别号广阳子,是书又为随手札录之作,故名。共五卷。初无定本,为门人黄曰瑚(宗夏)所辑。著者学主经世,"自象纬、传历以及边塞关要、财赋、军器之属,旁而岐黄者流以及释道之言,无不留心,深恶雕虫之技",尤长于"声音之道"(《刘继庄传》)。是书于上述思想内容均有反映。著者其它著作多已散佚,仅有此书留世,乃研究刘献廷及清初经世致用思潮的重要资料。旧有潘祖荫刻本。中华书局于1957年和1984年先后印行新点校本。

【广近思录】 清张伯行撰。十四卷。仿朱熹《近思录》之目,采集宋张栻、吕祖谦、黄榦,元许衡,明薛瑄、胡居仁、罗钦顺七家之遗书编辑而成。撰者认为"千金之裘非一狐之腋","况身心性命之渊奥至粹而精,道德事功之讲求至阔至博",因"既续之(指《续近思录》)而又广之,冀有以章明义蕴,引进后人而且以辅翼儒书于不坠也"。"学者诚由《近思录》并及夫'续'与'广'二录,寻绎玩味,沉潜反覆","必有身体而验之者,入圣之阶梯无逾斯矣"(《正谊堂文集》卷十五)!可见是书之内容与主旨。收入《正谊堂全书》。

(乙)

【尸子】 ①即"尸佼"。②书名。《汉书·艺文志》列为杂家,著录二十篇,题尸佼著。刘向《别录》云:"自为造此二十篇书,凡六万余言"(《史记集解》引)。早佚。唐《群书治要》保存有十三篇。清孙星衍、汪继培均有辑本,所记多为尸佼以后事,也与刘向所云"尸子所著书,非先王之法,不循孔子之术"(《荀子叙录》)不同,恐为后人伪托。

【尸佼】 战国时学者。晋国人,或说鲁国人。原为商鞅上客,商鞅曾师事之,"谋事画计,立法理民,未尝不与佼规之也"(《史记集解》引刘向《别录》)。商鞅死后,他惧诛,逃亡蜀地,著书终老。《汉书·艺文志》列为杂家。他确有兼综各家的倾向,如说:"天地之道,莫见其所以长物而物长,莫见其所以亡物而物亡"(《尸子·贵言》)。他维护等级制度,认为"君臣父子,上下长幼,贵贱亲疏,皆得其分曰治"(《分》)。提出治国三原则:一为守要,二为用贤,三为正名。"执一以静,令名自正,令事自定,赏罚随名,民莫不敬"(同上)。刘向《荀子叙录》云:"尸子著书,非先王之法,不循孔子之术"。考今之《尸子》并不完全如此。

【尸解】 道教用语。谓假形示死而仙去。《云笈七签》卷八十四《尸解叙》:"夫尸解托死者,正欲断以死生之情,示民有始终之限耳。"《太平广记》卷五十八《魏夫人》:"人死必视其形。如生人者,尸解也;足不青、皮不皱者,亦尸解也;目不落光,无异生人者,尸解也;发尽落而失形骨者,尸解也。"《太极真人遗带散》:"凡尸解者,皆寄一物而后去,或刀或剑,或竹或杖,及水火兵刃

之解。"所谓"寄一物"，即谓用某物代身。如"剑解"和"杖解"，即用剑或杖暂时化作自己的尸体而真身隐适。所谓"水火兵刃之解"，实指水溺、火焚致死和"为事而诛"。此外，又有所谓"太阴炼形"，亦属于"尸解"。《汉武帝内传》引《九都龙真经》云："得仙之下者，皆先死，过太阴中，炼尸骸，度地户，然后乃得尸解去耳。"这些均为道教粉饰、夸大其宗教神秘性之辞。参见"炼形"条。

【己所不欲，勿施于人】 孔子的伦理主张。《论语·卫灵公》："子贡问曰：有一言而可以终身行之者乎？子曰：其恕乎！己所不欲，勿施于人。"意谓自己所不意愿的事情，便不要加在别人身上。孔子认为这种推己及人的"恕"的行为，是仁的重要内容，同时也是实行仁的方法，"能近取譬，可谓仁之方也已"（《论语·雍也》）。作为一种伦理主张，孔子此说具有积极的历史和现实意义。

【己欲立而立人，己欲达而达人】 孔子的伦理主张。《论语·雍也》："夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。"意谓自己所思所为时要设身处地地想到别人的所思所为。孔子认为这种积极为人的"忠"的行为与"己所不欲，勿施于人"的"恕"的行为同为"仁"的重要内容。孔子的这一主张无疑有积极的历史意义和现实意义。参见"己所不欲，勿施于人"条。

【己易】 南宋杨简作。意谓《易》之内容，即天地、阴阳、四时、万物等，皆为吾心之变现，故名"己易"。认为"天者，吾性中之象，地者，吾性中之形。故曰：在天成象，在地成形，皆我之所为也。""以吾之照临为日月，以吾之变通为四时，以吾之散殊于清浊之两间者为万物"等等。此篇是杨简主观唯心主义思想最集中、最明确的表述。文见《慈明遗书》卷七。

【已发】 宋明理学心性论范畴。与"未发"相对。源于《中庸》"喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和"。本指七情萌发。程颐说："既思即是已发，与喜怒哀乐一般"（《河南程氏遗书》卷十八）。以已发兼指思维与情感。朱熹论已发有不同意义：一、指思虑情感萌生之后的心理活动状态。"只是这个心，自有那未发时节，自有那已发时节"（《朱子语类》六十二）。二、指作为性的外在表现的情，包括"四端"与"七情"。"喜怒哀乐，情也，其未发，则性也"（《中庸章句》）。"四端情也，性则理也；发者情也，其本则性也"（《朱子语类》卷五）。

【弓矢从的】 南宋叶适就主客观关系问题所提出的譬喻。他说："论立于此，若射之有的也，或百步之外，或五十步之外，的必先立，然后挟弓注矢以从之。故弓矢从的，而的非从弓矢也"（《叶适集·终论七》）。这一喻证表明，"弓矢从的"还是"的从弓矢"实质上表现了唯物主义和唯心主义两条认识路线的对立。"弓矢从的"就是主张客观第一性，人的认识活动必须从客观事实出发；"的从弓矢"就是违背客观事实，强迫认识对象服从人的主观意识。叶适此说坚持了唯物主义认识路线。

【卫玠】（286—312）　西晋名士。字叔宝。河东安邑（今山西夏县）人。据《卫玠别传》说："玠颖识通达，天韶标令。陈郡谢幼舆（谢鲲，名士）敬以亚父之礼。论者以为出王眉子、平子、武子之右，世咸谓'诸王三子，不如卫家一儿。'娶乐广女。裴叔道曰：'妻父有冰清之姿，婿有璧润之望，所谓秦晋之匹也'。"曾为太傅西阁祭酒，官至太子洗马，世谓"卫洗马"。其自抱羸疾，初不于外擅相酬对，时友叹之曰："卫君不言，言必入真"（或作"冥"）。又说："玠少有名理，善通《庄》、《老》，琅邪王平子（王澄）高气不群，迈世独傲。每闻玠之语义，至于理会之间、要妙之际，辄绝倒于坐；前后三闻，为之三倒。时人遂曰：'卫君谈道，平子三倒'。""玠至武昌见王敦，敦与之谈论，弥日信宿。敦顾谓僚属曰：'昔王辅嗣吐金声于中朝，此子今复玉振于江表，微言之绪，绝而复续。不意永嘉之末，复闻正始之音，阿平若在，当复绝倒'"（《世说新语·赏誉下》）。

【卫鞅】 见"商鞅"条。

【刃利之喻】 南朝齐梁时范缜对形神关系的比喻。《神灭论》："神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。利之名非刃也，刃之名非利也，然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？"以刃比有形质的肉体，以利比肉体的精神。利是刀刃的一种作用，所以精神是肉体的一种作用。范缜此说生动而准确地说明了"形质神用"的关系，克服了传统的薪（烛）火之喻把精神视为特殊物质（火）的缺陷，对佛教神不灭论给予了有力的驳斥。

【小一】 惠施用语。与"大一"相对。《庄子·天下》载其"历物十事"："至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一"。"无内"是说向内收缩至极，揭示了宇宙无穷小的性质。有说"小一"相当于几何学的"点"。由于惠施"小一"之说的命题过于简略，从而为后人留下了在不同的认识水平上为其作解释的余地。参见"大一"条。

【小人之辩】 荀子用语。荀子把辩分为圣人之辩、士君子之辩、小人之辩三种。所谓小人之辩是指"听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓；然而口舌之均，噡唯则节，足以为奇伟、偃却之属，夫是之谓奸人之雄"（《荀子·非相》）。

【小三世】 近代康有为的社会历史观用语。他在《中庸注》中提出："孔子世为天下所归往者有三重之道焉。重，复也。""三重者，三世之统也，有拨乱世、有升平世、有太平世。……每世之中，又有三世焉。则据乱亦有乱世之升平、太平焉，太平世之始亦有其据乱、升平之别。每小三世中又有三世焉。于大三世中又有三世焉"。小三世是指大三世中的三世而言。他在《孟子微》中说："凡世有进化，仁有轨道"，"故立此三等以待世之进化

焉。一世之中又有三世"，"故可推为九世，又可推为八十一世，以至于无穷。"康有为的"小三世"说是服务于他变法维新的改良主张的，这是一种庸俗进化论的社会历史观。

【小止观】 见"修习止观坐禅法要"条。

【小心斋札记】 明顾宪成撰。十八卷。为读书及答门人问的笔记，按年编次，该书尊奉程朱"理为主"、"性即理"的思想，把理看作万事万物的本原，认为理体现在人的身上就是性。还把人的本性提高到本体论的高度，谓："性，太极也"、"性，天道也"(卷四)。认为心性修养之学以"性善"为本体，以小心为功夫："语本体，只是性善二字，语工夫，只是小心二字"(卷十八)。强调本体与功夫的"合一"。指斥佛教把现实世界看作"空"和以"人伦"为"幻迹"说，认为只有从伦理方面去批驳佛教，才能使之"无辞以解"，使佛学心性之说"不攻自破"。把"诚意、正心、修身"概括为"忠"，"齐家、治国、平天下"概括为"恕"。强调以尧舜为榜样，努力于仁义礼智的封建道德实践，以天下为己任，身体力行，义无反顾。有明、清刻本

【小同异】 惠施用语。与"大同异"对称。《庄子·天下》载惠施"历物十事"："大同而与小同异，此之谓小同异"。对此命题的一种理解是，认为这里的"大同"为类，而"小同"为种，是说类物与种物之间有共同性而又有各自本身的不同性，故称"小同异"，以与"万物毕同毕异"的"大同异"相对言。由于惠施"历物十事"的命题均过于简略，从而为后人从不同的角度对其理解留下了余地。

【小体】 孟子用语。指耳目口腹之类。与"大体"(心)相对。参见"大体"条。

【小取】 《墨子》篇名。后期墨家著。约成书于战国末期。谭戒甫云："篇名《小取》，或即以专论辩事，所取者为小软!"(《墨辩发微》)伍非百云："明'辩说'之术，……其所取者小，故曰《小取》"(《中国古名家言》)。本篇系统、简要地阐述了辩的基本问题，指出辩的任务是"明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑"；辩的原则是"摹略万物之然，论求群言之比"；辩的三种基本形式是"以名举实，以辞抒意，以说出故"；辩的基本方法是"以类取，以类予"。还比较详细地讨论了"或"、"假"、"效"、"辟"、"侔"、"援"、"推"七种论式，以及在这些论式运用中可能出现的谬误。《小取》总结概括了墨家辩学的成果，被众多学者视为墨辩逻辑的总纲。是研究墨辩逻辑和中国古代逻辑的宝贵文献。

【小国寡民】 老子的理想社会。《老子》第八十章："小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来"。这实际上是一种融合了小农社会和原始公社的某些特征，并加以理想化的社会图景。小国寡民思想反映了老子对现实社会的不满和对理想社会的追求，有其进步的一面。但其认为生产进步和文化发展会给人类带来苦难和罪恶，主张抛弃一切物质文化和精神文化进步的成果，回到蒙昧的原始状态，则是对社会发展的反动，是一种消极倒退的社会观。

【小变不失大常】 郭象哲学用语。意谓万事万物在形相上的种种变化改变不了事物"性各自足"的根本原则。庄周从相对主义的观点出发否定和取消了事物实际存在的形相上的种种差别。郭象在注《庄子》时采取极为巧妙的手法对庄子的相对主义作了发挥。在郭象看来，事物之所以能够"独化而足"不但在于事物是"自为"、"自得"，与他物无所联系；还在于事物从"性分"上来说无论大小、美丑都是"各有其极"，因而也是无所差别的。就是说，小和大、美和丑等虽然在形相上有着一定的差别，但由于它们都是"各足其性"、"各当其分"，因而也就无所谓小大、美丑之别了。这就叫"小变而不失大常"。他说："所大者，足也；所小者，无余也。故因其性足以名大，则毫末丘山不得异其名；因其无余以称小，则天地稊米无所殊其称。若夫观差而不由斯道，则差数相加，几微相倾，不可胜察也"(《庄子·秋水》注)。郭象的这一观点虽然有相对主义的诡辩之嫌，但却有深刻的认识论上的方法论意义。

【小故】 《墨经》用语。同"大故"相对。即逻辑思维中的必要条件。《墨子·经说上》："小故，有之不必然，无之必不然。体也，若有端。""小故"只是造成某一结果的若干条件中的一个条件或部分条件，例如尺必有两端，无端即不成为尺，但有端却不必然为尺，"有端"即是尺的必要条件。

【小乘】 梵文意译，音译为"希那衍那"。即小乘佛教，包括原始佛教和部派佛教。"小"的梵文音"希那"，含有卑劣、下贱和道德上属于恶行之义；"乘"一般解释为"运载"、"车辆"、"船"、"运度"等义，其梵文语根yāna("衍那")原有"道路"或"事业"之意思。"小乘"指小道或小业，是小人之乘，包括声闻乘和缘觉乘。它是释迦牟尼为根器浅的人说的教法，只能运载少量众生到达"彼岸"世界。"小乘"原是后来大乘佛教对其所作的贬称，现在学术界沿用之，无褒贬之义。主要经典是《阿含经》等。小乘佛教把释迦牟尼视为教主，奉为唯一的佛。追求个人自我解脱("利已")，把"灰身灭智"、证得阿罗汉果作为最高目标。在教理上，讲"四谛"、"十二因缘"，鼓吹"诸行无常"、"诸法无我"、"一切皆苦"、"涅槃寂静"，否定人我的实在性。在修习方面，着重于三十七道品的宗教道德修养，勤修戒、定、慧，息灭贪、瞋、痴。中国等北传佛教地区开始曾有小乘流行，但逐步被

大乘所取代。现在小乘主要流传于斯里兰卡等南亚和东南亚各国，属南传佛教；但这些地区的佛教徒自称为“上座部佛教”，不接受“小乘”称号。

【小象】 《易传·象传》中解释每卦爻辞的部分。相对阐释卦名卦义的“大象”而言。小象主要通过爻性与爻位解释爻辞。如乾初九象辞：“潜龙勿用，阳在下也”；坤初六象辞：“履霜坚冰，阴始凝也；驯致其道，至坚冰也”。这里的“阳在下”、“阴始凝”云云是从爻性上言。再如需九五象辞：“酒食贞吉，以中正也”；上六象辞：“虽不当位，未大失也。”这里的“中正”、“当位”云云是就爻位言。

【小康】 古代儒家所倡导的较“大同”世界低级的社会。《礼记·礼运》：“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城廓沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作而兵由此起”，“是谓小康”。东汉郑玄注：“康，安也。大道之人以礼于忠信为薄，言小安者，失之则贼乱将作矣。”这种社会虽政教修明，但有争乱，需礼义来约束，不及大同世界，故称小康。一般指禹、汤、文、武、成王、周公之治。

【飞升】 亦称“轻举”、“冲举”、“登遐”、“登景”。谓人体能克服地之引力，飞空升天而成为仙人。其说起于战国时代。《庄子·大宗师》：“黄帝得之（道），以登云天。”又《天地》：“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。”《楚辞·远游》：“悲时俗之迫阨兮，愿轻举而远游。”《汉书·郊祀志》：“及言世有仙人，服食不终之药，遥兴轻举，登遐倒景。”《论衡·道虚篇》：“淮南王学道，举家升天，‘犬吠于天上，鸡鸣于云中’……此虚言也。”道教形成后，则把“飞升”作为修“道”的最高理想，认为人经过服食“外丹”或炼养“内丹”，则能“肉体飞升”，“后天不老”。《太平广记》卷二十《杨通幽》：“得道之人，入火不燕，入水不濡，蹑空如履实，触实如蹈虚。”仙传中所载飞升者甚多。这实质上是由于气功幻觉与轻功效验所引起的想象。宋代以后南北宗都主张“性命双修”，往往讲“诸仙弃壳”，用“阳神飞升”来代替“肉体飞升”。

【飞鸟之景未尝动】 《庄子·天下》所载辩者“二十一事”之一。景，影也。顾实注：“鸟影尝随鸟而生，鸟动而影随鸟，固未尝动，故曰‘飞鸟之影未尝动也。’”说此为光学成影问题，并得到墨者的赞同。《墨子·经下》：“景不徙，说在改为”。《墨子·经说下》：“光至景亡，若在，尽古息。”是说一物体于此处遮光成影，物移彼处，此处光至影无，彼处物至遮光又成影。影非独立之物，新影亦非旧影的迁徙，而是重新构成的（“改为”）。在辩者眼里，这个命题由于未作必要的限制与说明，且又缺少提出问题的语义背景，所以含有诡辩的因素。但这个命题本身却揭示了运动与静止的辩证关系，它的哲学史意义可以与古希腊的“飞矢不动”说相颉颃。

【习】 ①习染，即后天环境对人的教化作用。孔子：“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）。北宋李觏：“居山者不知渔，居泽者不知猎，习之异也”（《直讲李先生文集·安民策第一》）。明王廷相：“凡人之性成于习，圣人教以率之，法以治之”（《答薛君采论性书》）。清颜元：“讲之功有限，习之功无已”，“垂意于‘习’之一字，使为学为教，用力于讲读者一二，加功于习行者八九，则生民幸甚，吾道幸甚”（《存学编·总论诸儒讲学》）。明清之际王夫之：“习与性成者，习成而性与成也……故言性者，户异其说，今言习与性成，可以得所折中矣”（《尚书引义·太甲二》）。②反复温习、练习。《说文》：“习，数飞也，从羽。”《礼记·月令》：“鹰乃学习。”都是反复习练之意。孔子：“学而时习之，不亦悦乎！”（《论语·学而》）王廷相：“接习于人间”，“因习而知”（《石龙书院学辩》）。

【习心】 熊十力哲学范畴。指凭借感官追逐外在事物的习惯。是习气之现起者，亦云“量智”。“习心者，原于形气之灵，由本心之发用，不能不凭官能以显。……形气之灵发而成乎习，习气而复与形气之灵叶合为一，以追逐境物，是谓习心。故习心，物化者也，与凡物皆相待相需，非能超物而为御物之主也，此后起之妄也”（《新唯识论》卷上）。习心是本心之用，不是真宰、真性。它与物对待，虚妄分别，迷执小己，因而遮蔽了人心本有的道德意识。

【习动】 清初颜元认识论和教育学说中的重要概念。是“习行”的引申和发展。“习”即练习，“动”即实践活动。颜元主张在实践活动中获得真知，造就人才。他说：“宋人好言习静，吾以为今日正当习动耳！”（《习斋年谱》卷上）他认为客观事物在不断地运动变化，人的生命、认识和才干也都是运动着的过程，故养身莫善於习动，动则日益精壮，静则日就惰弱；治心莫善於习动，习动则无暇，无暇则邪念不起。习动是发展和验证真理的途径，“德性以用而见其醇驳”、“学问以用而见其得失”（《习斋年谱》卷上）。他指出，习动才能培养人才，推动历史发展，“三皇五帝三王周孔皆教天下以动之圣人也，皆以动造成世道之圣人也”（《言行录·学须》）。反之，“佛之空，老之无，周程朱邵之静坐，徒事口笔，总之皆不动也，而人才尽矣”（同上）。

【习行】 清初颜元认识论的重要范畴。意即反复实行、实地去做。主要指道德践履，但已具有个人从政、务农、习武、做工等实践的含义。颜元认为，习行是认识的来源和途径，行在知先，由行致知。他把王阳明的“不行只是不知”的唯心主义命题颠倒过来，成为“不知只是不行”的唯物主义命题。指出理学家“以多读书为博学”（《存学编》），只能造成一些死读书而无实际知识的废

才。认为读书所得知识多不可靠，只有亲自动手实地去做，才能获得真知。他说："心上思过，口上讲过，书上见过，都不得力"(《存学编》)。"读书无他道，只须在行字着力"(《言行录·理欲》)。他以学医为例说："若读尽医书，而鄙视方脉、药饵、针灸、摩砭……不惟非岐黄，并非医也"(《存学编》)。他反对知而不行、以知代行的泡影学问，主张"只向习行上做工夫"(《言行录·王次亭》)。他把习行作为验证知识真伪的标准。他拿学琴为例说，仅仅讲读琴谱并非能琴，只有实际操练才算是学琴、习琴、能琴。习行说坚持了唯物主义认识论路线，对近代哲学特别是对孙中山的知行观有一定影响。但它片面强调直接经验，轻忽理论作用，陷入了狭隘的经验主义。

【习学记言】 南宋叶适著。内容系对历代学术的评论汇辑。共五十卷，凡经十四卷，诸子七卷，史二十五卷，宋文鉴四卷。此书最大特色在于它的批判精神。据陈振孙说："自孔子之外，古今百家，随其浅深，咸有遗论，无得免者"(《直斋书录解题》卷十)。比如他反对老子关于道"先天地生"的观点和"尽遗万事而特言道"的学风(《习学记言》卷一)。批判孟子"尽心知性，心官贱耳目"之说是"专以心性为宗主"，只能造成"虚意多，实力少"的结果，完全不能获得正确的认识(同上卷四四)。斥责佛教是"以坏灭为旨，行其道必亡"(同上卷四三)。对儒家正统派所谓"子思得之曾子，孟轲本之子思"的道统说亦表示大胆的怀疑(孙之宏《习学记言》嘉定十六年序)，同时对周程张朱所代表的"近世之学"进行指谪，认为他们都是"出入于佛老甚久"(同上四九)，谬误疏漏之处甚多。这些学术批判活动，为明清时期的启蒙思潮提供了理论前提。有清光绪黄体芳刻本。1976年中华书局重新点校出版，题《习学记言序目》。

【习学记言序目】 即《习学记言》。南宋叶适著，叶适门人曾说此书名《习学记言序目》。张岱年认为："此说不可信据。从书的内容看，是对于经子群书的评论，非仅'序目'。可能叶适原稿，在目录前写'序目'二字，并非全书标题。《四库全书》著录为《习学记言》，是正确的。近年中华书局标点本，题为《习学记言序目》，实不恰当"(《中国哲学史史料学》)。

【习常】 见"袭常"条。

【马丹阳】(1123—1183) 金道士，全真道"北七真"之一。原名从义，字宜甫，后更名钰，字玄宝，号丹阳子。山东宁海(今牟平县)人。金大定七年(1167)，王重阳抵宁海，丹阳与妻孙不二筑"全真庵"师事之。大定十二年，与丘处机、刘处玄、谭处端共奉重阳遗柩归葬咸阳故里，以"全真第二代"的身份，在关中"悟理"、"弘教"十年，后东归宁海。次年羽化，至死恪守重阳之旨不变。七真之后，弟子分门立派，被尊为全真道遇仙派之祖。元至元六年(1269)追赠"丹阳抱一无为真人"。著作有《渐悟集》、《洞玄金玉集》、《神光璨》。

【马有卵】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。唐成玄英解为"胎卵湿化，人情分别，以道观者，未始不同，鸟卵既有毛，兽胎何妨名卵"。认为胎卵本无分别，本是胎生的马亦可称为有卵。一说是对胎生动物胚胎发育史的猜测。但也有人认为是相对主义的诡辩。

【马克思传】 李季撰。分上、中、下三册，共七十余万字。先后出版于1926、1930、1932年。1949年8月上海神州国光社又再版发行。作者认为马克思是近世科学社会主义的始祖，他的声名即随着社会主义的实际运动而传播于世界各国。但是各国学者至今还没有写出一部详尽无遗的《马克思传》，还没有对马克思学说的各方面作一有系统的记述与公平的批评。本书之作即志在于斯。全书按马克思生平发展的程序，分为少年时代(求学时期：1818年至1843年)、壮年时代(奔走时期：1843年至1849年)、中年时代(研究时期：1849年至1867年)和晚年时代(集成时期：1867年至1883年)。对马克思一生所经历的事实，所发表的著作，所创立的学说，均有叙述。书后附录有《马克思大事年表》与《中国与欧洲的革命》。该书是一部研究马克思与科学社会主义的门径书，在当时的思想界颇有影响。

【马克思学说】 陈独秀撰。载于1922年7月1日《新青年》第9卷第6号。是系统介绍马克思主义的长篇论文。全文分剩余价值、唯物史观、阶级斗争和劳工专政四部分。指出"资本家底资本是夺取劳动者剩余价值变成的，剩余价值是剩余劳动之价值变成的"，揭露了资本主义剥削的本质。阐明唯物史观的主要内容：一是"说明人类文明之变动"是由"经济的构造变化"决定的；二是"社会制度之变化"是由社会生产力和生产关系、经济基础和上层建筑矛盾发展的结果。明确指出"一切过去社会底历史都是阶级斗争底历史"，"阶级之成立和争斗崩坏都是经济发展之必然结果"。阶级斗争的最终结果必然导致"劳工专政"(即无产阶级专政)。此文申明了作者当时对马克思主义的信仰。现收入《陈独秀文章选编》。

【马克思学说的批评】 黄凌霜撰。载1919年5月《新青年》第6卷第5号。本文从无政府主义立场出发批评了马克思主义的唯物史观、经济学说和科学社会主义理论。认为如马克思所主张的那样用社会主义代替现存的剥削制度，仍然不能免除"国家的专制"，应该由"平民自己建立各种团体会社"来代替国家组织。在分配制度方面反对"各尽所能，按劳分配"的社会主义分配原则，主张实行"各尽所能"、"各取所需"，以保证"各个人能享平等幸福"。此文是中国无政府主义者立场和观点的明确表现。

【马坚】(1906—1978) 伊斯兰教学者、阿拉伯语专家。字子实。云南个旧市(沙甸村)人。1928年就读于

上海伊斯兰师范学校。1931年留学埃及开罗爱资哈尔大学。留学时曾以阿拉伯文著《中国回教概观》，并将《论语》翻译成阿拉伯语在开罗出版。1939年回国后翻译《古兰经》等。1946年任北大东方语言文学系教授。1954年起连续当选为历届全国人大代表。1949年任中国人民政治协商会议第一届全国委员会委员。一生以“忠实、明白、流利”的笔触翻译了大量经书。阿译汉著作有《古兰经》、《回教哲学》、《回教真相》、《回教基督与学术文化》、《教典诠释》、《回历纲要》。汉译阿著作有《论语》、《河伯娶妇》。英译汉著作有《回教哲学史》、《回教教育史》、《阿拉伯简史》、《阿拉伯通史》。译作数量之大，范围之广，质量之高，在整个中华译苑中实属少见。

【马明心】(约1730—1781)　清回族学者，伊斯兰教门宦哲合林耶创始人。字复性，又名真卫。经名伊卜拉欣，道号维尕耶·屯拉海(意为维护主道的人)，殁后被尊称为“尕海达依”(意为为主道牺牲的人)。祖籍甘肃阶州(今甘肃武都)人。他早期的宗教活动缺乏记载，只知其家境贫寒，六岁时在清真寺学习经文，十二岁随叔父前往麦加朝觐，后流落也门，为也门道堂首领伊本·宰尼收留为徒，求学十六年，朝觐九次。有的史籍和学者说他求学于喀什噶尔、叶尔羌或布哈拉。于乾隆六年(1741)回国，倡哲合林耶，传播苏非主义学说，旨在革除以前的门宦制度，被称为“新教”。先后在青海、甘肃、宁夏等地的撒拉族、回族中宣传其主张，教出大批较有学识的苏非派阿訇，发展了大批教徒，影响遍及中国伊斯兰教地区。他强调教法和修持并重，反对借传教聚敛财富，反对教统上父子世袭制。受到花寺门宦教主马国宝反对，引起教争。后因教争发展为反清斗争，为清政府逮捕，于兰州被害。

【马注】(1640－1711)　明清之际回族学者。字文炳，号仲修，经名郁速馥。云南金齿(今保山)人。幼年家道贫穷，孤苦困顿。“十五而业文章，学为经济”。1657年明流亡滇中建国，他以“经济之才”被荐为南明桂王永历朝“锦衣侍郎”。1659年离滇赴京，受清宗室聘请在旗下教书，并致力于研读伊斯兰教经典。曾译著《清真指南》，欲献上览，不果。1682年离京出游，寻访经师，设帐讲学，达六年之久，被称为“仲翁马老师”。还有文集《经权集》、《樗樵集》等。

【马建忠】(1845—1900)　近代早期改良主义思想家、语言学家。字眉叔。江苏丹徒(今镇江)人，后定居上海。七岁入法国天主教堂办的徐汇公学。为探寻中外得失之故，抛弃科举道路，专门研究西学。清光绪二年(1876)作为“出洋随员”同福州船政局的留学生一同赴法国留学。学习政治、法律，兼任驻法公使郭嵩焘的翻译。光绪五年(1879)得博士学位后回国。曾去印度、朝鲜为李鸿章办洋务，并任轮船招商局总办、上海织布局总办。主张“治国以富强为本，而求强以致富为先”(《富民说》)。认为“讲富者以护商为本，求强者以得民心为要”(《适可斋记言记行》)。提出对外通商是“求富之源”。认为要发展对外贸易，就必须发展新式工业和农业，争回关税自主权。还主张由“商人纠股设立公司”，兴办新式工商业，反对洋务派的垄断政策。又提出“讲富强以算学格致为本”，注意学习西方的自然科学知识，认为采矿、酿酒、制机器、造铁路“皆需算、化、格致诸学”(《上李伯相出洋工课书》)。著有《适可斋记言记行》。他精通英、法、希腊语言和拉丁文，所著《马氏文通》分正名、实字、虚字、句读四部分，从经、史、子、集中选出例句，参考拉丁语法，研究古代汉语的结构规律，为中国第一部较全面系统的语法著作，奠定了中国语法学的基础。

【马复初】(1794—1874)　清回族学者。名德新，以字行。云南太和(今大理下关)人。出身于伊斯兰经学世家，幼年随父学阿拉伯文、波斯文。年长投人陕西名师“周大阿訇”门下研读伊斯兰教经籍。1841年至1848年朝觐麦加，游学侨居埃及、叙利亚、土耳其、新加坡等地，广搜经典，与当地学者探索“天方之学”。并用阿文记载沿途所见所闻，后由弟子马安礼笔译整理为《朝觐途记》。归国回滇后，在临安(今建水)、回龙、玉溪等许多清真寺开学设教，致力于伊斯兰学问的教学和研究，被尊称为“巴巴”(波斯语，德高望重之意)。1857年因不堪忍受清朝云南统治集团“灭回”政策的摧残，组织领导滇东南回民起义，达数年之久。后被云贵总督岑毓英杀害。他在烽烟年代著书立说、翻译诠解伊斯兰典籍。阿拉伯文著作有《礼法启爱》、《寰宇述要》、《道行究竟》、《天方历源》、《尔勒璧春秋》等。汉文著作有《宝命真经(古兰经)直解》、《大化总归》、《四典要会》、《会归要语》、《醒世箴》等。

【马祖道一】(709—788)　中国佛教禅宗南岳系的主要代表之一。俗姓马，名道一。汉州什邡(今属四川省)人。曾从北宗智铣门人处寂学禅。后至南岳结庵而居，常日坐禅，为怀让发现。怀让以磨砖不能成镜喻成佛不在坐禅，遂使道一得以开悟。道一随怀让学禅十年，得正法印。后到江西传法，住钟陵(南昌附近)开元寺，深得信徒拥护和官吏支持，使禅宗蔚然大振，时号其为马祖。法嗣有怀海等一百余人。后各为一方宗主。卒后唐宪宗敕谥“大寂禅师”。道一对众说法，明示“自心是佛”。认为“凡所见色，皆是见心。心不自心，因色故有”，“但随时言说，即事即理，都无所碍”。倡“即心即佛”、“非心非佛”说。为使人知有，由凡趋圣，故告以“即心即佛”，以自求证悟；然而，此心此佛，本不系有无，有无心佛乃强立之名相，故又说“非心非佛”，以使离二见，不落边际。他主张“平常心是道”，认为“著衣吃饭，长养圣胎，任运过时，更有何事?”其说法偈曰：“心地随时说，菩提亦祇宁，事理俱无碍，当生即不生。”开创了后期禅

宗"顺乎自然"的法门,表现了南岳系"触类是道"、理事圆融的禅法精神。其事迹和思想见《马祖道一禅师语录》(收入《古尊宿语录》卷一)、《马祖道一禅师广录》。

【马浮】(1883—1967) 现代学者。原名福田,字一浮,号湛翁、蠲叟、蠲戏老人。浙江绍兴人,生于四川成都。早年曾与马君武、谢无量创办《二十世纪翻译世界》杂志。曾游学日本、欧美。一生潜修国学,由清代朴学转而宋明理学,对佛道诸家亦有其深研究。善书法,诗作甚佳。藏书颇丰。与释弘一、熊十力、梁漱溟过从。慕名求学者极多。抗战爆发后由杭州迁往江西泰和,继往广西宜山,承竺可桢之邀为浙江大学师生讲授国学。1939年在当时的教育部资助下创办复性书院于四川嘉州(乐山)乌尤寺,主讲六经诸子,并主持刻书事业。抗战胜利后回杭州葛荫山庄继续刻书。建国后历任浙江文史馆馆长、中央文史馆副馆长。为中国人民政治协商会议特邀代表及第二、三、四届全国政协委员会委员。其学术思想融会佛儒,调和朱陆,而得其汇通。主张理气一元、道器不二。每以"理事不二、知行合一、理智同符、始终一贯"讲条理(《复性书院讲录》卷一),于分中见合,对立中见统一。主张"即事即理,即理即心,心外无理,亦即心外无事。理事双融,一心所摄。然后知散之则为万殊,约之唯是一理"(同上,卷二)。以《大乘起信论》"一心二门"之说与张载"心统性情"说沟通。推崇佛氏"性修不二"论。以主敬为涵养之要,穷理为致知之要,博文为立事之要,笃行为进德之要。认为六艺统摄中西一切学术,为人类文化的最后归宿。其"用力所在,及比较有系统的思想,乃是关于文化哲学的思想。……要旨是说,一切文化皆自心性中流出,甚至广义讲来,天地内万事万物皆自心性中流出。只要人心不死,则人类的文化即不会灭绝。……如何全部文化皆自心性中流出,自然需要很高深困难的唯心哲学作基础"(贺麟《当代中国哲学》)。主要著作有《泰和会语》、《宜山会语》、《复性书院讲录》、《尔雅台答问》、《老子道德经注》、《庄子篡》、《希言》(附《三易略义》)、《蠲戏斋佛教论著》、《蠲戏斋诗全集》等。编有《逸水遗书》、《儒林典要》、《群经统类》等。

【马联元】(1841—1895) 清末回族学者,伊斯兰教经师。字致本。云南新兴(玉溪)大营人。出身于经学世家,通晓汉文、阿拉伯文和波斯文。二十二岁受聘于河西小回村讲席。清同治三年(1864)起曾几度朝觐麦加,并到伊斯兰阿拉伯国家学习。终身从事阿拉伯文、波斯文和伊斯兰学问的教学与研究。主张"经书并授"即汉文、波斯文并授的教育制度。在玉溪讲学数十载,门徒先后达千人。一生著译宏丰,用阿文写成的有《米府他哈》、《哈哇逢来》、《摆天乃》、《伊玛尼解》、《性理微言》,用波斯文写成的有《故仙法》、《回篇要道》、《清真玉柱》、《教款捷要》,《讨追哈》,用汉文写成的有《孩听译解》、《辨理明正语录》。其中《孩听译解》系《古兰经》的最早汉文选择本之一。他主持刻印的木版《古兰经》古朴别致,是中国伊斯兰教珍贵文物,现存昆明。

【马赫木德·喀什噶尔】 十一世纪维吾尔族著名语文学家。全名是马赫木德·依木努尔·侯赛音·依本·穆罕默德·喀什噶尔(意为喀什噶尔的穆罕默德之子侯赛音,侯赛音之子马赫木德)。出身于喀什噶尔,并在该城受教育。他曾周游新疆及中亚一带诸突厥人居住的地区,最后到达了当时伊斯兰教文化中心——巴格达城。并在此攻读了阿拉伯和波斯语文。马赫木德于回历464—466年(1072—1074)在巴格达用阿拉伯文编写了著名的百科性词典《突厥语词典》(又称《突厥语大词典》),并将之献给当时黑依大食的统治者穆克塔地哈里发。此外他还编著有《突厥语精华》,已失传。

【马端临】(1254—1323) 元初著名历史学家。字贵与。饶州乐平(今属江西)人。二十岁时,"漕试第一"。元初任慈湖、柯山两书院山长。二十岁左右开始编纂《文献通考》,历二十余年之功而成,是记载历史典章制度的重要典籍。治史态度与杜佑、郑樵一致。批评神秘主义的五行说是"穿凿附会,强求证实,而条有所不通"。反对违反史实的褒贬观念,坚持以客观的态度考究"历代因革之故"。主张"信而有证者从之,乖异传疑者不录"(同上)。认为历史的变通张弛有"不容不如此"的必然性。《文献通考》一书,网罗史籍,悉心考辨,颇具创见。著作另有《多识录》、《义根守墨》、《大学集传》等,今均佚。

【马德新】 见"马复初"条。

【马融】(79—166) 东汉经学家。字季长。右扶风茂陵(今陕西兴平东北)人。任校书郎、议郎,官至南郡太守。广注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《三礼》、《论语》、《孝经》,使古文经学臻于成熟。门徒甚众,多有成名者。后期兼注《老子》、《淮南子》,"好研精而不守章句"。不拘礼法,行为放达。据传常坐高堂,施绛纱帐,前授门徒,后列女乐,对魏晋名士破礼法,兴清谈大有影响。著述已佚,清马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》都有辑录。另有赋、颂二十一篇。有集已佚,明人辑有《马季长集》。

【子华子】 战国时哲学家。魏国人。名本,字子华。推崇杨朱的"为我"思想并加以发挥,提出"贵生"、"全生"思想。"所谓全生者,六欲皆得其宜"。认为"全生为上,亏生次之,死次之,迫生为下"。所谓"亏生"是"六欲分(半也)得其宜",而"迫生"是"六欲莫得其宜"。认为辱莫大于"迫生",故"迫生不若死"(均见《吕氏春秋·贵生》)。思想接近道家。传有《子华子》三卷,题为周程本撰,但史志均不录,系后人伪托。

【子产】(约前580—前522) 即公孙侨。郑国贵族子国之子,春秋时著名的政治家、思想家。郑简公十二年

(前554)为卿，二十三年(前543)授于国政。子产执政二十余年，在政治、经济上实行了一系列改革，"作封洫，立谤政，制参辟，铸刑书"(《左传·昭公六年》)，是其主要内容。在策略上实行了"宽猛并济"的方针。改革的实施推动了生产发展、增强了国家实力，稳定了社会秩序，受到国人的热情赞扬。他死时，"士大夫哭之子朝，商贾哭之子市，农夫哭之子野。哭子产者，皆如丧父母"(《韩诗外传》卷三第二十四章)。在列国中他被誉为贤大夫，孔子称之为"古之遗爱也。"在思想上他有明显的无神论倾向，如昭公十七年郑裨灶对他说：宋、卫、陈、郑将同一天发生火灾，如果用瓘斝玉瓒禳祭郑国将免于难，他不听；不久这几个国家果然发生了火灾，这时裨灶洋洋自得地说："不用吾言，郑又将火"(《左传·昭公十八年》)，子大叔也随声附和，要求子产禳祭，他回答说："天道远，人道迩，非所及也。"是说天道遥远，人道切近，两者不可能发生关系。并认为"灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信？"(同上)裨灶哪里懂得天道？只是话说多了，也会偶然巧合的。这种天人相分的思想在当时有进步意义。昭公十九年郑国发大水，龙斗于洧渊。有人提出龙将致灾，要求禳祭，子产不许，他说：渊本来是龙生活的地方，"吾无求于龙，龙亦无求于我"，禳祭有什么意义。子产还对礼做了新的解释，"夫礼，天之经也，地之义也，民之行也"(《左传·昭公二十五年》)，认为礼不是上帝为人类颁布的大法，而是天地的自然法则，同时也是人类生活的准则。子产关于礼的解释成为后来一些唯物主义者哲学家关于礼的理论的先导。子产各方面的思想基本上都是符合时代潮流的。

【子羽】(前512—?) 春秋末鲁国武城(今山东费县)人。姓澹台，名灭名，字子羽。孔子弟子。貌丑，但品行端正，"行不由径，非公事不见卿大夫"(见《史记·仲尼弟子列传》)。游学于江淮，收弟子三百，名扬于诸侯。孔子曾以为其才薄，发现其优点后说："以貌取人，失之子羽"。

【子贡】(前520—前456) 春秋末卫国(今河南濮阳)人。姓端木，名赐，字子贡。孔子弟子。能言善辩，在孔子弟子中"最为富益"。曾经商于曹、鲁两国之间，富致千金。并参与政治活动，历仕鲁、卫。相传曾劝阻齐国田常伐鲁，游说于吴、越、晋诸国之间，使之互相牵制。《史记·仲尼弟子列传》讲："故子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越"。

【子罕】 ①即乐喜。春秋宋人。提出"天生五材(金、木、水、火、土)，民并用之，废一不可"(《左传·襄公二十七年》)。 ②《论语》篇名，以首句"子罕(稀少)言利，与命，与仁"中前二字名篇。该篇提出"毋意、毋必、毋固、毋我"的主张。篇中孔子自称为"吾有知乎哉？无知也！有鄙夫问于我，空空如也！我叩其两端而竭焉。"尤其赞赏颜渊勤奋学习的精神，"吾见其进也，未见其止也"。告诫人们珍惜时光，"逝者如斯夫，不舍昼夜"。这些都是该篇中的积极思想。

【子张】 ①(前503—?) 春秋末陈国阳城(今河南登封)人。姓颛孙，名师。孔子弟子。以勇武激进著称。曾随孔子周游列国。曾提出"士见危致命，见得思义"，"君子尊贤而容众，嘉善而矜不能"(《论语·子张》)等伦理主张。《论语·卫灵公》记载，他曾向孔子问"行"，并将孔子答话"书诸绅"。 ②《论语》篇名，以首句"子张曰"名篇。该篇主要记述子夏、曾子、子贡、子游等人的一些伦理道德观点。

【子学】 见"诸子学"条。

【子思】 战国初儒家学者。生卒年不详(一说前438—前402，一说前515—?)。姓孔名伋，字子思。孔子嫡孙。生平事迹不详，相传他受业于曾子。子思从南宋以后很受推崇，被尊为"述圣"。主要著作有《中庸》(据司马迁《孔子世家》、郑玄《三礼目录》)。但今本《中庸》有某些文句(如"今天下车同轨、书同文，行同伦"，"载华岳而不重")讲的似是秦统一以后的事。有些文句(如"生乎今之世，反古之道，如此者，灾及其身者也")与孔孟的复古思想不合。有些范畴(如"诚")阐述甚详，似是对《孟子》思想的发挥。因此有的清人和今人对《中庸》是否为子思所作持疑。另一些学者则认为，《中庸》某些文句或为后人所增，但大部分还是子思的著作。或说《礼记》中的《表记》、《坊记》、《缁衣》亦为子思所作(见唐长孙无忌等撰的《隋书·音乐志》、清魏源《子思子章句序》)。但今人分析子思思想仍据《中庸》。

【子莫】 战国初期人。约与子思同时。东汉赵岐《孟子注》："子莫，鲁之贤人也"。《说苑·修文》记载公孟子高曾问礼于颛孙子莫。据学者考证，颛孙子莫即子莫，为儒家人物。《孟子·尽心上》："子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。"子莫是主张中道的。

【子夏】(前507—?) 春秋末晋国温(今河南温县)人，一说卫国人。姓卜，名商。孔子弟子。曾为莒父(今山东高密县东南)宰。长于文学。相传《诗》、《春秋》等儒家经典是由他传授下来的。曾提出"死生有命，富贵在天"、"学而优则仕，仕而优则学"和"大德不逾闲，小德出入可也"等观点。孔子死后，到魏国西河(济水、黄河间)讲学，为李克、吴起、魏文侯的老师。

【子游】(前506—?) 春秋末吴国人。姓言名偃，字子游。孔子弟子。以擅长文学著称。他为鲁国武城宰时贯彻孔子"君子学道则爱人，小人学道则易使"(《论语·阳货》)的主张，提倡以礼乐为教，境内有"弦歌之声"。

【子路】(前542—前480) 春秋末卞(今山东泗水县)人。姓仲名由，字子路，又字季路。孔子弟子。喜闻过。事亲至孝。长政事，孔子谓其"片言可以折狱"(《论语·颜渊》)。他对孔子的言行常提出批评意见。孔子曾

说："吾得由，恶言不闻于耳"(见《史记·仲尼弟子列传》)。随孔子周游列国。后为卫大夫孔悝之宗臣。卫贵族发生内讧，因参与争斗而被杀。

【乡村建设理论】 又名《中国民族之前途》。梁漱溟著。1937年山东邹平乡邨书店印行。分甲乙两部及附录"我们的两大难处"。甲部阐述乡村建设运动的缘起、中国旧社会组织构造及其治道与在近代的崩溃、崩溃中的中国社会极严重的文化失调、中国政治无办法建立国家权力等问题。乙部对乡村建设即新社会组织构造的建立、组织原理、具体组织、解决中国社会政治问题、实现一个理想社会的出路等问题作了论述。全书走文化哲学的致思路径，即以"人生向上的心"为一切事情的"原动力"，以"理性"为中心哲学观念，来解释中国文化的特点、精神与近代中国社会。认为中国文化的特点一为伦理尚情谊，一为人生向上尚义理。指出中国文化的长处即在能发挥人类的理性，以往中国社会秩序赖以维持的教化、礼俗、自力三者内容都是理，而理的代表者为士。认为中国文化中的理不是西方客观事理的理，而是主观情理，是超计算的感情力量，为有发动行为的力量，是个应当，是个可能，是生活上的一个方向，同样可称为"理性主义"。认为人生的意义应当是理的奔赴，而人的向上心是生命最有力量的地方，随时可以让人自觉认识这个可能。主张乡村和理性是中国社会的根。认为中国近百年史则是一部乡村破坏史，近代中国的民族自救运动都没有自觉的意识，近代中国社会崩溃的主要原因即在对固有文化"自觉地破坏"(自力破坏)。梁漱溟所进行的乡村建设运动是近代中国先进的知识分子寻求救国出路的一种尝试，但同时也是对中国共产党领导的农民革命运动一种抵制。

【乡原】 孔子用语。《论语·阳货》："乡原，德之贼也。""原"同愿。南宋朱熹注："乡者，鄙俗之意。……乡原，乡人之愿者也。盖其同流合污，以媚于世，故在乡人之中，独以愿称"(《四书集注》)。孟子解释乡原说："非之无举也，刺之无刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁"，"言不顾行，行不顾言"，"阉然媚于世"，"众皆悦之，自以为是，而不可与入尧舜之道，故曰德之贼也"(《孟子·尽心下》)。"乡原"是言行不一、献媚于世、随波逐流的伪君子形象。后世多用以指不能坚持原则的无节操者。

【乡陵氏】 见"邓陵氏"条。

四　画

（一）

【比丘尼传】 佛教史书。南朝梁释宝唱著。四卷。"比丘尼"俗称"尼姑"，指女子出家后受过具足戒者。此书是中国佛教史中唯一一部专载比丘尼事迹的书。书中记载了从公元357--519约一百五六十年间有名的比丘尼史事。收有56人的正传，附见传中的比丘尼52人，比丘47人。它提供了中国早期尼僧受戒出家和修行情况，书中说佛法传来后最早的比丘尼是两晋之际的净检（见卷一《净检传》）。记录了东晋时尼僧进出皇宫、干预朝政的事，有很多关于皇室、公卿与尼僧交往的记载。本书是研究东晋南北朝时期妇女奉佛情况的重要资料。

【比相生】 西汉董仲舒用以说明五行相生的学说。他说："五行者，五官也，比相生而间相胜也"（《春秋繁露·五行相生》）。五行即木、火、土、金、水。董仲舒认为五行间的关系有两种，一是"比相生"，即相邻的就相生，如木生火，火生土，土生金，金生水；另一是"间相胜"，即相隔的就相胜（克），如金胜木，水胜火，木胜土，火胜金，土胜水。董仲舒还用五行比相生说来比附人事，把五行相生的道理说成是天对孝道的肯定。他说："春（木）主生，夏（火）主长，季夏（土）主养，秋（金）主收，冬（水）主藏……父之所生其子长之；父之所长其子养之；父之所养，其子成之。诸父所为，其子皆奉承而续行之，不敢不如父意……故曰夫孝者，天之经也"（《五行对》）。董仲舒的五行比相生说是直接为他的"天人感应"的神学目的论服务的。

【比量】 因明名词。梵文的意译。是在现量（感觉、知觉）的基础上以一定的理由和事例（因、喻）为根据，由已知推论未知的思维方法和论证形式。一般采用三支作法或五支作法的论式表述。《因明正理门论》："余所说因生者，谓智是前智，余从如所说能立因生，是缘彼义。此有二种：谓于所比审观察智，从现量生或比量生，及忆此因与所立宗不相离念，由是成前举所说力，念因同品定有等故，是近及远比度因故，俱名比量。"就是说，比量是对"共相"（事物的一般属性）的认识。依据是否形诸于语言文字而分为自比量与为他比量二种。为自比量局限于思维领域，是为自己认识事物而在头脑中进行的推理活动，不形诸语言文字。为他比量是用语言文字、以三支作法的形式，把通过为自比量所得到的认识表达出来，启发他人悟解接受。又依据是否符合因明规则而分真比量与似比量二种。真比量是符合因明规则的正确推理和证明，似比量是违反因明规则的错误推理和证明。《因明入正理论》："若似因智为先所起诸似义智，名似比量。似因多种，……用彼为因，于似所比，诸有智生，不能正解，名似比量。"还根据组成比量论式的概念对于立论者和论敌双方的不同关系，又区分为共比量、自比量、他比量三种。

【比量智】 梁漱溟用语。借用印度因明学"比量"一词来表达认识过程中高于感觉的认识形式，相当于理智。因明学中的比量是以一定的理由（即"因"）为媒介，从已知经验推到未知事物的思维方法，相当于推理。梁漱溟认为，比量智是认识中对感觉经验加以"简"、"综"（分析与综合）而得出的事物的共相、概念。他说："我们构成知识第一凭借现量，但如单凭借现量——感觉——所得的仍不过杂多零乱的影象，……所以还必须有比量智将种种感觉综合其所同，简别其所异，然后才能构成正确明了的概念"（《东西文化及其哲学》）。但他认为这种共相或概念并不反映事物的本质，仅为一种主观上产生的影象，称之为"独影境"，而"独影境"是"无质为伴"的。梁漱溟的比量智说是一种直觉主义的内省认识法。参见"理智"、"独影境"条。

【比德】 荀子用语。即取譬于自然之美的一种美德。《荀子·法行》："夫玉者，君子比德焉。温润而泽，仁也；栗而有理，知也；坚刚而不屈，义也。"孔子曾有"知者乐水，仁者乐山。"（《论语·雍也》）的思想。西汉刘向《说苑·杂言》解释说："夫水者，君子比德焉。遍予而无私，似德；所及者生，似仁。"屈原著作中的"善鸟香草，以配忠贞；恶禽臭物，以比谗佞"之说也是比德思想的自觉运用。由于这种比德说通过引物取譬而把自然美与德行美联系了起来，所以它后来成为中国古典美学的一个重要概念。

【支那内学院】 研究佛教思想的学院和机构。1918年由欧阳竟无、吕澂等人在南京金陵刻经处研究部设筹备处，经过四年的努力，于1922年正式创建。"支那"为梵文音译，意译为"神州"，即中国；"内学"为佛教自称，故得名。该院以"育通才宏至教"为主旨。据吕澂《佛

学研究和支那内学院》(见《文史资料》第九十二辑)文介绍,学院的发展可分为四个时期。1922—1927年为第一时期,此期注重办学和刊布唐人著述。1922年秋学院公开讲学,学者来往不绝,梁启超曾到此受业于研究部试学班(相当于今研究生班)。学院校刻《瑜伽论记》、《唯识述记义演》、《钞秘蕴》、《俱舍先记》等百卷以上大书多种。1928—1937年为第二时期,此期除组织每年四月、十月两次道场大会外,集中人力搜集典籍并校文叙义,编印《藏要》三辑,共五十余种,三百余卷。1938—1943年为第三时期,此期因日寇侵占南京,1938年冬院长率众内迁四川江津县,建立蜀院,继续讲学刻经。自1939年起每年正月初七(佛教中所谓人的诞日)会院友论道讲学。并建立院学,分毗昙、戒律、瑜伽、般若、涅槃五科,由言教变迁之实以求观行践证之真。1943年欧阳竟无仙逝,吕澂继任院长。自1922年至1943年二十二年间先后在学院从事研究活动的学者达二百余人。此期间在南京刻经一百一十部,一千零五十五卷;入蜀后刻经三十部,五十余卷。1944—1952年为第四时期,此期继续讲学校勘刻写典籍,但因经费匮乏仅刊印了《大藏》的目录。同时将院园辟作菜园,实行半工半读。学院规模缩小,但院友众多,有梁漱溟、陈铭枢、汤用彤、熊十力、王恩洋、李一平等人。1952年学院停办。支那内学院在中国近现代佛学研究史上占有十分重要的地位。

【支娄迦谶】 见"支谶"条。

【支离事业】 南宋陆九渊用语。系陆九渊对朱熹为学之道的批评。朱熹在治学或修养方法上强调"道问学",即主张由泛观博览而后归之于对"理"的"豁然贯通"(朱熹《大学章句》五)。陆九渊认为这种方法"支离"而没有抓住根本,他在鹅湖会上赋诗批评其为"支离事业竟浮沉"(《象山先生全集》卷二十五《鹅湖和教授兄韵》)。

【支遁】 见"支道林"条。

【支谦】(约三世纪) 三国时东吴佛经翻译家,居士。又名越,字恭明。为月支后裔。支谦生长于中国,遍览汉地典籍,通晓六国语。汉献帝末年避乱居吴,孙权拜为博士,令辅东宫太子登。后入穹隆山隐居,年六十岁病卒于山中。曾受业于支亮,为支谶的再传弟子。通达大乘理论,在任太子辅时或与名士高僧同治佛经,或自翻译、会译和译注。所译佛经涉及大小乘经律,主要弘扬大乘般若学,突出佛身观,阐发内外缘起论,鼓吹维摩诘式的在家菩萨。依《无量寿经》、《中本起经》创作了《赞菩萨连句》、《梵呗》三契,对赞呗艺术的发展有相当影响。首创会译体裁,注有《了本生死经》。代表译作有《大明度无极经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《大般泥洹经》、《菩萨本业经》、《瑞应本起经》、《首楞严经》、《法句经》等。道安《众经目录》载其译经数为三十部,梁僧佑又据《别录》补充了六部,慧皎《高僧传》说有四十九部。译风尚文尚约,为以往译经过分朴质风格的首次转变。

【支道林】(314—366) 东晋僧人,佛教般若学"六家七宗"之即色宗代表。名遁,本姓关。亦称林公、支公,别称支硎(支硎山,在今江苏吴县西南,他曾隐居此处)。陈留(今河南开封市南)人,一说林虑(今河南林县)人。家世奉佛,早悟佛法,曾隐居余杭山,研习《般若道行品经》和《慧印三昧经》等大乘经典。二十五岁出家,在浙江、苏南一带活动。晋哀帝即位(362),频遣使征请至京师,讲解《道行般若经》。喜养马畜鹤,擅作书写诗,好清谈,广交名士。精通佛理与玄学。讲佛理,"善标宗会",说《逍遥》,"标揭新理,才藻惊绝"(《高僧传》卷四)。主张即色性空,"色即为空,色复异空"。在修持观方面鼓吹"小顿悟",宣扬只有圣人才能达到的绝对自由的人生观和弥陀净土观。孙绰《道贤论》把他比作玄学家向秀。他与名士谢安、王羲之等相游,亦以善谈玄理著称。他对庄学的理解和在名士中的声望表明中国佛学已开始摆脱对玄学的依附。著有《大小品对比要钞序》、《逍遥游论》、《即色游玄论》、《释即色本无义》、《道行指归》、《安般经注》、《本起四禅序》、《本业略例》等。当时曾集为十卷,盛行于世,但今大部已亡佚。现存清光绪年间邵武徐氏刊本《支遁集》只有两卷,并附补遗一卷。

【支谶】(约二世纪) 支娄迦谶的简称。东汉末僧人,汉译佛经的创始人之一,大乘般若学的最早介绍者。原月支国人。"操行纯深,性度开敏,禀持法戒,以精勤著称。讽诵群经,志存宣法"(《高僧传》卷一)。汉桓帝末游于洛阳,在灵帝光和、中平年间(178—189)译经,后不知所终。所译佛经内容广泛,基本上为大乘经类,重点在般若。主要弘扬般若"缘起性空"理论以及般舟(念佛)三昧和首楞严(健行)三昧的实践观。他是第一个开启翻译大乘类经典的僧人。在他以后通过支亮、支谦等人的传布,般若学逐渐在中国流行,出现了真正的佛学学说。主要译著为《般若道行品经》、《般舟三昧经》、《首楞严三昧经》、《阿阇世王经》、《宝积经》、《兜沙经》等。译经数量通常载为十四部二十七卷(一说十五部三十卷)。译文多用质朴的直译。

【艺概】 清刘熙载著。据《艺概·自叙》说此书当作于同治十二年(1873)。全书六卷,分文概、诗概、赋概、词曲概、书概、经文概六类。本书有明确的哲学思想,对审美创造的辩证关系作了较全面深入的分析,并提出一系列两极性的美学范畴。其美学思想的主要成就是根据《易传》的哲学理论论述了审美创造的辩证法思想,认为审美创造是按照对立统一的原则进行的,谓:"《易·系传》:'物相杂故曰文'。《国语》:'物一无文'。……《朱子语录》:'两物相对待故有文,若相离去便不成文矣。'为文者,盍思文之所由生乎!"(《文概》)在文、质关系上主张"文"不能离"质",认为"凡物之文见乎外

者，无不以质有其内也”(《书概》)，“‘文’字要善认，当知孤质非文，浮艳亦非文也”(《文概》)。基于质决定文的认识，主张“尚实”不“尚华”。本书基于“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚。文，经纬天地者也，其道惟阴阳刚柔可以该之”(《经义概》)的认识，把美分为阳刚、阴柔两大类，并具体论述说：“书要兼备阴、阳二气。大凡沉着屈郁，阴也；奇拔豪达，阳也”(《书概》)，认为一切成功的作品都是阳刚与阴柔、壮美和优美的统一，强调艺术的风格应刚柔相济，不能偏于一端。在艺术创作上，该书把创作方法分为“按实肖象”与“凭虚构象”两种，说：“赋以象物，按实肖象易，凭虚构象难。能构象，象乃生生不穷矣”(《赋概》)。认为不论运用哪种方法都“不可一作不真”，而应善于寓真于诞、玄、怪、奇。在审美创造的主、客体关系上，本书认为审美意象都是主、客体交融的产物：“在外者物色，在我者生意，二者相摩相荡而赋出焉。若与自家生意无相出入，则物色只成闲事，志士遑问及乎？”(《赋概》)主张审美意象是由主、客体相互作用而产生的，是“咏物”与“咏怀”的统一。此书还从“对待”的原则出发阐明了艺术创作与“人品”的关系，《书概》指出：“书，如也，如其学，如其才，如其志，总之曰如其人而已”。又说：“写字者，写志也”。“贤哲之书温醇，骏雄之书沉毅，畸士之书历落，才子之书秀颖”。强调“诗品出于人品”，认为人的精神境界总要在作品中反映出来，因而“人品”的高低往往能决定作品的审美价值，故主张“尚才不如尚品”(《赋概》)。本书还提出继承与创新的关系，强调“文之道，时为大”(《文概》)，主张艺术要因“时”变化，自成一家。本书十分强调审美创造应妙合自然，不露斧凿痕迹，《书概》谓：“书当造乎自然，蔡中郎但谓书肇于自然，此立天定人，尚未及乎由人复天地”。《艺概》对文艺创作中的许多问题均有较深刻地阐述，其对审美创造问题的阐发对中国美学史和哲学史均有意义。

【云门三句】 中国佛教禅宗青原系云门宗的思想概括。由该宗开创者文偃提出，其弟子德山缘密析为三句。缘密云：“我有三句语示汝诸人：一句函盖乾坤，一句截断众流，一句随波逐浪。”“函盖乾坤”中的“函盖”喻为理，即指佛教的“真如”、本体或佛性；此谓“乾坤万象，地狱天堂，一色一味，无非妙体；头头物物，悉皆真现。”“截断众流”是说一切语言文字等认识都不是对真如本身的把握，此谓“本非解会，排叠将来，不消一字，万机顿息”。“随波逐浪”是指对参学人要“因语识人”、“应病与药”，此谓“辩口利舌问，高低总不亏。还如应病药，珍候在临时。”“云门三句”表现了该宗的世界观和方法论，而重在发挥青原系“即事而真”和理事圆融的思想。云门宗人将他们的“三句”思想比喻为“云门剑”、“吹毛剑，意思是“锋利”无比，能够“斩尽”一切，证得解脱，显示了云门宗“门庭”的“孤危耸峻”。

【云门宗】 中国佛教禅宗后期“五家七宗”之一，属青原系。因该宗的开创者文偃在韶州云门山(今广东乳源县)光泰院传法而得名。云门宗的思想由文偃奠定，德山缘密弘扬，主要体现在“云门三句”中。它上承青原系“即事而真”和理事融通的宗旨，注重“一切现成”。关于“一切现成”的命题云门下的义怀表述的最充分：“雁过长空，影沉寒水；雁无遗踪之意，水无留影之心；若能如是，方解向异类中行；不用续凫截鹤，夷岳盈壑”。云门宗风因此而大振。云门法流所出以明教契嵩最有名。契嵩曾作《原教篇》以阐明儒佛一贯之理，撰《传法正宗记》和《传法正宗论》以刊定禅宗的传承。其《辅教编》三卷受到宋仁宗称赞，并给他以“明教大师”的称号。云门宗在五代时勃兴，入宋而隆盛，至南宋而渐衰，到元末已无从考核。云门宗宗风险峻、简洁高古，不宜于中下根机，而一旦因需要改变宗风后，遂失去其“宗眼”而终于绝传。

【云中音诵新科之诫】 道教书名。北魏寇谦之伪托太上老君之名而作。二十卷。书已亡佚。一般认为《正统道藏》所收《老君音诵戒经》一卷即该书残本，余皆佚。据近人汤用彤等考证，该书为《太上老君戒经》、《老君音诵戒经》、《太上老君经律》、《太上戒经》、《三洞法服科戒文》、《正一法文天师教戒科经》、《女青鬼律》等书的总称。《魏书·释老志》：“太上老君谓寇谦之曰，‘汝宣吾《新科》，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。大道清虚，岂有斯事？专以礼度为首，而加之以服食闭练’。使王九疑人长客之等十二人，授谦之服气导引口诀之法。遂得辟谷，气盛体轻，颜色殊丽”。据此，该书主要内容大体是：改变当时流行的原始道教的内容，修改三张五斗米道的教义，以封建统治阶级的“礼度”为内容，礼拜炼丹为主要形式。该书在改造民间原始道教而使之逐渐成为官方道教方面起了一定作用。

【云笈七籤】 道教类书。北宋张君房总编。天禧三年(1019)张君房主持编成《大宋天宫宝藏》4565卷(已亡佚)，后又撮其精要万余条辑成本书。凡122卷。由于道教称书箱为“云笈”，道书分为三洞(洞真、洞玄、洞神)和四辅(太玄、太平、太清、正一)而总称为“七籤”，故名。内容为有关经学宗旨、仙真位籍、服食炼气、内丹外丹、方药符图、守庚申、尸解诸术和赞颂诗歌、神仙传记等，基本上是摘录原文，分类编集，不加论说。所辑经笈，多有删削。该书不仅包括了北宋以前《道藏》的主要内容，也保存了部分佚失道书片断，为研究道教的重要资料。收入《道藏》第677至702册。

【云篆】见“符篆”条。

【云雾】 苗族哲学概念。苗族认为云雾是宇宙万物的本源，“云雾生最早，云雾算最老”，“天上和地下，又生出来了。”即由云雾产生了天地万物。这里的“云雾”

相当于汉族古代的"元气"。这是一种具有朴素唯物主义思想的宇宙观念。

【元】 ①开始。《春秋公羊传·隐公元年》:"元年者何?君之始年也"。西汉董仲舒《春秋繁露·王道》:"元者,始也。"②本原。《易·乾卦·彖》:"大哉乾元,万物资始,乃统天。"《春秋繁露·重政》:"元犹原也,……元者为万物之本,而人之元在焉。"董仲舒曾反复强调《春秋》将第一年称为元年的微言大义:"一者,万物之所以始也。元者,辞之所谓本(旧作大)也。谓一为元者,视(示)大始而欲正本也"(《汉书·董仲舒传》)。就是说,称一为元的意思是重视开始,将君主即位之始的表现看成国家治乱的本原,要求君主"正心以正朝庭"(同上)。③气。东汉何休注《公羊传·隐公元年》:"变一为元,元者,气也。无形以起有形,以分造天地,天地之始也。"

【元气】 ①作为宇宙终极本原的原始物质。《鹖冠子·泰录篇》:"天地成于元气,万物乘于天地。"东汉王符《潜夫论·本训篇》:"上古之世,太素之时,元气窈冥,未有形兆,万精合并,混而为一,莫制莫御,若斯久之,翻然自化,清浊分别,变成阴阳。阴阳有体,实生两仪。天地壹郁,万物化淳。和气生人,以统理之"。②作为天地本原的混沌物质,是宇宙演化过程中的一个阶段。《易·乾凿度》、《列子》把宇宙演化分为"太易"、"太初"、"太始"、"太素"几个阶段。"太初者,气之始也"。认为太初是气的开始阶段,即元气阶段。《帝王世纪》:"元气始萌,谓之太初。"《河图括地象》:"元气无形,汹汹隆隆,偃者为地,伏者为天"。东汉张衡《灵宪》认为宇宙演化第一阶段是虚无的"溟涬"阶段;第二阶段自无生有,产生了"浑浊不分"的元气;第三阶段,元气剖判,产生天地万物。③天地之间的气,相当于现代的大气。西汉董仲舒《春秋繁露·王道》:"王正则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下。"唐朝柳宗元《天说》:"彼上而玄者,世谓之天;下而黄者,世谓之地;浑然而中处者,世谓之元气"。④人体内一种正气。西汉董仲舒《春秋繁露·天地之行》:"元气之流皮毛腠理也。"晋杨泉《物理论》:"谷气胜元气,其人肥而不寿;元气胜谷气,其人瘦而寿"。⑤一切生命物质的基础。东汉王充《论衡·言毒篇》:"万物之生,皆禀元气。"又《状留篇》:"元气所在,在生不在枯"。

【元气之外无太极】 明王廷相气本论的重要命题。在《太极辩》中他借发挥"易有太极"之义,认定"推极造化之源,不可名言,故曰太极。求其实,即天地未判之前,太始浑沦清虚之气是也。"并规定元气、阴阳与太极为物质本体的同级范畴:"元气之外无太极,阴阳之外无气。以元气之上不可意象求,故曰太极;以天地万物未形,浑沦冲虚,不可以名义别,故曰元气;以天地万物既形,有清浊、牝牡、屈伸、往来之象,故曰阴阳。三者一物也,亦一道也。"从而堵塞了理学家在阴阳之上安置精神性本体的唯心主义道路。

【元气本体论】 中国古代以"元气"或"气"为宇宙本体的唯物主义学说。"元气"或"气"指产生和构成天地万物的原始物质。《鹖冠子·泰录》:"故天地成于元气,万物乘于天地。"以"元气"为天地乃至万物的本原。东汉王充亦认为:"万物之生,皆禀元气"(《论衡·言毒》)。北宋哲学家张载以太虚之气为天地万物的本体,第一个建立起元气本体论学说。他指出:"太虚无形,气之本体;其聚其散,变化之客形尔"(《正蒙·太和》)。"太虚者,气之体。气有阴阳,屈伸相感之无穷,故神之应也无穷;其散无数,故神之应也无数。……阴阳之气,散则万殊,人莫知其一也;合则混然,人不见其殊也"(《正蒙·乾称》)。并揭露了道家"虚能生气"和佛教"诬天地日月为幻妄"的"体用殊绝"(《正蒙·太和》)的错误。明代罗钦顺、王廷相继承了张载学说,在对程、朱以"理"为本的唯心主义本体论的批判中,进一步发展了唯物主义元气本体论学说。罗钦顺指出:"盖通天地、亘古今,无非一气而已。气本一也,而一动一静,一往一来,一阖一辟,一升一降,循环无已"(《困知记》卷上)。王廷相认为:"天内外皆气,地中亦气,物虚实皆气,通极上下,造化之实体也。"又说:"有聚气,有游气,游聚合,物以之而化。化则育,育则大,大则久,久则衰,衰则散,散则无,而游聚之本未尝息焉。""世儒只知气化,而不知气本,皆于道远"(《慎言·道体》)。明清之际王夫之把元气本体论发展到了高峰。他指出:"阴阳二气充满太虚,此外更无他物,亦无间隙,天之象,地之形,皆其所范围也。散入无形而适得气之体,聚为有形而不失气之常"(《张子正蒙注·太和篇》)。"为虚为实,为清为浊,皆取给于太和絪缊之实体"(同上)。王夫之还特别强调"由用以得体"、"日观化而渐得其原"(《周易外传·大有》)的方法论原则,反对佛、道二家离用求体和程朱等儒者于阴阳之外更立一虚托孤立之理的思维方法,指出:"故善言道者,由用以得体;不善言道者,妄立一体而消用以从之"(同上),进而得出了"体用胥有而相需以实"的结论。

【元气自动论】 唐柳宗元哲学命题。这一命题包括"惟元气存"、"自动自休"、"天人不相预"三方面的内容。柳宗元《天对》:"庞昧革化,惟元气存"。《非国语》:"山川者,特天地之物也;阴与阳者,气而游乎其间者也,自动自休,自峙自流,是恶乎与我谋?自斗自竭,自崩自缺,是恶乎为我设?""合焉者三,一以统同。吁炎吹冷,交错而功。"他认为天是客观存在着的物质自然界,没有至高无上的人格神:"彼上而玄者,世谓之天;下而黄者,世谓之地;浑然而中处者,世谓之元气"。而"天"与"人"又是"各不相预"的:"功者自功,祸者自祸","生殖与灾荒,皆天也;法制与悖乱,皆人也。二之而已。其

事各行不相谋，而凶丰理乱出焉。"柳宗元的元气自动论是对荀况、王充等人的唯物主义宇宙观的继承和发展。

【元气自然论】 东汉王充的唯物主义自然观理论。王充认为世界上最根本的东西是元气，"天地合气，万物自生"。他用"气"和"气化"来说明万物、人以及各种自然现象的产生，认为物之生是元气的凝结，死灭则复归于元气，犹如水凝而为冰，冰释而复为水一样。他说："万物自生，皆禀元气"。"天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓自然无为者何？气也。恬淡无欲无为无事者也"（《论衡·自然》）。王充还用元气自然论来解释"命"，把"命"看作是元气变化的"适偶之数"（《论衡·初禀》）。他说："人生性命当富贵者，初禀自然之气，养育长大，富贵之命效矣"。用元气变化过程中的偶然性来解释人类社会中的生死富贵等"命"的现象，这固然有助于克服"命"观念中的神秘因素，但却同时用偶然性代替了必然性而陷入了新的神秘性。这是王充元气自然论的自然观的固有缺陷。在中国哲学史上，王充的元气自然论后来发展为唯物主义的气本论和气化论。

【元世祖】 即"忽必烈"。

【元会运世】 北宋邵雍虚构的历史纪年单位。邵雍根据一年十二月，一月三十日，一日十二时辰，一时辰三十分的传统计时方法，规定"一元"的时间及其变化为，一元十二会，一会三十运，一运十二世，一世三十年，故一元共有十二会，三百六十运，四千三百二十世，十二万九千六百年。他把"一元"作为自然史由始至终生灭变化的一个周期。在这一过程中，首先"天开于子"，于第一会（子会）时产生天，其次"地辟于丑"，于第二会（丑会）时产生地；再次"人生于寅"，于第三会（寅会）时产生人。自然界自有了人类后，发展到第六会（巳会）为唐尧盛世，第七会（午会）为盛极而衰的夏商周至唐宋时期。此后再发展到第十一会（戌会），万物归于消灭，至第十二会（亥会）则天地亦归于消灭，然后再开始新的一元。自然界和人类的历史即如此由始而终，终而复始的无穷循环过程。这是一种形而上学的宿命论和循环论思想。

【元亨利贞】 《周易》乾卦卦辞。另外，屯、随、临、无妄、革等五卦卦辞也有此语。南宋朱熹《朱子语类》卷六十七："乾'元亨利贞'，本是谓筮得此卦则大亨而利于守正，而《彖辞》、《文言》皆以为四德。某常疑如此等类，皆是别立说以发明一意。"近人多认为元亨、利贞是两个吉占，元亨为大享（祭）或大通，利贞为利于贞问。历代借此发挥己意者大致有以下几个方面：①纯阳的四种功能。《易·乾彖》："大哉乾元，万物资始乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。"唐孔颖达疏：《子夏传》云：'元，始也；亨，通也；利，和也；贞，正也。'言此卦之德有纯阳之性，自然能以阳气始生万物而得元始亨通，能使物性和谐各有其利，又能使物坚固贞正得终"（《周易正义》卷一）。唐魏征认为："始万物为元，遂万物为亨，益万物为利，不私万物为贞"（《义海撮要》）。②四季与君子四德。《易·文言·乾》："元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。"唐孔颖达疏："元是物始，于时配春，春为发生，故下云体仁，仁则春也。亨是通畅万物，于是配夏，故下云合礼，礼则夏也。利为和义，于是配秋。秋既物成，各合其宜，贞为事干，于时配冬。冬既收藏，事皆干了也"（《周易正义》卷一）。③比拟人对真理的认识与把握。北宋张载《正蒙·大易》："天下之理得，元也；会而通，亨也；说诸心，利也；一天下之动，贞也"。

【元知】 近代严复对西方哲学 Intuition（直觉、直观）一词的意译。指直接经验获得的知识，与以间接推导获得的知识——"推知"对举。严复在《穆勒名学》中说，人们获得知识的途径有二："有径而知者，有符而知者"。"径而知者谓之元知，谓之觉性"。强调"元知为智慧之本始，一切智识，皆由此推"。严复并加按语说："穆勒氏举此，其旨在诫人勿以推知为元知，此事最关诚妄。"元知说反映了严复唯物主义经验论的认识立场。

【元始上真众仙记】 见"枕中书"条。

【元始天尊】 道教尊神。其说不一：①生于太元之先，有常存不灭之体，经历诸劫，故有延康、赤明、龙汉、开皇等年号。每逢天地初开，即"授以秘道，谓之开劫度人。……所度皆诸天仙上品，有太上老君"等（《隋书·经籍志》）。②为"赤明劫"出世的圣人。《云笈七籤》卷三《灵宝略记》："过去有劫，名曰龙汉，爰生圣人，号曰梵气天尊"；后又有劫，"劫名赤明，有大圣出世，号曰元始天尊"。③《云笈七籤·天尊老君名号历劫经略》谓元始天尊是"老君至开冥贤劫之时托生"为樟桑太帝，"号曰无极太上大道君，亦号最上至真正一真人，亦号无上虚皇元始天尊"。④《道教大辞典》："元始天尊即元始天王。"《云笈七籤》卷一百一《元始天王纪》："元始天王禀天自然之胤，结形未沌之霞，记（托？）体虚生之胎，生乎空洞之际。"⑤"三清"、"三洞"尊神之一，即"天宝君"。道教又谓"三清"、"三洞"三位尊神皆为"太上老君"之"一炁所化"。涵虚子《黄庭经注解》附《三清虚皇宝箓》云：玉清境元始天宝君，上清境玉宸灵宝君，太清境道德神宝君，"三号虽殊，本同一也"，皆为太上老君"一炁所化"。按：老君即老子，道教尊老子为教主，把老子与"道"等同起来，故有此说。⑥与老子、通天教主同为鸿钧老祖的弟子。此说来自《封神演义》，在民间影响极大。

【元结】(719—772) 唐思想家。名结，字次山。曾著《元子》十篇，故以"元子"称。又自号"猗玗子"、"浪士"。天宝十二载(753)举进士，官至湖南道州刺史。在政治上主张减轻对人民的剥削和压迫。在哲学上提出变化的思想，凡四说：一、"有无相化"。认为万物形有，是无化有；万物形尽，是有化无。二、"有化无"。认为目极则无，人我两忘，终世相无。三、"无化有"。认为人我两求，终世相有。四、"化相化"。"吾观化于无也，何无不有；吾观化于有也，何有不无。有无更化，日以相化，化言何极，化言何穷"(《元次山文集》卷五《浪翁观化》)。著作有《元次山文集》(有《四部丛刊》本，孙望校本)，其中的《时化》、《世化》、《浪翁观化》等篇是其哲学思想所在。

【元朝秘史】 见"蒙古秘史"条。

【元照】(1048—1116) 北宋僧人。字湛然，俗姓唐。浙江余姚人。幼依钱塘祥符寺慧鉴律师。十八岁出家，后从神悟禅师学天台教观，同时又研究诸宗，而以戒律为主。曾为高丽僧义天讲说律宗纲要，并授菩萨戒。其思想主张戒律、净土并重，尝言"生弘律范，死归安养，平生所得，唯此法门"(《佛祖统纪》卷二十九、元照传)。他以天台教义注释律部，并详究律宗传承，撰定律宗九祖之说，被后世称为律宗中兴大师。死后被谥号"大智律师"，因曾住杭州灵芝寺，故又被称为"灵芝律师"。著述颇丰。在律学方面有解释南山三大部的《四分律行事钞资持记》四十二卷、《四分律羯磨疏济缘记》二十二卷、《四分律含注戒本疏行宗记》二十一卷。净土方面有《观无量寿佛经义疏》三卷、《阿弥陀经义疏》一卷。杂著《芝园集》二卷，《补续芝园集》一卷，《艺苑遗编》三卷。又撰《法住记》、《报恩记》、《应法记》、《佛制比丘六物图》、《道具赋》一卷。并删定《比丘尼戒本》。共计百余卷。

【元精】 元气中的精微部分，即精气。是构成人的精神的精微物质。东汉王充说："天禀元气，人受元精"(《论衡·超奇》)。意谓天施放元气，人禀受了元气中精微的气。又说："人之所以生者，精气也，死而精气灭"。"死，气去精神绝"(《论死》)。

【无】 见"有无"条。

【无己】 庄子用语。意谓忘却自身存在，放弃世俗利益。《庄子·逍遥游》："至人无己，神人无功，圣人无名。"《秋水》："道人不闻，至德不得，大人无己。"把无己作为人生修养的最高标准。《在宥》篇则云："大人之教，……大同而无己。无己，恶乎得有有？"无己则可同于大化之自然，摆脱一切现实之有。庄子无己说的目的在于摆脱个人与现实的纠纷和磨擦，获得精神的解脱，达到身心俱无的境界。所以，无己的核心是"无心"。参见"无心"条。

【无元哲学】 朱谦之著。1922年10月泰东图书馆初版。系作者于1922年以前写的关于无元哲学的论文集。全书分上、下两篇，附录有"虚无之什八首"。认为宇宙万物都是以"有"为生，而有生于无。指出："虽现在宛然有，而常毕竟无，这个'无'是无始无终的，无生灭的，是不随在见解计较中的"。认为无是超过一切心象之外的，它是无元的，"是无所有不可得的本体"，但它能"周遍含容天下之有"，是宇宙万有的基础和本源。强调无元哲学是以"无知"立根的，认为宇宙的无元问题和究竟问题，不能用逻辑去推证其所以然，只能用直觉方法去直接把捉之。提出人们的"知"有两种：一是"元知"；一是"推知"。推知即是见闻之知，元知却是不用见闻的直觉，亦即无知之知，"由这'无知'的'知'，才能认识一切皆空的本体，因为这种智慧，是天生而然的，其本身仍宿于本体之内，所以能深入本体，而窥其底蕴。"直觉是与理智永远分离的，所以真知就是无知，就是"无"。只有无知才能直认本体，也只有无知才能和本体合而为一。这就走向了唯心主义与神秘主义的歧途。

【无无】 庄子用语。与"有无"、"无有"相对而言。庄子认为，"有无"是对无的肯定，这种肯定没有完全摆脱有；"无有"是对有的否定，这种否定以承认有的存在为前提，因而两者都是不彻底的。只有"无无"才是彻底的无。《庄子·知北游》以"光曜"与"无有"两个寓言人物的对话说明了"无无"的含义："光曜问乎无有曰：'夫子有乎？其无有乎？'无有弗应也。光曜不得问，而孰视其状貌，窅然空然，终日视之而不见，听之而不闻，搏之而不得也。光曜曰：'至矣！其孰能至此乎！予能有无矣，而未能无无也；及为无有矣，何从至此哉'！可见，"无无"是一种彻底摆脱了现实束缚的、绝对无待的精神状态，与"无己"、"无功"、"无名"是同一层含义。

【无为】 道家哲学概念。较早系统论说无为思想的是老子。老子说："我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴"(《老子》第五十七章)。又说："道常无为而无不为"(同上，第三十九章)。在老子看来，无为是对有为的否定。有为不仅不能有所成，反而会走向自己的对立面。"为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失"(同上，第六十四章)。因此只有无为才能无不为。庄子将老子无为思想向消极的方向作了发展。他说："无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主"(《庄子·应帝王》)。主张超脱形骸，物我两忘，"彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业"(《大宗师》)。汉代一些唯物主义哲学家把老子无为思想向积极方向作了发展。《淮南子》讲无为既要遵循客观规律而举事又要考虑人的意志。如说："若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立[功]，权自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有，非谓其感而不应，迫而不动者"(《淮南子·修务训》)。魏晋玄学家都讲无为，而以郭象最具特色，他说："所谓无为之业，非拱默而已；所谓尘

垢之外，非伏于山林也”(《庄子·大宗师注》)。在他看来任性而为就叫做无为，只要不超出性分之外，所有的行为都是无为。北宋唯物主义哲学家王安石批判改造了老子无为思想，认为道有本末，“本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。……夫不假人力而万物以生，则是圣人可以无言也无为也；至乎有待人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也无为也”(《王文公文集》卷二十七《老子》)。把老子的无为思想运用到政治上，就成为所谓君主无为、大臣有为的君人南面之术。

【无为而无不为】 老子用语。《老子》第三十七章：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”第四十八章：“损之又损，以至于无为。无为而无不为。”范应元说：“虚静恬淡，无为也；天、地、人、物得以运行生育者，无不为也”(《老子道德经古本集注》)。王弼《老子》四十八章注：“有为则有所失，故无为乃无所不为也。”这就是说，只有无为才能无不为，有为反而不能为。老子要求人们按照无为法则对待事物，“为无为，事无事”(《老子》第六十三章)。特别强调统治者要无为而治，不用繁政苛举扰害百姓，百姓自然就会自我化育，富足安乐。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”(同上，第五十七章)。《庄子》继承了老子这一思想，他说：“万物殊理，道不私，故无名。无名故无为，无为而无不为”(《庄子·则阳》)。淮南子在唯物主义基础上进一步发展了老子的这一思想，说：“漠然无为而无不为也，澹然无治也而无不治也。所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也”(《淮南子·原道训》)。

【无为而治】 老子的政治观。初见于《论语·卫灵公》：“子曰：‘无为而治者其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。’”三国魏何晏注：“言任官得其人，故无为而治也。”孔子的意思是只有任人唯贤，君主才能无为而治。在孔子这里“无为而治”还没有上升到哲学意义上去认识。老子没有“无为而治”这一术语，但他却是中国历史上最早最系统从哲学意义上论述“无为而治”思想的人。老子认为，有为政治只能造成矛盾和混乱。“民之难治，以其上之有为，是以难治”(《老子》第七十五章)。而“为无为，则无不治”(同上，第三章)。他说，只要圣人无为天下便自然治理。“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”(同上，第五十七章)。老子这一思想后来发展为君道无为、臣道有为的君人南面之术，为一些法家人物和黄老学派所主张，甚至一些儒家人物(如董仲舒)和玄学家(如郭象)等也都津津乐道。

【无为法】 佛教名词。与“有为法”相对。指不依因缘和合而成的不生不灭、无来无去、非彼非此的绝对。原本是涅槃的异名。大乘佛教，尤其是中国佛教，以无为法为诸法之本体，与“法性”、“真如”等为同一含义。以法相唯识宗为代表。该宗以修持境界立论，分无为法为六种：①虚空无为。指真如为显现空无的真理，真空寂灭，远离各种障碍，犹如虚空。②择灭无为。指凭借无漏智慧的简择力，断灭一切烦恼而证得真如。③非择灭无为，简称“非择灭”。指真如本性清净，不因人的智慧简择力达到寂灭后才显现出来。④不动无为。指禅定进入色界第四静虑时，不为苦乐所动的精神境界。⑤想受灭无为，又称“灭尽定无为”。指禅定进入无色定的无所有处境界，一切染污心想及苦乐二受俱灭。⑥真如无为。即佛教所讲的真理、绝对、本体。法相唯识宗突出真如无为，认为前五种无为都是“真如无为”的不同显现，这在佛教哲学上是一个重大的突破。

【无心】 庄子用语。与“无情”同义。《庄子·德充符》：“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”即超脱喜怒哀乐，一切因任自然。无心无情说是庄子从安然顺命转向逍遥自在的契机。庄子后学也盛赞无心，《知北游》云：“形若槁骸，心若死灰，……媒媒晦晦，无心而不可与谋。彼何人哉！”《天地》云：“通于一而万事毕，无心得而鬼神服。”

【无心与顺有】 郭象哲学中两个相关联的概念。“无心”又称“无己”，“顺有”也叫“顺物”，有时连称“无心而顺有”或“无己而顺物”。“无心”源于《庄子》，是魏晋玄学中常用的概念，意谓不累于物。郭象在注《庄子》时接过了庄子的“无心”说并把它加以“独化于玄冥之境”的本体论诠释，认为“无心”的主观境界和“顺有”的客观境界是一个问题的两个方面，是统一的。他说：“无心而任乎自化者，应为帝王”，“无己而顺物，顺物而王矣”。这也就是郭象的“内圣外王”之道。

【无以人灭天】 庄子用语。与“无以故灭命”连用。《庄子·秋水》：“天在内，人在外，……牛马四足是谓天；落(络)马首，穿牛鼻，是谓人。故曰，无以人灭天，无以故灭命”。这里的“天”指自然固有的东西；“无以人灭天”是说不要用人的所作所为来破坏自然固有的东西。庄子的这一思想表面上看是尊重事物的客观性，但实质上却是为了论证其“知其不可奈何而安之若命”的宿命论。

【无以小害大】 孟子用语。《孟子·告子上》：“体有贵贱、有大小。无以小害大，无以贱害贵。”南宋朱熹注：“贱而小者，口腹也；贵而大者，心志也。”孟子所谓的“大”即指人所具有的仁、义、礼、智(“四端”)的道德本能。意指人不可因口腹之乐而泯灭了其先天的善性。参见“大体小体”条。

【无平不陂，无往不复】 《易经》泰卦九三爻辞。“陂”，坡也，倾也；“复”，返也。意谓事物是可以转化的。北宋程颐《伊川易传》卷一：“无常安平而不险陂者，谓无常泰也；无常往而不返者，谓阴当复也。平则陂，往则

复,则为否矣。"

【无生】 佛教名词。又称"无生法"。认为一切现象的生灭变化都是众生妄自分别的产物;有生才有灭,如果不生也就不灭了。所以,"无生"者"不生不灭"也。"不生不灭"是印度佛教中观哲学"八不缘起"的总纲,而"无生"又是"不生不灭"的基础。《中论·观因缘品》:"诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。"按照"八不缘起"的逻辑,中国的僧叡在《十二门·观缘门》提要中,概括为"因缘无生"。佛教把达到对"无生"的认识称为"无生忍"或"无生法忍"。这是大乘佛教中公认的最高阶段认识。而修得"无生"即"无念",即是涅槃。

【无用之用】 庄子用语。意谓非世俗之用的大用。《庄子·人间世》:"山木自寇也,膏火自煎也。桂可食,故伐之;漆可用,故割之。人皆知有用之用,而莫知无用之用也。"认为植物被人采摘或砍伐是因其有用,而无用之木则可全其天年。庄子教人跳出世俗的价值观念,达到"无己"、"无功"、"无名"的超世俗境界。这实质上反映了庄子对现实的失望和不满。

【无对】 ①郭象哲学用语。在郭象看来,一切事物都有一种之所以然的"本分"和"自性",由"自然之气"的多少或优劣程度而定的。持禀自然之正气,故能为众木之一样"禀正气者"也就"上为圣人"。这和与生是一种不可抗拒的必然力量,而且,在后天社会实践中也是改变不了的,人们只能在这"性之所能,不得不为也;性所不能,不得强为"(《庄子·外物》注)。因此,他主张"无心"、"无功"、"无对",即因顺物性而"任其自行"。他说:"夫自任者对物,而顺物者与物无对,故尧无对于天下,而许由与稷契为匹矣。何以言其然邪?夫与物冥者,故群物之所不能离也。是以无心玄应,唯感之从,泛乎若不系之舟,东西之非己也。故无行而不与百姓共者,亦无德而不为天下之君矣"(《逍遥游》注)。无对说实质上是郭象"独化"本体论的方法论表现。②宋明理学用语。即无对立和矛盾。程颢说:"仁者浑然与物同体。义礼智信,皆仁也。……此道与物无对"(《遗书》卷二上)。朱熹认为"太极只是个一而无对者"(《朱子语类》卷一百)。王守仁说:"良知是造化的精灵,这些精灵生天生地,成鬼成帝,皆从此出,真是与物无对"(《传习录》)。

【无对待在对待中】 明清之际方以智的哲学论断。"对待"指矛盾双方的对立与排斥。"无对待"又称"绝待",指超越矛盾双方的对立与排斥。他说:"有天、地对待之天,有不可对待之天;有阴、阳对待之阳,有不落阴、阳之阳;有善、恶对待之善,有不落善、恶之善。故曰:真天统天地,真阳统阴阳,真一统万一,太无统有无,至善统善恶。'统'也者,贯也。……无对待在对待中,然不可不亲见此无对待者"(《东西均·反因》)。可见,这个命题含有无对待和对待对立统一的辩证法因素,同时也含有将无对待孤立于对待之外的形而上学成分。

【无有】 庄子用语。对一切存在的一种否定。《庄子·应帝王》:"立乎不测,而游于无有者也。"又《天地》:"泰初有无,无有无名。"参见"无无"条。

【无因论】 郭象哲学观点。认为一切事物都是忽然自生的,无所谓使之发生变化的根据和原因。他说:"无既无矣,则不能生有;有之未生,又不能为生,然则生生者谁哉?块然而自生耳"(《齐物论》注)。又说:"夫有之未生,以何为生乎?故必自有耳,岂有之所能为有乎?此所以明有之不能有,而自有耳,非谓无能为有也。若无能为有,何谓无乎?"(《庚桑楚》注)照郭象看来,不仅"无"不能生"有",而且"有"也不能生"有",事物除了"自生"之外,是无所谓存在的根据的。郭象还认为,事物是"无故而自合者天属也"(《山木》注)。因之,不但它们之间无任何因果联系,而且,就其本身而言,也无所谓变化的原因。《大宗师》注:"夫相因之功,莫若独化之至也。"认为事物都是独化而生,相互之间,并无"相因"的关系。《天运》注:"夫物事之近,或知其故,然寻其原以至乎极,则无故而自尔也。自尔则无所稍问其故也,但当顺之。"是说事物的生生化化,似乎可以找到一些近因,可不断的追问下去,就会发现它的存在和变化是根本没有什么原因的。如果人们硬要再追下去,只会陷于困境之中。对于事物的发生变化,也只能是"不知其所以然而然",仍然找不到任何原因的。无因论是郭象"独化"本体论的展开和论证。

【无名】 道家哲学概念。《老子》第四十一章:"道隐无名"。无名,即没有名称。古人认为,名是根据具体事物状象来确定的,"物固有形,形固有名,……以形务名"(《管子·心术上》)。有了名就可用来区分万物,"名者,圣人之所以纪万物也"(同上)。老子认为,"道"是没有具体状象的,"无状之状,无物之象"(《老子》第十四章),所以无法命名,不可言说。"道"之所以称为"道",只是为了表述的需要不得已而起的名字,"吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大"(同上,第二十五章)。"无名"就是从一个侧面对"道"的规定。庄子继承并发挥了老子的"无名"思想。《庄子·天地》:"泰初有无,无有无名"。认为宇宙初始只是"无"的状态,没有"有",也没有名。《庄子·则阳》:"万物殊理,道不私,故无名"。认为万物各有其特殊的理则,"道"不同于某一具体物,所以没有名称。王弼在对《老子》第一章"无名天地之始,有名万物之母"作注时以"无名"、"有名"为读。认为,"无名"即无,即道;有名,即有形的万物。无名既始万物,又成万物,既是宇宙生成的本原,又是万物存在的本体。"凡有皆始于无,故未形无名之时,则为万物之始;及其有形有名之时,则长之育之,亭之毒之,为其母也"(《老子注》)。从而建立了以无为本的玄学本体论体系。

【无名论】 见"道德论"条。

【无尽缘起】 见"法界缘起"条。

【无极】 古代哲学范畴。《老子》第二十八章："复归于无极"。王弼注"无极"为"不可穷也"。这里指"道"。《庄子·在宥》："入无穷之门，以游无极之野。"这里是指一种超越尘世的自由自在的精神境界。《列子·汤问》："物之终始，初无极已。始或为终，终或为始，恶知其纪?"这是探讨世界的无限性问题。北宋周敦颐吸收老、庄的"无极"说和《易传》的"太极"说，在其《太极图说》中指出："无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。……阴阳一太极也，太极本无极也"。受学于周敦颐的程颢、程颐继承改造了《太极图说》中"无极"的含义，提出"阴阳一道也，太极无极也"(《周易程氏传·易序》)。南宋朱熹发挥了程颐的太极说，提出："不言无极则太极同于一物，而不足为万化之根；不言太极则无极沦于空寂，而不能为万物之根"(《朱子文集·答陆子静》)。"无极而太极"是朱熹对理的一种规定。"无极"言其超形象，不言无极太极便为一具体物；"太极"言其为一实理，不言太极无极便沦为虚空。陆九渊则提出没有必要在太极之上再加无极，认为"若实见太极，上面必不更加无极字"(《与朱元晦书》)。与朱熹同时的杨万里则提出："阴阳神而无名是以无极，阴阳浑而为一气，是以有太极"(《诚斋集》卷九十三)。明清之际王夫之解无极为太极："无极，无有一极也，无有不极也。……无有不极，乃谓太极"(《思问录·内篇》)。另外，彝族哲学也有"无极"概念。指无形无象的宇宙本体，即天地没有形成之前的广阔无垠的混沌景象。《宇宙人文论》："在天地产生之前，是大大的、空空虚虚的'无极'景象。先是一门起了变化，熏熏的清气、沉沉的浊气产生了。"

【无极而太极】 北宋周敦颐用语。语出《太极图说》。据南宋朱熹《记濂溪传》载，当时所修国史周敦颐传中"尽载《太极图说》"，其首句作"自无极而为太极"。今传《太极图说》为朱熹所定本，他认为首句不应有"自"、"为"二字，而作"无极而太极"。清代毛奇龄著《太极图说遗议》，认为宋代国史所载可信，所引应是原本。今多从毛说，认为周氏实是以太极本于无极，仍未出道家"有生于无"之意。朱熹以首句作"无极而太极"，是为了论证和发挥其"无形而有理"的理学唯心主义。

【无何有之乡】 庄子用语。想象中的一无所有之境。《庄子·应帝王》："予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圹埌之野。"表达了庄子厌恶尘世现实，希望获得精神宁静的理想追求。《庄子·列御寇》也说到："彼至人者，归精神乎无始而甘冥乎无何有之乡。"也是宣扬脱离现实的精神宁静。

【无何集】 明清之际熊伯龙著。十二卷。初刊于清乾隆五十九年(1794年)。它将汉代王充《论衡》中驳斥谶纬神学的言论重新编排，分为十二类，并据以阐发己说，对传统宗教迷信进行了有力批判。末附《续貂集》，主要为发挥王充无神论思想，反对佛教神学迷信而作。书中反映出熊伯龙是在儒家思想的基础上对历代无神论思想作集成的。此外，他对西方天文算学也有相当了解。有清刻本、中华书局排印本。

【无住】 佛教名词。又称"不住"。指思维不住于"名言"，也就是"无著"的意思。从般若学的理论看，"无住"作为一种思维方法是要求人们于见闻之中视如不见，听如不闻，不动于心。《维摩诘经·观众生品》说："从'不住'本立一切法。"鸠摩罗什注说："法无自性，缘感而起，当其未起，莫知所寄。莫知所寄，故无所住。无所住故，则非有无。非有无而为有无之本。无住则穷其源，更无所出，故曰无本。无本而为物之本，故言立一切法也"。因此，人们不要"妄自分别"，而"应无所住而生其心"(《金刚经》)。佛教中也有把"无住"、"不住"当做本体，而发展为"实相"、"真如"者。中国禅宗认为"于诸法上念念不住，即无缚也。此是以无住为本"(《坛经》)。禅宗的南岳、青原两系，更把"无住"说发展为"无心行道"的重主观的领受说。王阳明的心学也吸收了佛教"无住"说。王阳明指出："无所住而生其心，佛氏曾有言，未为非也。明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心处；妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是无所住处"(《传习录》)。

【无私则无心】 明李贽观点。语见《藏书·德业儒臣后论》："夫私者，人之心也。人必有私而后其心乃见，若无私则无心矣。"李贽认为人心乃私心，自私是人的本性。人的一切活动均受自私动机支配，自私是事业成功的动力。他说："如服田者私有秋之获而后治田必力，居家者私积仓之获而后治家必力，为学者私进取之获而后举业之治也必力"(同上)。虽圣人也是如此："虽有孔子之圣，苟无司寇之任，相事之摄，必不能一日安其身于鲁也决矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也"(同上)。认为"无私之说"乃"画饼之谈"，"无益于事"，"不足采也"(同上)。由此他反对董仲舒"正义明道"的超功利说，认为"夫欲正义，是利之也，若不谋利，不正可矣"，"若不计功，道又何时而可明也?"(同上)李贽认为自私是人的本性，这带有阶级偏见，但他以此反对理学家的禁欲主义、超功利说则具有积极意义。

【无我】 佛教名词。梵文意译。亦称"非我"、"非身"。佛教根本思想之一。"我"，有实在、恒常、主宰、自在等义；"无我"，指世界一切事物皆无独立存在的实在自体。此说有两类：(1)人无我(人空)。是说人由五蕴和合而成，没有常恒自在的主体。(2)法无我(法空)。指世界一切事物皆由种种因缘和合而起，不断生灭变迁，只有虚假事相，而无恒常坚实的自体。《瑜伽师地论》卷九十三："补特伽罗无我(即"人无我")者，谓离一切缘生行

外，别有实我，不可得故。法无我者，谓即一切缘生诸行，性非实我，是无常故"。小乘主张"人无我"，大乘除此之外还强调"法无我"。

【无我之境】 王国维美学概念。《人间词话》："无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。""无我之境，人惟于静中得之"。这是指物我冥契合一的审美意境。王国维认为，当人们以超越物我关系的"自然之眼"静观外物时，私害之心顿失，就产生了宁静优美，超脱意志束缚的"无我之境"。这是一种"优美"的艺术境界。他说："'采菊东篱下，悠然见南山'、'寒波澹澹起，白鸟悠悠下'，无我之境也。"

【无言无意之域】 郭象哲学用语。即"玄冥"、"独化"之境。郭象认为，"独化"之境是不可思议的混沌境界，即"玄冥"、"冥极"。这种境界非言、意之"有"所能表达，故为"无言无意之域"。但是，要认识这种境界又必须通过和借助于言、意，故他说："求之于言意之表，而入乎无言无意之域，而后至焉"（《庄子·秋水注》）。

【无穷】 后期墨家语。表示物质世界在时空上的无限性。《墨子·经说上》："穷，域不容尺有穷，莫不容尺无穷也。"这是说，某一具体区域，到了"不容尺"的边缘就是它的限度，可是整个宇宙"莫不容尺"，所以是无限的。

【无君论】 东晋鲍敬言著。原文佚，残篇存于葛洪《抱朴子·诘鲍》中。认为"天地之位，两气范物"，"各附所安，本无尊卑"，君主制是由于"强者凌弱"、"智者诈愚"才产生的，并非神授。为君者聚敛民财，"下不堪命"；"陈师鞠旅"，导引战争；"肆酷恣欲"，纵用酷刑；是一切罪恶的来源。"君臣既立，众慝日滋"。希望回到"无君无臣"，"不竞不营"，"万物玄同，相忘于道"的时代。批判了君权至上的正统思想，在一定程度上反映了劳动人民的愿望，具有进步意义。

【无其器则无其道】 明清之际王夫之用语。《周易外传》卷五："无其器则无其道，人鲜能言之，而固诚然者也。"王夫之针对程朱"无其道则无其器"之说，提出"据器而道存，离器而道毁"（同上，卷二），"终无虚悬孤致之道"的观点，认为规律需依存于具体事物，没有离开具体事物而孤立存在的规律。用之考察社会历史现象时，他深刻地表述了"器变则道变"的辩证法思想，看到了随着时代条件的变化，治理社会的道理、原则、方法，包括政治法律制度等都要不断推移更新，从而引出进步的社会历史观。

【无明】 佛教名词。梵文意译。亦称"痴"、"愚痴"。泛指无智、愚昧，特指那种不明佛教思想的世俗见解。《俱舍论》卷十："痴谓无明"。"谓不了知谛、宝、业、果"。由无明而对苦、集、灭、道"四谛"，佛、法、僧"三宝"以及因果报应等理事愚迷暗昧，生起疑惑，引起种种邪见，造诸恶业。故"无明"是"三世轮回"及引起"轮回"报应的根本原因，为众苦之源，也是一切世俗世界生灭的总因。无明被列为"十二因缘"的第一支，又是"三毒"（贪、瞋、痴）和"根本烦恼"之一。与无明相对的是"智慧"（宗教认识）。

【无念】 中国佛教名词。①于诸境上心不染曰无念。此为佛教的"止"字功夫，为"境界语"。惠能《坛经》："于自念上常离诸境，不于境上生心。若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错。"这种"于念而无念"，才是"真无念"。此即是"无所住而生其心。"②"无者无二相，无诸尘劳之心；念者念真如本性。"这是把"无念"分为二义，而成一"无念真如"之概念。宗密解之为："一切诸法，惟依妄念而有差别。若离心念，则无一切之境界相。乃至惟是一心，故名真如"（《禅源诸诠集都序》）。③"无念"即是"念不起"。《坛经》说："心念不起，名为坐；内见自性不动，名为禅。"神会名之为"不作意。"上述三点中，第一点为禅宗之通行法。惠能《坛经》说："我此法门，从上以来，先立无念为宗"。

【无念为宗】 中国佛教禅宗的宗教观念和修行方法。惠能说："我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本"（《坛经》）。所谓"无念"并非"百物不思，念尽除却"，而是"于念无念"，对念不作好恶取舍，念念不思前境。为此，就要"念者念真如本性……无者无二相"。即是说，当念时即意识到念中的我法二相皆空（即"无相"）。"念起即觉，觉之即无。"禅宗认为，按照"无念"的理论去修行，即"以无念为宗"，就可成佛。《古尊宿语录》："你若能歇得念念驰求心便与佛祖不别。"《坛经》："前念著境即烦恼，后念离境即菩提。"因此，禅宗反对人们"追求"作佛，认为"真佛无形，真法无相，……设求得者皆是野狐精魅，并不是真佛"。要"逢佛杀佛，逢罗汉杀罗汉"（《古尊宿语录》）。

【无质独影】 ①佛教名词。唯识学关于"三类境"中"独影境"之一。指"见分"颠倒计度的假相，非自实体种子而生，无依托之本质，唯独起影像，故名。相对于"性境"、"带质境"而言。②章太炎哲学用语。《无神论》："凡见量，自证之所无，而比量又不可合于论理者，虚撰其名，是谓'无质独影'。"这是章太炎针对康德的不可知论给神或上帝留下地盘而言的。他认为，神的有无已超越了人的认识范围，故不得认神为有，也不可认神为无。神既非现量即感性直观所能感知，也不能自我直接证明，亦非比量即类推所能推证，所以神是没有客观根据的虚幻反映，即所谓"无质独影"。

【无相】 ①佛教名词。与"有相"相对。"相"指现象的相状和性质，亦指认识中的表象和名相。佛教把摆脱了世俗之有相认识所得之真如实相叫做"无相"。《摩诃般若波罗蜜经·叹净品》："诸法性非过去，非未来，非现在，不可取相，不可缘，不可见，不可觉，不可知，不可回向，……不可以心知故。""无相"即是"法性"、"涅槃"。

《涅槃经》卷二十："涅槃名为无相。以何因缘名为无相？善男子，无十相故。何等为十？所谓色相、声相、香相、味相、触相、生住坏相、男相、女相，是名十相。无如是相，故名无相"。即涅槃离男女等十相为"无相"。《大乘义章》卷二："言无相者，释有两义：一就理彰名，理绝众相，故名无相。二就涅槃法相释，涅槃之法离十相，故曰无相。"天台宗智𫖮《摩诃止观》卷一："常境无相，常智无缘。"三论宗以般若所说诸法皆空为宗，故他人目之为无相宗。中国禅宗特别以"无相"作为教义的重要内容。《坛经》立"无念为宗，无相为体，无住为本"，把"无相"作为"无念"、"无住"对象，反对"著境"、"著相"。"外离一切相，名为无相；能离于相，即法体清净"。密教认为，诸法之体性，如幻虚伪，自性即空，无色无形，不存一相，谓之无相。②唐僧人(683—762?)。据《历代法宝记》、《宋高僧传》卷十九、《圆觉经大疏抄》卷三载，俗姓金，为新罗国王第三子。曾于郡南寺落发登戒。唐开元十六年(728)随入唐使来长安，唐玄宗召见，住禅定寺。不久，入蜀谒智诜禅师，随其弟子处寂在山中修头陀行。唐玄宗避蜀后不久，信徒为他建成净众寺，在四川宣传佛教二十余年，世称"东海大师"。传法以"无忆、无念、莫忘"为宗，其嫡传弟子有神会、无住、道一等。

【无政府主义论战】 二十年代初中国早期马克思主义者同无政府主义者的一场论战。争论的中心是如何看待无产阶级专政的问题。以区声白、黄凌霜为代表的无政府主义者，打着"共产主义"的旗号，从"左"的方面攻击马克思主义。他们以个人绝对自由作为理论的出发点，否认"强权"，反对一切国家政权，特别是抹杀无产阶级专政与资产阶级专政的本质区别。主张取消任何性质的组织纪律和集中领导，建立同则合、异则离的"自由组织"的无政府主义社会。在经济方面，反对集中管理生产，反对"各尽所能，按劳分配"的社会主义原则，主张革命一胜利就实行"各尽所能，各取所需"的原则。为铲除国家和政府，实现"无政府共产主义"，主张用单纯的"总同盟罢工"或"和平与人道"的方法达到目的。以陈独秀、李大钊为代表的中国早期马克思主义者，对于无政府主义者所散布的错误思想进行了有力地揭露与批判。指出无政府主义者的"绝对自由"和否认"强权"的主张，是"笼统的武断的，决不是科学的"(陈独秀：《谈政治》)。因为抽象的个人"绝对自由"是脱离社会的，而如果一个人始终"脱离社会环境"，那便"断没有一点的自由可以选择"(李大钊：《自由与秩序》)。笼统地把"强权"都说成"恶"的加以反对，就不能正确区分"强权"的性质和作用。"强权所以可恶，是因为有人拿他来拥护强者无道者，压迫弱者与正义。若是倒转过来，拿他来救护弱者与正义，排除强者与无道，就不见得可恶了"(陈独秀：《谈政治》)。他们指出，"自由组织"的所谓"无政府主义社会"，只能是"一堆散沙，这种散沙的现象，至少也不适宜于大规模的生产事业"(《陈独秀答区声白的信》)。至于"各尽所能，各取所需"的分配原则，"非待世界的产业达到极境的时候，不能办到"，在生产力未达到一定水平的时候实行这种分配原则，"社会的经济的秩序就弄糟了"。指出通过总同盟罢工的办法，也不能改变资本主义制度，"决不当作社会革命的手段"。只有"厉行非妥协的阶级斗争"，采取彻底摧毁资本主义制度的"直接行动"，才是"社会革命的唯一手段"(李达：《社会革命底商榷》)。无政府主义论战实质上是马克思主义反对小资产阶级反动政治思潮的斗争。通过论战划清了科学社会主义与无政府主义的界限，帮助了小资产阶级革命青年转向马克思主义，推动了马克思主义在中国的传播运动。

【无故从有故】 墨子提出的论辩原则。《墨子·非儒下》："无故从有故也，弗知从有知也，无辞必服，见善必迁"。意为在是非辩论中，没有理由或理由不充分的一方，要服从有充分理由的一方。墨子第一次在逻辑意义上强调了"故"的重要性。后期墨家在此基础上进一步把"故"发展为"三物"(故、理、类)之首，成为墨辩逻辑的重要概念。

【无厚不可积也，其大千里】 惠施的命题。《庄子·天下》："无厚不可积也，其大千里"。这是惠施"万物十事"之一。一种解释认为，"无厚"指几何学上的面积，没有厚度而只有广度，所以对它只能讲大小，不能论厚薄。此命题意谓：面积虽不可求积，但却可以无限大。这说明事物的大小和厚薄的差别只是相对的，含有一定的辩证法因素。

【无待】 郭象哲学用语。是说事物的存在是无条件的。郭象说："天机自尔，坐起无待。无待而独得者，孰知其故，而责其所以哉？"(《齐物论》注)"造物者无主，而物各自造；物各自造，而无所待焉。此天地之正也"(同上)。这是说事物的存在是"无待"的，因为既没有一个造物主，也与其他事物没有必然的联系。郭象又说，"苟有待焉，则虽列子之轻妙犹不能以无风而行，故必得其所待，然后逍遥耳。而况大鹏乎？夫唯与物冥而循大变者，为能无待而常通，岂自通而已哉？又顺有待者，使不失其所待，所待不失，则同于大通矣。故有待无待，吾所不能齐也。至于各安其性，天机自张，受而不知，则吾所不能殊也。夫无待犹不足以殊有待，况有待者之巨细乎？"(《逍遥游》注)这是说，一些看来是"有待"的事物，但若从"各安其性"、"不为而自然"的角度来看，又是"无待而通常"的。

【无独必有对】 近代魏源用语。语出《默觚·学篇十一》："天下物无独必有对；而又谓两高不可重，两大不可容，两贵不可双，两势不可同，重、容、双、同必争其功。何耶？有对之中必一主一辅，则对而不失为独"。魏源看到任何事物都包含着矛盾，而且总有一方是主要

的，另一方则是次要的。这具有辩证法因素。但是由于其阶级局限性，他把矛盾的"一主一辅"绝对化了。他说："乾尊坤卑，天地定位，万象则而象之，此尊无二上之道焉。是以君令臣必共，父命子必宗，夫唱妇必从"。(同上)这就用封建主义的伦理规范扼杀了辩证法，导致了形而上学。

【无神论】　近代章太炎的著名哲学论文。发表于1906年《民报》第八号。文章以"欲使众生平等，不得不先破神教"为目的，对世界宗教进行了批判。文章开宗明义地说："世之立宗教谈哲学者，其始不出三端：曰惟神、惟物、惟我而已"。"主惟神者，以为有高等梵天；主惟物者，以为地、水、火、风皆有极微，而空、时、方、我、意一切非有；主惟我者，以为智识意欲互相依住"。文章运用极强的形式逻辑推理，分析和批驳了基督教和婆罗门教的有神论的虚妄性，赞赏斯宾诺莎的泛神论，斥责哈特曼的'下意识"论，批评康德的不可知论，得出了"神者，非由现量，亦非自征，直由非量而知"的认识论上的无神论结论。但文章认为"真如"可以亲证，以真如为本体的佛学唯心主义为其哲学归宿。收入《章氏丛书》、《章太炎全集》第四卷。

【无神教】　近代章太炎主张建立的哲学化的宗教。章太炎在《建立宗教论》(发表于1906年11月15日《民报》第九号)中把世界宗教分为多神教、一神教、无神教。认为"居今之世欲立宗教者，不得不于万有之中横计其一为神，亦不得不于万有之上而虚拟其一为神"。主张建立的是"惟以自识为宗"的无偶像崇拜的无神教。此即所谓"自识为宗"，即以真如为本体，自贵其心，依自不依他，不援鬼神的宗教。章太炎的无神教的新宗教说反映了中国资产阶级哲学世界观的两重性。

【无染】　成玄英提出的修道成仙之法。他在《道德经义疏》中说："外无可欲之境，内无能欲之心，悠根起用，用而无染，斯则不闭而闭，虽闭不闭，无劳关楗，故不可开也。此明六根解脱。"六根，佛教名词，指产生眼、耳、舌、鼻、身、意等六识的本能。成玄英认为，要修道成仙，就要彻底否认外物和能够产生欲望的内心，使五官和心"用而无染"，清静无为。

【无迹】　郭象用语。与"所以迹"同意。《庄子·缮性》注："反任物性而物性自一，故无迹。"又据《庄子·让王》注："夫圣人因物之自行，故无迹。然则所谓圣者，我本无迹，故为得其迹，迹得而强名圣，则圣者乃无迹之名也。"就是说，无迹是指晦迹韬光，任物性而自一的圣者之举。参见"所以迹"。

【无能子】　道教书名。晚唐无名氏撰。分上、中、下三卷，计28篇。全书述说气一元论和自然无为思想，宣扬无神论，否定封建等级观念。认为"天地未分，混沌一气，一气充溢，分为二仪。"人与动物"同生天地，交气而已，无所异也"(《圣过》)。赞赏"任其自然，遂其天真，无所司牧，濛濛淳淳"(《圣过》)的远古时代。主张"宜处则处，宜行则行，理安于独善"(《答华阳子门》)。提倡"羽仪五色，谓之凤者未必祥，枭未必凶"(《纪见》)的无迷信思想。抨击封建等级制度，认为"官爵，实强名也。""自古帝王与公侯卿大夫之号，皆圣人强名，以等差贵贱而诱愚人尔"(《严陵说》)。强调"物者，所谓富贵之具也"(《答通问》)；"足物者为富贵，无物者为贫贱"。但也倡导"智虑语言，人与虫一也，所以异者形质尔"(《圣过》)的形而上学观点。该书在唐代哲学思想史上占有重要地位。收入《道藏》第六七二册。今人王明有《无能子校释》。

【无跂尚】　郭象用语，与"绝羡欲"意同。谓"足于其性"而无所希冀。《庄子·齐物论》注："物各有性，性各有极，皆如所知，岂跂尚之所及哉!"见"绝羡欲"。

【无常】　佛教名词，梵文意译。佛教认为世间一切事物都处在生灭变异的过程中，迁流不停，没有常住性，故曰无常。它包括物理现象的成、住、坏、空，生理现象的生、老、病、死，心理现象的生、住、异、灭等。《大智度论》卷二十三："一切有为法无常者，新生新灭故，属因缘故。"《六祖坛经》曰："生死事大，无常迅速"。《无常经》说："大地及日月，时至皆归尽，未曾有一事，不被无常吞。"这是通过夸大事物的变动性而否认了事物的相对稳定性，进一步否定了事物本身的存在。"无常"有两种，一谓"刹那无常"，即刹那间就有生住异灭的变化；一谓"相续无常"，指在一定期间的连续上的生住异灭之四相。

【无欲】　①早期道家的政治道德主张。《老子》第五十七章："故圣人云：我无为而民自化；我好静而民自正；我无事而民自富；我无欲而民自朴"。认为统治者应少倡导物质生活享受，使人民生活在质朴自然的状态中。又说："不见可欲，使民心不乱。……常使民无知无欲"(第三章)。"无欲以静，天下将自正"(第三十七章)。庄子认为"欲"伤性害体，主张无欲。"同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣"(《庄子·马蹄》)。②魏晋玄学的道德概念。魏王弼从"以无为本"出发，强调"苟存无欲，则虽赏而不窃；私欲苟存，则巧利愈昏"(《老子指略》)。③古代道德修养原则。《韩非子·解老》："凡德者以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。"北宋周敦颐认为无欲是道德修养的最高原则和成为圣人的唯一途径。"'圣可学乎'?曰：'可。'曰：'有要乎?'曰：'有。''请闻焉'。曰：'一为要。一者，无欲也。'"(《通书·圣学》)

【无情】　①庄子用语。谓超然世外，因任自然，不为外物所动。《庄子·德充符》载惠子谓庄子曰："人故无情乎?"庄子曰："然。"惠子曰："既谓之人，恶得无情?"庄子曰："是非吾所谓情也。吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。"又："有人之形，

无人之情，有人之形，故群于人，无人之情，故是非不得于身。眇乎小哉?所以属于人也;警乎大哉,独成其天。”无情就是无好恶、无是非、无喜怒哀乐之情。庄子的理想人格是有人形而无人情。有形有情，同于凡人，所以渺小;有形无情，虽生于人群之中，却能与道同体，超然世外，所以伟大。②佛教名词。亦称“非情”与“有情”相对。指一切没有情识的东西，如草木土石，山河大地等。另一说法认为“无情”指无凡情，非无圣情。《顿悟人道要门论》曰：“今言无情者，无凡情，非无圣情也。又曰：若无情是佛者，活人应不如死人”。

【无情有性】 佛教天台宗湛然提出的佛性学说。自释迦牟尼起，佛教始终认为成佛只是众生即“有情”(人及一切有情识的生物)的事，“无情”(无情识者，如草木瓦石)没有意识、感觉、思维等活动，故不具佛性，不能成佛。中国佛教华严宗、唯识宗等各宗沿袭之。湛然为“中兴”天台宗，以与华严宗等对抗，依据《大乘起信论》所说“真如缘起”，著《金刚錍》，曰：“余患世迷，恒思点示，是故寓言，无情有性。”即认为无情之物也有佛性，也当成佛。认为真如佛性是世界的本源，它遍于一切，无所不在;世界万物都是佛性的具体表现，一切存在都统一于真如佛性，故无情必应与有情一样同具真如佛性。《金刚錍》：“应知万法是真如，由不变故;真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶?故万法之称，宁隔于纤尘;真如之体，何专于彼我?”“一尘、一心、即一切生佛之心性”。佛性摄一切世间，“安弃墙壁瓦石等耶?”认为现象只能作为精神实体的现象而存在，现象虽繁杂多样，但最后的精神本体只有一个，即真如佛性，万物各自完整地体现了真如佛性。这好比是波与水的关系：“是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿诅间于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊，而一性无殊;纵造正造依，依理终无异辙。若许(真如)随缘不变，复云无情有无(佛性)，岂非自语相违耶?”此说为天台宗教义一大特色。

【无量世】 近代康有为用语。用来说明人类社会是一个无限循环的进化过程。《论语注·为政》：“《春秋》之义，有据乱世，升平世，太平世。……然世有三重;有乱世中之升平、太平，有太平中之升平、据乱”。“一世之中可分三世，三世可推为九世，九世可推为八十一世，八十一世可推为千万世，无量世”。《中庸注》也说：“故三世而三重之为九世，九世而三重之为八十一世，展转三重可至无量数，以待世运之变而为进化之法。”并强调社会发展只能循序而行，不能超越。这是一种庸俗进化论的历史观。

【无漏】 佛教名词。梵文意译，与“有漏”相对。佛教视凡是烦恼、导致流转生死的一切世间诸法，皆为“有漏法”。涅槃、菩提和一切能断除三界烦恼的出世间诸法，则为“无漏(法)”。《俱舍论》卷一：“虚空等三种无为，及道圣谛名无漏法。所以者何?诸漏于中不随增故。”详见“有漏”条。

【天】 中国哲学史上的天大致有四种含义：①人格之天，即有意志、有人格的至上神。《尚书·大诰》：“天降割(害)于我家，不少延。”《尚书·康诰》：“天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命。”《国语·越语下》：“上天降祸于越，委(归)制于吴。”董仲舒：“昊天生五谷以养人”(《春秋繁露·求雨》)。②义理之天，即有道德属性的天。《墨子·天志上》：“然则天亦何欲何恶?天欲义而恶不义。”《孟子·尽心上》：“孟子曰，尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”这里的心、性、天是统一的，都有仁义礼智的德性。朱熹说：“天理只是仁义礼智之总名，仁义礼智，便是天理之件数”(《续近思录》)。③命运之天，即非人力所能改变的必然之命。《论语·颜渊》：“子夏曰：商闻之矣，死生有命，富贵在天。”孟子说：“莫之为而为者，天也;莫之致而至者，命也”(《孟子·万章上》)。④自然之天，这种天又有不同含义，其一，与地相对的物质实体，《左传·昭公三十二年》：“天有三辰(日月星)，地有五行”(史墨语)。王充：“夫天，体也，与地无异”(《论衡·变虚篇》)。其二，天即气，张载：“由太虚，有天之名。”“知太虚即气，则无无”(《正蒙·太和》)。其三，天即自然规律，荀子：“天行有常，不为尧存，不为桀亡”(《荀子·天论》)。吕坤：“自然谓之天”，“阳亢必旱，久旱必阴，久阴必雨，久雨必晴，此之谓自然”(《呻吟语·天地》)。其四，自然无为，《庄子·秋水》：“何谓天?何谓人?北海若曰：‘牛马四足，是谓天;落马首，穿牛鼻，是谓人。”王充：“天动不欲以生物，而物自生，此则自然也”(《论衡·自然篇》)。

【天人】 中国哲学的一对重要范畴。指天和人、天道和人道、自然与人为等。天有自然界、人格性的最高主宰、自然界运行的规律性等含义。人有自然之人、人类社会、伦理规范、主观精神等含义。天人范畴起源甚早。《书·泰誓上》有“天佑下民”之说，把天奉为人间的主宰。周公认为“皇天无亲，惟德是辅”(《左传·僖公五年》)，主张通过敬天保民、敬德保民使天与人直接相联，他并赋予了天以分辨是非、赏善罚恶的品格，天与人之间因而有了一致的好恶标准，产生了“天人合一”思想的萌芽。春秋时子产指出：“天道远，人道迩，非所及也”(《左传·昭公十八年》)。开始怀疑“惟天是从”的观念，表现出“天人相分”的思想萌芽。从此，天人之间是“合一”还是“相分”的天人之辨问题就成为中国哲学史的主题之一。先秦诸子的天人之辨是当时哲学论争的一个中心问题。孔子对天的看法带有二重性，他有时把天作为人事的最高主宰，认为“死生有命，富贵在天”(《论语·颜渊》);视天命不可违：“道之将行也与，命也;道之将废也与，命也”(《论语·宪问》)。但他又把

天当作自然之天，说"天何言哉？四时行焉，百物生焉"（《论语·阳货》）。在对人的看法上，孔子重视人事，怀疑鬼神，主张先事人后事鬼，不怨天不尤人。这种思想是可取的。墨子提出"天志"说，认为天是能赏善罚恶的最高权威，"顺天意者兼相爱交相利，必得赏；反天意者别相恶交相贼，必得罚"（《墨子·天志上》）。同时他又主张"尚力"、"非命"，认为"安危治乱，存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉？"（《墨子·非命下》）主张决定人们境遇的是"力"不是"命"，号召人力与天命抗争。典型地反映出其小生产者的双重性格。老子以"道"为宇宙的本原，主张"人法地，地法天，天法道，道法自然"（《老子》二十五章）。"道法自然"说是对天有意志说的一个有力否定。但老子又认为人只能任其自然，从而忽视了人的主观能动作用。庄子认为天人本来就是齐同的，他说："天地与我并生，而万物与我为一"（《齐物论》）。主张"无以人灭天"，认为一切人为之举（如"络马首"、"穿牛鼻"）都是对自然的损害，得出了"知其不可奈何，而安之若命，德之至也"（《大宗师》）的结论，最终陷人虚无主义宿命论。孟子继承了孔子的思想，以"仁"、"义"、"礼"、"智"的道德属性为桥梁把"天"和人统一了起来，提出了"尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣"（《孟子·尽心上》）的"天人合一"的认识路线。荀子总结了先秦的天人之辨。他吸取了孔墨重视人事的思想，批判了老庄"蔽于天而不知人"的消极态度。他既认为天是自然之天，即"天地合而万物生，阴阳接而变化起"（《荀子·礼论》），天的运行变化是无意识无目的的；又认为天的运行有规律性，即"天行有常，不为尧存，不为桀亡"（《荀子·天论》）。荀子认为人是自然界的主人，"人有气有生有知且有义，故最为天下贵也"（《荀子·王制》）。主张在"明于天人之分"的基础上来"制天命而用之"（《荀子·天论》），鼓励人们破除对天的迷信，积极发挥人的主观能动作用，去控制、改造、利用自然。他说："强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸"（《荀子·天论》）。荀子以朴素唯物主义立场解决了尊重客观规律与发挥人的主观能动作用的关系问题，对中国唯物主义自然观的发展产生了深远的影响。两汉时期的天人之辨独具特色。西汉董仲舒建立了"天人感应"的神学目的论。他说："天者，百神之大君"（《春秋繁露·郊祭》），把自然之天改造为超自然的、创造万物的神。但他认为天人相通，"天亦人之曾祖父也"（《春秋繁露·为人者天》），天可通过阴阳五行变化来指导万物和干预人类生活；人只是天的缩影，人的精神、形体、情感等都与天相符，即"人副天数"。天可以对人进行谴告，人的行为也能感动上天。"帝王之将兴也，其美祥亦先见，其将亡也，妖孽亦先见"（《春秋繁露·同类相动》）。他还提出"君权神授"，"王者承天意以从事"（《春秋繁露·尧舜汤武》），为封建帝王的统治提供依据。董仲舒的"天人感应"论是披着神学外衣的"天人合一"论。东汉王充继承了老子天道自然思想，结合唯物主义元气论提出了"天道自然无为"说。他把天当作由元气构成的自然之天："天地，合气之自然也"（《论衡·谈天》），认为天的运动变化不受任何精神因素支配，纯属自然而然。万物与人都是自然界的一部分，"天地合气，人偶自生"（《论衡·物势篇》）。王充天人关系说具有朴素的唯物主义色彩，但缺乏辩证的发展观。唐代围绕天人相预与否展开争论。韩愈重提"贵与贱，祸与福存乎天"的天命论（《与卫中行书》），把天看作有意志的人格神，能赏善罚恶。柳宗元继承了王充元气自然论的朴素唯物主义传统，提出"天人不相预"，批判韩愈唯心主义天人关系说，指出天地、元气、阴阳都是客观存在的自然现象，和果蓏、痈痔、草木一样都是物，人事、功过、福祸与之无关。认为自然生长繁衍与社会治乱各有规律，互不干涉。这一思想在宗教泛滥时恢复了唯物主义天人关系说的地位。刘禹锡总结了荀子"制天命而用之"和柳宗元"天人不相预"思想，提出"天人交相胜"命题，把"天人之辨"推到高潮。他认为天与人既相区别又相联系："天，有形之大者也；人，动物之尤者也"（《天论》）。但天与人各有不同的职能："天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也"（同上）；"天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也"（同上）。他的结论是："天与人交相胜而已，还相用而已"（同上）。刘禹锡自觉地探讨了天与人的区别和联系，纠正了前人往往只重视客观必然性而轻视主观能动性的倾向，是对天人关系探讨的重大突破。宋明时期，"天人合一"的思想几乎为各派哲学家普遍接受。张载认为"太虚即气"，天、地、人都禀气而生。他说："天人异用，不足以言诚"（《正蒙·诚明》），"合内外，平物我"，"儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一"（同上《乾称》）。他认为，"天人合一"的基础是"气"，有唯物主义倾向。程颢、程颐和朱熹站在唯心主义立场上改造了张载的观点。程颢说："天人本无二，不必言合"（《二程全书·语录》）。"道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道"（《语录二上》）。朱熹也说："天人一物，内外一理，流通贯彻，初无间隔"（《语类》）。他们都认为"天人合一"的基础是"理"不是"气"。明清之际王夫之一方面继承了张载的观点，肯定"气"是"天人合一"的基础，"天人之蕴，一气而已"，同时认为人可以认识并掌握自然规律，"以人道率天道"（《思问录·内篇》）。近代康有为在其《诸天讲》中一方面宣传近代天文学和康德-拉卜拉斯的星云假说，用以阐发唯物主义天道观；另一方面又错误地得出"上帝之必有"的结论。在天人关系上，他认为"物我一体，无彼此之界；天人同气，无内外之分……物即己而己即物，天即人而人即天"（《中庸注》），导致不

分客观与主观、物质与精神、自然与社会的唯心主义天人合一说。早期的章太炎则在《天论》中用近代天文学说论证“天”的物质性，宣传反宗教、反天命的“排天”、“排帝”说，继承和发展了我国古代的唯物主义天人关系理论。

【天人一理】 南宋袁燮用语。其实质仍是儒家传统的“天人合一”论。不过，他是用陆九渊心学的“心即理”、“宇宙即是吾心”的理论作论证的。他说：“天人本一致，何以天人本一致？只缘此心无天人之殊，天得此心而为天，地得此心而为地，人得此心而为人。今但为形体所隔，遂见有如此差别。试静思之，所谓形体者安在？我之形体犹是无有，而又何天人之异乎！”（《絜斋家塾书钞》卷二《大禹谟》）他认为一切皆心所生，故天人无殊，天人一理。

【天人三策】 见“举贤良对策”条。

【天人之分】 关于天与人、自然界与人类社会的联系和区别的思想。首先明确提出这个命题的是荀子。荀子说：“明于天人之分，则可谓至人矣”（《荀子·天论》）。他认为，天是无目的、无意志的自然存在，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（同上）。天与人事的吉凶祸福、国家的治乱兴亡无关。人则是有意志、有目的、有主观能动性的，人只要“修（循）道而不贰”，严格遵循客观规律，就能控制自然，改造自然，利用自然，为人类造福；相反，“倍道而妄行”，违背客观规律，任意妄为，就会带来祸殃。他既把天人区别开来，又把它们联系起来。在荀子以前，“天人之分”的思想可以追溯到周内史叔兴。叔兴认为“六鹢退飞过宋都”这种现象“是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人”（《左传·僖公十六年》）。这就把天人区别了开来。后来子产又发展了这一思想，他指出：“天道远，人道迩，非所及也”（《左传·昭公十八年》）。荀子以后，“天人之分”的思想仍有所表现。东汉王充针对董仲舒的神学目的论，提出天道无为，人道有为；柳宗元针对韩愈天能赏功罚祸，提出“功者自功，祸者自祸”；刘禹锡提出“天人交相胜”。北宋王安石为了论证变法，对“天人之分”做了详尽的论述。他把道区分为天道和人道，认为天道是“万物所以生”，人道是“万物所以成”；天道自然，“故不假人力而万物所以生也”，人道有为，“故待人力而万物所以成也”（《王文公文集》《杂著·老子》）。“天人之分”是唯物主义思想。

【天人之辨】 关于天与人（天道与人道、自然与人为）关系的思想论辩。天人之辨包括两个方面：一为人与自然的关系，一为人与人的关系。在中国哲学史上，这一论辩包括如下几个阶段：①殷周之际。殷人崇拜帝或上帝，他们强调上帝的绝对权威，为王权的永恒性作辩护。周人为了论证代殷而王的合理性，提出“天命靡常”、“以德配天”的思想。认为殷人“不敬厥德，乃早坠命”（《尚书·召诰》），周人由于能“敬德”，而“受天有大命”（《大盂鼎》）。在这里，强调了人事方面，天的权威相对削弱了。西周末年，由于周王朝与人民矛盾激化，出现了怨天、骂天的思潮。②春秋战国。这时期社会动荡激变，王权衰落，在天人关系问题上出现了早期的无神论和唯物主义思想萌芽。鲁昭公十八年，梓慎根据天象的变化，预言宋、卫、陈、郑将有大火，裨灶要求用玉器禳祭。子产回答说：“天道远，人道迩，非所及也”（《左传·昭公十八年》）。子产的“天人相分”的观点是天人关系问题上的重要突破。孔孟继承周人“以德配天”的思想，孔子虽然相信天命，认为“天生德于予”（《论语·述而》），但同时也注重人为，提出了强调重视自觉精神的“仁”学思想。孟子则以人的“仁”、“义”、“礼”、“智”的道德性为桥梁把“天”与人统一了起来，提出了“尽心”—“知性”—“知天”的“天人合一”的认识路线。墨子承认“天志”，但又“非命”，强调人的努力，“强必贵，不强必贱”，“强必富，不强必贫”（《墨子·非命》），不相信富贵贫贱取决于命运。老庄主张“天道无为”，认为“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章），鼓吹“无以人灭天，无以故灭命”（《庄子·秋水》），混淆了天人的界限。荀子总结了先秦关于天人关系问题上的争论，提出了“明于天人之分”的观点，认为天就是自然及其规律，它没有意志，没有目的，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《荀子·天论》）；而人却有意志，有目的，有能动性。天与人事的吉凶祸福、国家的治乱兴亡无关。只要人们“修（循）道而不贰”，严格遵循客观规律，就能控制自然，改造自然，利用自然，为人类造福。③西汉时期。适应汉王朝封建大一统的政治需要，董仲舒重提天的人格性，虚构了一个天人感应、天人合一的神学目的论体系。认为“天为君而覆露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之，春为父而生之，夏为子而养之，王道之三纲可求于天”（《春秋繁露·基义》）。天人之间存在着相互感应关系。王充提出元气自然论，批判董仲舒的神学目的论。他说：“天动不欲生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。”“如谓天地为之，为之宜用手，天地安得万万千千手，并为万万千千物乎！”（《论衡·自然篇》）王充反对目的论，但并不反对人事努力。他指出：“然虽自然，亦须有为辅助。耒耜耕耘，因春播种者，人为之也；及谷入地，日夜长大，人不能为也”（同上）。④唐代中期。天人关系的争论经过魏晋南北朝一度沉寂，唐代中期又活跃起来。这场争论是在韩愈、柳宗元、刘禹锡之间进行的。韩愈认为天有意志，能赏功罚祸，人类垦原田，伐山林，修城郭，筑台榭等，都是对元气、阴阳的破坏，必然受到天的惩罚；并且认为谁要能减轻对元气、阴阳的破坏，谁就有功于天，就应受到天的奖赏。柳宗元指出，天地、阴阳、元气、草木、果蓏、痈痔等，都是自然物，“其乌能赏功罚祸乎？”他的结论是“功者自

功，祸者自祸"(《柳河东集》卷十六《天说》)，与天无关。刘禹锡提出"天人交相胜"的思想，认为"天之能，人固不能也。人之能，天亦有所不能也。故余曰：天与人交相胜尔。""天之所能者，生万物也。人之所能者，治万物也"(《天论》)。他既看到天人的区别，又看到二者的联系。宋元明清时期哲学争论的中心转移到理气、心物、理欲、知行等问题上，这虽然与"天人之辨"不无关系，但毕竟有实质性的区别。

【天人不相胜】 庄子用语。意谓天人无犯，和谐相安。《庄子·大宗师》："其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一与天为徒，其不一与人为徒。天与人不相胜也，是之谓真人。"主张以人从天，从而保持天人和谐，这与儒家注重人为的"天人合一"说不同。

【天人不相预】 唐柳宗元命题。柳宗元《答禹锡天论书》："生殖与灾荒，皆天也；法制与悖乱，皆人也。二之而已，其事各行不相预"。就是说，天和人是两个不同的领域，各有其变化发展的内容和特点。生长繁殖、年岁的凶歉丰收是自然现象，法制与治乱是社会现象。它们之间不能互相干预。这就把人类社会从自然界中划分出来，否认了超自然力的天命、神权的存在。柳宗元这个命题是针对当时韩愈等人认为天"能赏功而罚祸"以及"祥瑞"、"符命"之类的神学迷信提出的，所以特别强调"天人之分"，意在反对用宗教神学的天命观来解释历史，用自然现象来说明社会治乱。这一命题是建立在元气一元论基础上的。柳宗元认为，"彼上而玄者，世谓之天；下而黄者，世谓之地；浑然而处者，世谓之元气；寒而暑者，世谓之阴阳。是虽大，无异果蓏痈痔草木也"。而"合焉者三，一以统同。吁炎吹冷，交错而功。""其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸。"柳宗元还从主观和客观的关系方面提出了宗教神学天命观产生的原因："力足者取乎人，力不足者取乎神"。统治者之所以提倡天命观是为了愚弄人民群众，以维护其统治而已，即"且古之所以言天者，盖以愚蚩蚩者耳，非为聪明睿智者设也"。

【天人同类】 西汉董仲舒用语。意谓人的性情和德行与天的活动规律相类同。《春秋繁露·为人者天》："人之为人本于天，天亦人之曾祖父也。此人之所以上类天也"。董仲舒具体论证说："天乃有喜怒哀乐之行，人亦有春秋冬夏之气者，合类之谓也"(《天辨在人》)。"夫喜怒哀乐之发，与清暖寒暑，其实一贯也……四气者，天与人同也"(《王道通三》)。"天人同类"说是董仲舒"天人感应"神学目的论的论据之一。

【天人合一】 关于天与人、天道与人道、自然与人为相统一的学说。在中国哲学史上，"天人合一"说在不同的历史时期有不同的含义。殷周时期，天是最高主宰的人格神。这时的天人合一是以皇权受神权保护的原始性宗教形式表示的。《诗·商颂·玄鸟》："天命玄鸟，降而生商。"《尚书·周书·召诰》："皇天上帝，改厥元子。"春秋末期，主宰之天地位动摇了，命运之天成为主要观念。孔子提出"畏天命"(《论语·季氏》)，认为"不知命，无以为君子也"(《尧曰》)。乐天安命是孔子人生思想的主要内容。战国时期，孟子在继承孔子"仁"学思想的基础上，以人的"仁"、"义"、"礼"、"智"的道德性为中介而把"天"与人统一了起来，第一次提出了"尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣"(《尽心》上)的"天人合一"说。这种以人的伦理道德性为内容的"天人合一"说在《中庸》和《易传》中得到发展。《中庸》说："天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。""唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。"《易传》说："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天不违，后天而奉天时"(《乾·文言》)。"易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。……与天地相似，故不违。……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗"(《系辞》上)。荀子主张"明于天人之分"，反对"错人而思天"。但也认为，人能够与天地"参"，人应该"备其天养，顺其天政，养其天情，以全其天功"；从而"制天命而用之"(《荀子·天论》)。道家也有天人合一思想。但道家的所谓"合"是完全顺应自然而不要人为。《老子》说："人法地，地法天，天法道，道法自然"(二十五章)。《庄子》说："无以人灭天，无以故灭命"(《秋水》)。至汉代，天人合一的思想表现出天人同类的特殊内容。《淮南子》中已有天人同类思想："头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四肢、五脏、九窍、三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒"(《精神训》)。董仲舒以天人相类说为依据建立起了"天人感应"的神学目的论。他说"人之为人，本于天。天亦人之曾祖父也，此人之所以乃上类天也"(《春秋繁露·为人者天》)。"人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也；上有耳目聪明，日月之象也；体有空窍理脉，川谷之象也"(《人副天数》)。"天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也"(《阴阳义》)。魏晋时期，玄学思辨兴起，在"有无"、"本末"等争论的背后，玄学家们实质上是主张天(自然)人合一的。如王弼说："天地任自然，无为无造"(《老子注》第五章)。"圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施"(同上，第二十九章)。天道的本性正是人们行动的根据。宋明以后，义理之天成为主流，孟子的天人相通思想被发扬光大。周敦颐说："圣希天，贤希圣，士希贤"(《通书·志学》)。邵雍说："学不际天人，不足以谓之学"(《皇极经世·观物外篇》)。张载说："天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与

天道不见乎小大之别也"(《正蒙·诚明》)。"天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。""儒者则因明致诚，因诚至明，故天人合一"(《正蒙·乾称》)。程颢认为："仁者浑然与物同体"(《河南程氏遗书》卷二上)。"天人本无二，不必言合"(《遗书》卷六)。程颐对此论述尤为详尽："心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道"(《遗书》卷十八)。又说："自理言之谓之天，自禀受言之谓之性，自存诸人言之谓之心"(《遗书》卷二十二上)。朱熹说："天人本只一理，……天即人，人即天"(《朱子语类》卷十七)。陆王心学也持天人合一观点。陆九渊说："宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"(《陆九渊集》卷三十六《年谱》)。王守仁说："盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明"(《传习录》下)。直到明清之际的王夫之还对此论证说："唯其理本一原，故人心即天，……圣学所以天人合一，而非异端之所可溷也"(《张子正蒙注·太和》)。天人合一思想是中国古代哲学探讨的中心问题之一。与之对立的有"天人相分"说、"天人不相预"说等。

【天人相与之际】 西汉董仲舒用语。指天与人的相通关系。董仲舒说："臣谨案《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之"(《汉书·董仲舒传》)。参见"天人感应"条。

【天人相参】 近代魏源用语。意谓人的先天禀赋与后天的努力是可转化的。《默觚·学篇》："敏者与鲁者共学，敏不获而鲁反获之，敏者曰鲁，鲁者曰敏。岂天人之相易耶？曰：天人相参也。"魏源强调学而知之，智得于学。这种思想是合理的。

【天人感应】 西汉董仲舒的宇宙观和人生观。谓天与人相类通并相影响，董仲舒首先通过主观类比，把自然之天拟人化。他说："天高其位而下其施，藏其形而见其光，序列星而近至精，考阴阳而降霜露。高其位，所以为尊也；下其施，所以为仁也；藏其形，所以为神也；见其光，所以为明也。序列星，所以相承也；近至精，所以为刚也；考阴阳，所以成岁也；降霜露，所以生杀也"(《春秋繁露·天地之行》)。在对天作拟人化的基础上，他把自然之天的阴阳四时看成和人一样是有意志和感情的。"天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者，天人同有之"(《阴阳义》)。正因为天人相通，所以，人类社会的礼法纲常就是天意的表现。他指出："君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴"。"天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也。是故仁义制度之数，尽取之天。……王道之三纲，可求于天"(《基义》)。在以上天与人相类、相通的基础上，董仲舒提出了神学目的论的"天人感应"说："观天人相与之际，甚可畏也！国家将有失道之败，而天乃出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也，自非大亡道之世者，天尽欲扶持而全安之"(《汉书·董仲舒传》)。"天人感应"说是董仲舒神学哲学体系的基础。

【天力论】 蒙古族哲学观念。意谓人事活动受天左右。《蒙古秘史》载铁木真统一蒙古诸部落后又说："赖长生天之力，得天地之赞助，而匡普天下之百姓，俾入我一统之制矣。"《黑鞑事略》载："其常谈必曰托着长生天底的气力，皇帝的福荫。彼所欲为之事，则曰天教恁的；人所已为事，则曰天识着，无一事不归之天"。这是一种浓厚的宗教观念。

【天工开物】 明宋应星著。1636年于江西分宜县教谕任上所编。全书分上、中、下三卷，又细分十八卷。上卷记载谷物豆麻栽培和加工方法，蚕丝棉麻的纺织和染色技术，以及制盐、制糖工艺。中卷内容包括砖瓦、陶瓷的制作，车船的建造，金属的铸锻，煤炭、石灰、硫黄、白矾的开采和烧制，以及榨油、造纸方法等。下卷记金属矿物的开采和冶炼，兵器的制造，颜料、酒曲的生产，以及珠玉的采集加工等。全书详细叙述了各种农作物和工业原料的种类、产地、生产技术和工艺装备，以及一些生产组织经验，既有大量确切的数据，又绘制了一百二十三幅插图。特别值得注意的是，它把农业当做生产领域中的一个部门，更多地着眼于手工业生产技术的记载，反映了我国资本主义萌芽时期的生产力状况，是十分可贵的。本书早在二百多年前就传到国外，目前已有日、英、法三种版本。该书是保留我国科技史料最丰富的一部，所以资料已为中外科技史界所重视。

【天下】 《庄子》篇名。战国中后期庄子后学所作。取篇首二字为名。我国古代最早的学术史著作。它从庄子学派的立场出发，对百家之学进行了评述和总结。认为百家各有所见，但各执一偏，实为"一曲之士也"。儒家精通诗书礼乐，明古人"育万物、和天下"之术，却难免"得一察焉以自好"。墨家"泛爱兼利而非斗"，"以自苦为极"，其意则是，其行则非，"反天下之心，天下不堪"。宋钘、尹文"以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内"，"其为人太多，其自为太少"。彭蒙、田骈、慎到"齐万物以为首"，"知万物皆有所可，有所不可"，"弃知去己而缘不得已"，"其所谓道非道，而所言之韪不免于非"。对以上诸家有所肯定亦有所批评。对关尹、老聃则直称"古之博大真人"，赞其"建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实"，"澹然独与神明居"。称庄子"以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非，以与世俗处"，"上与造物者游，而下与外死生无终始者为友"。对庄子思想风格介绍得相当精辟。本篇末是关于惠施学说的介绍，记载了惠施"历物之意"的十个命题和辩者

"二十一事",有很高的史料价值。《天下》是公认的研究先秦学术史、思想史的宝贵资料。

【天下为公】 最早为儒家经典《礼记·礼运》所提倡的社会政治伦理思想。《礼记·礼运》:"大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。"《吕氏春秋·贵公》也有类似提法:"昔先圣王之治天下也,必先公,公则天下平矣","天下非一人之天下也,天下之天下也"。近代孙中山借以阐发民权主义,认为"提倡人民的权利,便是公天下的道理。公天下和家天下的道理是相反的。天下为公,人人的权利都是很平的"(《对驻广州湘军的演说》)。

【天下郡国利病书】 明清之际顾炎武著。一百二十卷。书中详细记述了各地疆域、形势、水利、兵防、物产、赋税等资料。自序因感"四国之多虞,耻经生之寡术"而作。全祖望说:炎武"历览二十一史、十三朝实录、天下图经、前辈文编说部以至公移邸抄之类,有关民生之利害者随录之,旁推互证,务质之今日所可行而不为泥古之空言,曰《天下郡国利病书》"(《亭林先生神道表》)。《四库全书总目提要》将其归之于地理类。侯外庐则称其书"实在是一部中国经济史概论"(《中国思想通史》第五卷)。此书比较充分地体现了顾炎武"经世致用"的治学思想与实证主义的治学方法。有清刻本、《国学基本丛书》本。

【天下惟器】 明清之际王夫之的哲学命题。《周易外传》卷五:"天下惟器而已矣。""盈天地之间皆器矣。"意谓宇宙中第一性的存在是具体物。从这一观点出发,王夫之强调"道者器之道,器者不可谓之道之器"(同上);"据器而道存,离器而道毁"(同上,卷二),批驳了宋儒"悬道之器外"的观点。"惟器"论是王夫之唯物论观点的明确表达。

【天与人交相胜还相用】 唐刘禹锡命题。此命题包括以下含义:①天人实相异。"大凡入形器者,皆有能有不能。天,有形之大者也;人,动物之尤者也。天之能人固不能也;人之能天亦有所不能也。""天之道在生殖,其用在强弱。人之道在法制,其用在是非"(《天论》)。这是天人交相胜的根据。②天人交相胜。"是非存焉,虽在野,人理胜也。是非亡焉,虽在邦,天理胜也。然则天非务胜乎人者也。何哉?人不宰则归乎天也。人诚务胜乎天者也。何哉?天无私,故人可务乎胜也。"而"人能胜乎天者法也"。"生乎治者人道明,咸知其所自,故德与怨,不归乎天。生乎乱者人道昧,不可知,故由人者举归乎天。非天预乎人尔。"他用旅行、操舟为例具体说明了"天与人交相胜"之理。③天人还相用。"万物之所以无穷者,交相胜而已,还相用而已矣"。刘禹锡的这一命题批判了天人关系问题上的神学目的论,在较高的理论水平上对先秦以来天人关系问题作了总结。

【天与地卑,山与泽平】 惠施"历物十事"的命题之一。"卑",通比,齐的意思。从字面看此句意为:天与地相齐,山与泽等平。对这一命题的含义历来解释不一。一种解释认为,人所观察的视野尽头的天与地是一样的,而高山上的湖泊与山是相平的。由于这个命题没有必要的语义限制和缺乏其意赖以表达的语义背景,故既可对它作辩证法的分析,也可作诡辩论的利用和曲解。

【天门】 ①指人的感官。《老子》第十章"天门开阖,能为雌乎"。河上公注:"天门谓鼻孔"。今人高亨云:"天门,盖谓耳目口鼻也……耳为声之门,目为色之门,口为饮食言语之门,鼻为臭之门,而皆天所赋予,故谓之天门也"(《重订老子正诂》)。②指"心"。《庄子·天运》:"正者,正也。其心以为不然者,天门弗开矣。"唐陆德明注:"天门,一云谓心也,一云大道也。"③指作为万物之本原的"道"或"无"。《庄子·庚桑楚》:"有乎生,有乎死,有乎出,有乎入,入出而无见其形,是谓天门。天门者,无有也,万物出乎无有"。此外,天门在《楚辞·九歌·大司命》中指天上之门;在《黄庭内景经》指天庭(即两眉间);在后代诗文中亦指帝王宫殿之门。

【天元】 ①东汉张衡的宇宙演化论。他认为宇宙演化的第三阶段是"天元"时期。张衡《灵宪》:"道干既育,万物成体,于是元气剖判,刚柔始分,清浊异位。天成于外,地定于内。天体于阳,故圆以动;地体于阴,故平以静。动以行施,静以合化,堙郁构精,时育庶类,斯谓天元,盖乃道之实也"。②周代历法所定一年的开始。太阳运行到最南方,中午日影最长,这一天是冬至。周朝以冬至日所在的月份(即农历十一月)为正月,是春天的开始。"天以为正,周以为春","周以天元"(《后汉书》卷四十六)。以后把确定正月都称为天元,并且认为这是天意所在。《史记·历书》载:"王者易姓受命,必慎始初,改正朔,易服色,推本天元,顺承厥意。"唐司马贞《索隐》把"天元"释为"天之元气",不合原意。

【天无二日 地无二罕】 古代蒙古族的皇权观念。①认为一个国家只能有一个皇帝。《蒙古秘史》:"天上有日、月二者,日月二者乃使光明者也。地上岂有二罕哉?""时通天巫谓成吉思合罕曰:长生天有旨,告罕命,一则云帖木真主国,一则云合撒儿焉,若不早图合撒儿,则事未可知也。成吉思合罕闻说,即夜上马,往擒合撒儿焉。"②认为蒙古君主是至高无上的,普天之下都由其掌管。"今赖长生天之力,得天地之赞助,而匡普天下之百姓,俾入我一统之制矣"(《蒙古秘史》卷九)。

【天不变道亦不变】 西汉董仲舒用语。"天"指有意志的最高主宰者,"道"指封建社会的纲常礼教。《汉书·董仲舒传》:"道之大原出于天,天不变,道亦不变。"董仲舒认为,只要阴阳五行的运行规律及其所体现的天意不变,道便永远不会改变。"道者万世亡弊,弊者道之失也"(《汉书·董仲舒传》)。国家政治的败坏并

非道的败坏，不过是意味着帝王的失道而已。新王的改制只是限于形式，并不涉及道的本质。"故王者有改制之名，亡变道之实。"董仲舒的这一思想是十足的形而上学历史观，旨在为封建的皇权统治作论证。

【天文】 指日月星辰等在天之象。与地理相对而言。《易·系辞上》："仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。""在天成象，在地成形，变化见矣。"《易·贲彖》："刚柔交错，天文也。""观乎天文，以察时变。"《淮南子·天文训》高诱注："天者，象也。天先垂文，象日月、五星及慧孛，……故曰天文"。

【天文训】 《淮南子》篇名。记述天地万物的生成变化规律以及这些变化对人类生活的影响。本文提出了这样的宇宙发生论："道始于虚霩（通廓），虚霩生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。""天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月；日月之淫为精者为星辰。"本文又用日月星辰的运行说明岁时节气，用星象节气比附音律，由岁时和音律推出长度与重量单位制度。本文用自然原因说明世界的形成，包含着许多有关天文学等自然科学知识，对古代唯物主义哲学和自然科学有一定影响。但文中也包含着以星象占卜吉凶和天人感应等迷信思想。

【天方典礼】 又名《天方典礼择要解》。清刘智著。二十卷（二十八篇）。是一部以伊斯兰教为经、以儒家学说为纬的哲学著作。该书系从"天方各经传中采辑而成"。全书以"明教"为宗旨，仿《周礼》等书体例，分正文、注解，并设广义、考证、集览等项。内容分四部分：总纲、五功、五典、民常。其中《原教篇》为全书总纲。介绍伊斯兰教之历史和道统，主张一切理气皆出自"惟一真宰之本然"，"以认主为宗旨"，"以敬事为功夫"，"以归根复命为究竟"。后十六卷分述伊斯兰教礼法，相当详细。约成书于康熙四十五年（1706）。有道光二年（1822）、同治十年（1871）等刻本及1902年、1923年铅印本。《四库全书》中有目。

【天方典礼择要解】 见"天方典礼"条。

【天方性理】 伊斯兰教著作。清刘智著。康熙四十三年（1704）前后成书。全书分两部分：一为本经，五章；一为图传，五卷六十篇。作者为经立图，用图解经，自成一体。内容主要论述伊斯兰教关于宇宙起源及"大世界"与"小世界"（即天与人）、性与理之间的关系。认为宇宙形成前就有真主存在，真主通过"先天理化"产生元气、阴阳、火水、气土、天星、地海、金石、草木、人类。人类是经过种子、清浊、红液、心肺、灵活等胎变而成。真主主宰天地万物，人通过认识自己来认识世界和真主，天人浑化，复归于真主。本书把伊斯兰教一神论与儒家性理学说相结合。以伊斯兰教的"真一"比附理学的"理"；以"数一"和"体一"比附理学的"性"。书前附有"采辑经目"，列有当时在中国流传的阿拉伯文、波斯文经籍二十五种。

【天父地母说】 蒙古族哲学关于人类和万物起源的观念。古代蒙古人把天看作是自然界的阳性根源，把地看作是阴性根源。据《二十一卷本辞典》载："天惠赐人的生命，故曰：'天父'，地养育人的生命，故曰'地母'"。只有"承继天意，治理一切，使其聚集成为一个东西，并把握其各自的规矩，称天为父，称地为母，能抚育人者，可称其为天子"。

【天功】 ①荀子用语。指自然界的功能。"天功"一词初见于《尚书·尧典》："钦哉！惟时亮天功。"荀子赋予新义："列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天功（原脱'功'字，据杨倞注补）"（《荀子·天论》）。所谓"天功"即自然界生养万物的功能。②战国末黄老学派用语。是一种政治策略和观点。《经法·国次》认为，天道运行无私无偏，四时周流不息，"圣人"效法天道而建功立业，应当"尽天极而毋擅天功"。该篇解释说："故圣人之伐也，兼人之国，堕其城郭，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其地土，以封贤者，是谓天功"。

【天生人成】 荀子用语。"天生"即"天地合而万物生，阴阳接而变化起"（《荀子·礼论》）之义；"人成"即"先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求"（同上）之义。《荀子·富国》："君子以德，小人以力。力者，德之役也。百姓之力，待之而后功；百姓之群，待之而后和；百姓之财，待之而后聚；百姓之势，待之而后安；百姓之寿，待之而后长。父子不得不亲，兄弟不得不顺，男女不得不欢。少者以长，老者以养。故曰：'天地生之，圣人成之。'此之谓也"。这一思想以后成为长期封建社会的指导思想。《吕氏春秋·本生》："始生之者，天也；养成之者，人也。能养天之所生而勿撄之谓天子。天子之动也，以全天为故者也。此官之所自立也。"陆贾说："传曰：'天生万物，以地养之，圣人成之。'功德参合而道术生焉"（《新语·道基》）。董仲舒说："天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝弟，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也"（《春秋繁露·立元神》）。王安石则从新的哲学高度发展了这一思想，他说："道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。本者，出之自然，故不假乎人之力而万物以生也；末者，涉乎形器，故待人力而后万物以成也。夫其不假人力而万物以生，则是圣人可以无言也，无为也；至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也，无为也"（《王文成公文集》卷二十七《老子》）。道之本，即天道；道之末，即人道。天道无为生万物，人道有为成万物。人道有四术，

"四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也"(同上)。

【天生之智】 近代孙中山用语。指人的天赋智慧。在《军人精神教育》的演讲中说："智之云者，有聪明、有见识之谓，是即为智之定义"。智的来源有三种："一由于天生者，二由于力学者，三由于经验者。……凡人之聪明，惟各因其得天之厚薄不同，稍生差别，得多者为大聪明，得少者为小聪明，其为智则一。此由于天生也，若由学问上致力，则能集合多数人之聪明以为聪明，……有时较天生之智为胜"。孙中山虽然承认人有天生之智，但更强调"力学"。他说："人不能生而知，必待学而后知"(《上李鸿章书》)。"吾人之在世界，其智识要随事物之增加，而同时进步，否则渐即于老朽颓唐，灵明日锢，是以智之反面，则为蠢为愚"(《军人精神教育》)。

【天乐】 庄子学派用语。天然之乐。《庄子·天道》："吾师乎！吾师乎！齑万物而不为戾，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧，此之谓天乐。"师，指道。这是说，道恩施于万物而不自以为有德，覆载天地成就万物而不自以为工巧，无为而无不为，一切因任自然，这就是天乐。所以，"知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。"体认到天乐的人，把生看做自然的运作，把死看做万物的变化，顺应自然，既无生乐，又无死苦。《天运》："天机不张而五官皆备，无言而心说，此之谓天乐(原'无言而心说'在'此之谓天乐'后，据王懋竑说改)。"郭象注："忘乐而乐足，非张而后备。心说在适，不在言也。"

【天对】 唐柳宗元撰。此为答屈原《天问》而作，故题为《天对》。屈原在《天问》开头提出了有关宇宙有没有一个"极"、有没有造始者、最初的造始者是谁来传道的、一切变化从哪里来考究、怎样知道等宇宙观问题。对此，柳宗元答曰："本始之茫，诞者传焉。鸿灵幽纷，曷可言焉？智黑晰眇，往来屯屯，庬昧革化，惟元气存，而何为焉？"明确指出元气是宇宙的本原，造物主并不存在。其"惟元气存"的命题，不仅肯定了物质性的元气是第一性的，而且也初步接触到了世界的无限性和统一性的问题。在回答屈原关于"阴阳三合，何本何化"时，柳宗元说："合焉者三，一以统同。吁炎吹冷，交错而功"。这里，把运动的主体归结为"元气"本身对立物"交错"的作用，创建了"元气自动论"。本文还抨击了天能干预人事的说法。

【天台宗】 中国佛教宗派。实际创始人为陈隋之际的智顗。智顗常住浙江天台山，故名。教义主要依《法华经》，故又名"法华宗"。据该宗系谱，以印度龙树为初祖，北齐禅僧慧文为二祖。三祖慧思从北齐来到南方，除注意禅法(定)，还注重义理(慧)。智顗继承慧思，确立定(止)、慧(观)双修的天台基本原则，所著《法华玄义》、《摩诃止观》、《法华文句》被奉为"天台三大部"。该宗教义着重阐述诸法实相原理，认为一切事相均为法性真如之表现，并用"一念三千"(三千世界备于一念心中)、"三谛圆融"(空、假、中三谛相即相融)学说加以发挥。"一念三千"又称"性具"学说。智顗将慧思"性具染净"说发展为"性具善恶"说，认为佛与众生本具善恶二性。在禅观修习上，有"四种三昧"、"十乘观法"、"二十五方便"等法门。判教方面，建立五时八教说，把《法华经》视为佛的最高最后说法。智顗弟子灌顶有经疏多种，又著《天台八教大意》、《国清百录》等。九祖湛然，以中兴本宗自任，注释天台"三大部"，并进一步提出"无情有性"理论，主张草木瓦石也有佛性。北宋时，因争论智顗所著《金光明玄义》广本真伪等问题，分裂为山家、山外两派。山家代表人物有知礼、尚贤等，影响较大，传承久远。山外势力较弱，不久即衰微。九世纪初，日僧最澄入唐求法，在天台山从湛然门下道邃、行满学天台教义，回国后在比叡山开创日本天台宗。十三世纪，日僧日莲根据此宗所依《法华经》，主张称念《妙法莲华经》经题，创日莲宗。十一世纪末，朝鲜僧人义天入宋学天台教义，其后将此宗传入朝鲜。

【天地一指】 庄子齐万物而为一的命题。《庄子·齐物论》："以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以马喻马之非马，不若以非马喻马之非马也。天地一指也，万物一马也。"这是庄子针对公孙龙等辩者关于"指物"辩与"白马非马"辩的命题而发的。庄子认为，概念(名)无法把握绝对无待的精神本体的"道"，对概念应采取可不可、然不然的态度。所以，用肯定的概念来证明对象之非，还不如用否定的概念来证明对象之非，因为，天地与万物、人与物本来就是齐一的。这是庄子直觉主义审美认识论的表现之一。

【天地万物自然一体】 魏晋之际阮籍的自然观。《达庄论》："天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉。天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？"认为天地万物本是一体，叫它自然或天地仅仅是角度不同，就其无限、所包容一切而言，叫自然；就其有内及能生出万物而言，叫天地。阮籍所谓的"一体"是一体于气："自然一体，则万物经其常，入谓之幽，出谓之章，一气盛衰，变化而不伤"(《达庄论》)。这样他就确认了天地自然的物质性和统一性。

【天地与我并生，万物与我为一】 庄子用语。《庄子·齐物论》："天下莫大于秋豪之末，而太山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一"。认为世界有无限层次，大小寿夭都是相对的，相对于更大者，大者为小；相对于更小者，小者亦可称大。因此任何事物在一定条件下都可称为大，在一定条件下都可称为小。同理，任何事物都可称为寿，亦可称为夭。庄子夸大了事物的相对性，因而抹煞大小、寿夭的差别，以致于得出了"天地与我并生，万物与我为一"的结

论。在庄子看来，就具体的认识对象而言，大小寿夭都是相对的，没有绝对的大或绝对的小，因为它们都是依一定的条件转化的；而如果从"道"的角度看，则天地一体、物我合一，是无所谓差别可言的。对庄子此说评价不一，有人认为这是相对主义，有人认为是直觉主义的审美认识。

【天地之性】 宋明理学人性论范畴。又称"天命之性"、"义理之性"，与"气质之性"对称。北宋张载提出："形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉"(《正蒙·诚明》)。"天地之性"指宇宙及万物共同的本性，此为道德的根据。二程也认为人有与气禀之性相对的"极本穷源之性"，或称"天命之性"。朱熹进而指出："论天地之性，则专指理言"(《语类》卷四)。指人由禀得的"天理"所构成的道德本性，纯善无恶。程朱理学认为天地之性是"安顿"在气质之中的实体，往往会受到气质之性的蒙蔽和污染。参见"气质"、"气质之性"条。

【天地之性人为贵】 语出《孝经》引孔子。《说文》："人，天地之性最贵者也。""性"、"生"古通用，"贵"意为有价值。这是说，人是天地所生万物中最有价值的类。关于人的价值问题中国哲学家议论很多。①认为人的价值在于具有道德意识。孔子认为人的基本特征是具有"仁"的品德。"仁者，爱人"(《论语·颜渊》)。"为仁由己，由乎人哉？"(同上)"有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者"(《论语·里仁》)。这是说人人都能实现自己的潜在价值。孟子明确提出人所以为人的基本特征在于人的道德性。他说："仁也者，人也"(《孟子·尽心下》)。认为人与禽兽的区别就在于此。荀子更明确地说："水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也"(《荀子·王制》)。②认为人为万物之灵。这是从人的智能方面说明人的价值。《尚书·泰誓》："惟天地万物父母，惟人万物之灵。"王充说："夫倮虫三百六十，人为之长。人，物也，万物中有智慧者也"(《论衡·辨祟》)。邵雍说："惟人兼乎万物而为万物之灵，如禽兽之声，以其类而各能得其一，无所不能者人也。推之他事亦莫不然。人之生，真可谓之贵矣"(《皇极经世·观物外篇》)。③认为主观能动活动也是人的价值所在。墨子说："今人固与禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫异者也。今之禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫，因其羽毛以为衣裘，因其蹄蚤(爪)以为绔屦，因其水草以为饮食，故虽使雄不耕稼树艺，雌亦不纺绩织纴，衣食之财固已具矣。今人与此异者也，赖其力者生，不赖其力者不生"(《墨子·非乐上》)。荀子则强调"多力"，"一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也"(《荀子·王制》)。一般说来，中国古代哲学家多认为道德意识是人的最高价值所在，而人的智能则是实现道德意识的手段。孟子说："心之官则思，思则得之，不思则不得也"(《孟子·告子上》)。所谓"思则得之"，即通过思考发掘人的潜在价值。荀子所说的"多力"也只有靠礼义组成群体才有实现的可能。中国哲学史上有些哲学家所谓人格价值和人格理想也都是从道德价值出发的。

【天地之数】 《易传》用语。《易传·系辞上》："天一地二、天三地四、天五地六、天七地八、天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。"汉代人将天地之数附会五行，以天一至天五为五行生数，地六至地十为五行成数。南宋朱熹认为天地之数五十有五即是"河图"之数。《易·系辞上》"天地之数"一章，马王堆帛书《周易》之《系辞》无。

【天地我立，万化我出】 明陈献章心学命题。语见《白沙集》卷三《与林郡博》。其有两方面涵义：就哲学世界观上言，其意为天地万物万理皆生于我心之中，故谓"君子一心，万理完具，事物虽多，莫非在我"(《白沙集》卷一《论前辈言铢视轩冕尘视金玉》中)；就道德修养言，其意为有了这种认识，就可以达到超脱一切束缚的"自得"境界，即是"得此把柄入手，更有何事，往来古今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾，随时随处无不是这个充塞，色色信他本来，何用尔脚劳手攘"(同上书卷三《与林郡博》)。

【天地皆体】 东汉王充命题。《论衡·祀义》："夫天者，体也，与地同。天有列宿，地有宅舍，宅舍附地之体，列宿著天之形。"这是根据当时天文学中的盖天说所作出的哲学概括。王充反对浑天说，而主张天和地都是平正的，都是物质实体，认为"天之与地，皆体也"(《论衡·道虚》)。这种观点在自然科学上是不正确的，但其哲学意义在于确定"天"的物质实体性，把天还原为自然，以否定董仲舒的目的之"天"。

【天刑】 ①天之常法。《国语·周语下》："上非天刑，下非地德，中非民则，方非时动，而作之者，必不节矣。"韦昭注："刑，法也。"②天之惩罚。《经法·论约》："不有人僇(戮)，必有天刑。"庄子认为孔子追求诡怪的名声是为自己铐上桎梏，指出"天刑之，安可解？"③古亦称阉宦为天刑之人。

【天有常道，地有常数】 荀子用语，指自然界具有固定不变的规律或法则。《荀子·天论》："天不为人之恶寒也辍冬；地不为人之恶辽远也辍广……天有常道矣；地有常数矣"。天有固定不变的规律，地有固定不变的法则，并不因为人的好恶而有所改变。强调了自然规律的客观性。

【天师道】 即"五斗米道"。早期道教教派之一。因张陵自称太上老君降命为天师，故名。南北朝时，分南天师道和北天师道。北天师道即寇谦之自称奉太上老君之命，"清整道教，除去三张(张陵、张衡、张鲁)伪法"，创立"专以礼度为首，而加之以服食闭练"的新天师道。

南天师道，即陆修静重新整理道书，吸收佛教思想、仪节，创立了较为系统的道教斋戒仪范的天师道。后北天师道在龙虎山得到发展，南天师道分出上清（茅山）、灵宝（阁皂山）等派。唐宋以后，南北天师道与上清、净明、灵宝等派合流。元以后皆统归正一道。

【天当】 又称"天常"。即天道之运动规律。《经法·四度》："外内皆顺，命曰天当，功成而不废，后不逢殃"。《经法·国次》："故唯圣人能尽天极，能用天当。天地之道，不过三功。功成而不止，身危有殃"。可见"天当"即天道之常规。

【天网】 ①老子用语。《老子》第七十三章："天网恢恢，疏而不失。"《说文》："恢，大也。"这是说，天网广大，虽然稀疏，却不漏失。这是形容"道"的广大、包容作用。薛蕙《老子集解》："世之禁网虽密，然人多幸免者，惟天网恢恢广大，有若疏而不密，而为恶之人，无有能逃也。"②比喻国家法律。曹子建《上责躬应诏诗表》："诚以天网不可重罹，圣恩难可再恃"（《文选》卷二〇）。《晋书·刘颂传》："苟不致于害政，则皆天网所漏，所犯在甚甚，然后王诛所必加。"

【天行】 ①天体运动。《易·乾·象》："天行健。"唐孔颖达疏："行者运动之称，健者强壮之名。……天行健者，谓天体之行昼夜不息，周而复始，无时亏退。"《荀子·天论》："天行有常，不为尧存，不为桀亡。"认为天体运行永恒不息。②顺应自然。《庄子·刻意》："圣人之生也天行，其死也物化。"郭象注："任自然而运动。"③指天命。康有为《大同书》甲部第二章："谈命运者僅付天行，信因果者睦劫数。"

【天行有常】 荀子用语。《荀子·天论》："天行有常，不为尧存，不为桀亡"。常，常轨，或规律。这是说，自然界的运行有其固定不变的规律，并不因为尧而存在，也不因为桀而灭亡。这是一种唯物主义天道观，是对殷周以来传统的天命观的批判。

【天论】 ①《荀子》篇名。是阐述天道自然以及天人关系的唯物主义论著。文章认为天没有意志，天就是自然界。万物的生成变化是天地、阴阳相互作用的结果。"天地合而万物生，阴阳接而变化起。"自然界按着固有的规律运动着，不依人的善恶、好恶为转移。"天行有常，不为尧存，不为桀亡。""天不为人之恶寒也辍冬，地不为人之恶辽远也辍广。"文章还认为，人在自然面前不是无能为力的，人的贫富、疾病不是由天决定的，只要遵循客观规律（"循道而不贰"），"强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病"。如果违背客观规律（"倍道而妄行"），放弃人的努力，就会得到相反的结果。同样，天也不能决定社会的治乱。"日月、星辰、瑞历，是禹桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非天也。"文章强调人的主观能动作用，反对夸大或因循自然。"从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！"既强调"明于天人之分"，把天人区别开来，又不忽视天人之间的联系，认为人能胜天。"天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。"文章批判了宗教迷信，认为祭天之举只是文饰政事的手段。"日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。"篇末强调对世界要全面认识，批评了慎子、老子、墨子、宋子等的片面性，认为他们"为一物一偏，而自以为知道，无知也"。②唐刘禹锡著。分上中下三篇。为回答柳宗元《天说》而作。文章指出："天之所能者，生万物也；人之所能者，治万物也。""天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天与人交相胜耳。"天与人各有所能，各有所不能，互有胜过对方的地方。从此出发，文章探讨了信神的社会根源。认为政治清明的时候，人们一般不信神。"人能胜乎天者，法也。法大行，则是为公是，非为公非。天下之人蹈道必赏，违之必罚。……福兮可以善取，祸兮可以恶召，奚预乎天邪？"相反，政治黑暗的时候，人们就信神。"法大弛，则是非易位。赏恒在佞，而罚恒在直。义不足以制其强，刑不足以胜其非。人之能胜天之实尽丧矣。"人们掌握不了自己的命运，就摆脱不了有神论的束缚。此外，文章还从"理明"或"理昧"，"人道明"或"人道昧"探讨了信神的认识根源。文章提出了"理"、"数"、"势"三个重要哲学范畴。认为"以理揆之，万物一贯"。万物"必有数存乎其间焉，数存然后势形乎其间焉"。刘禹锡的《天论》是对荀子《天论》的继承和发展。③章太炎《訄书》篇名。章太炎在继承荀况、王充、范缜、王夫之等人的无神论思想的基础上，自觉吸取了哥白尼以来近代天文学的新成果和"以太"说，扬弃了古代朴素唯物论"天为积气"的直观认识，以鲜明的机械唯物论的立场和观点论述了天的物质性。

【天问】 战国屈原著。《楚辞》中富有哲理的一篇。内容涉及自然现象、神话传说和历史人物等诸多方面。全篇由一百七十二个问题组成，共三百七十多句，以多用四字句的问难形式对天提出质问。开篇问道："遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？"尖锐地提出了天地开辟这个宇宙本原问题。并以否定态度对传统观念中之神造天地说提出质疑。反映了作者勇于怀疑的精神和朴素唯物的思想，对后人深有启迪。唐柳宗元作《天对》，以回答屈原的提问，进一步阐发了朴素唯物主义宇宙观。关于《天问》注释本，有东汉王逸《楚辞章句》、南宋杨万里《天问天对解》和清代毛奇龄《天问补注》，以及近人闻一多的《天问疏证》等。

【天均】 见"天钧"条。

【天极】 天道的终极界限。《国语·越语下》："无过天极，究数而止。"韦昭注："极，至也；究，穷也。无过天

道之所至，穷其数而止也。”《管子·势》：“毋亡天极，究数而止。”注：“但尽天之数，则止而勿为。”《国语》和《管子》中的“天极”思想被《黄老帛书》的作者所继承，并将其发展为一种政治哲学观。《经法·国次》：“不尽天极，衰者复昌；诛禁不当，反受其殃。”意为如果实行征伐的人不能穷尽天道之所至，被征伐的“衰者”将会复兴，征伐者将反受其害。所以，“先屈后信（伸），必尽天极，而毋擅天功”（《经法·国次》）。是说处事当先屈后伸，不可过度。

【天志】 ①墨子用语。又叫天意，即上天的意志。《墨子·天志上》：“我有天志，譬如轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩，以度天下之方圆，中者是也，不中者非也。”墨子认为，天志有如轮人、匠人手中的规矩，是裁决人们行为的准绳。天是最高的主宰，人们必须服从天志。“天意不可不顺，顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚”（《天志上》）。甚至天子也必须服从天志。从形式上看，墨子的“天”同殷周的“天”没有区别，但内容却有本质不同，殷周的天是地上王权在天上的投影，是奴隶贵族利益的集中表现；墨子的天则是小生产者自己的影子，他把自己的主张和学说赋予天的权威，幻想以此来捍卫自己的利益。②《墨子》篇名。有上、中、下三篇，内容基本相同。为墨子弟子记录整理而成。

【天运】 ①庄子用语。谓自然之天的运行。《庄子·天运》：“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事而推行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？”这是庄子“无以人灭天”思想的反映。②《庄子》篇名。③蒙古族哲学概念。指天的运转规律。忽必烈曾说：“夫天运流行不息，而以一定之法拘之，未有久而不差之理，差而必改，其势有不得不然者。”认为天的运转是有规律的。人事“庶几吻合天运，而永无终弊”。

【天体非气】 东汉王充命题。王充针对汉代流行的神学世界观和《白虎通义》视天为气，气为精（太阴之气）、神（太阳之气）、魂（少阳之气）、魄（少阴之气）的神秘主义，提出了“天，体，非气也”（《论衡·谈天》）的命题。王充认为天与地一样是物质实体，无尊卑高下之分。“夫天，体也，与地无异”（《论衡·变虚》）。“天地，夫妇也，地体无口目，亦知天无口目也”（《论衡·自然》）。天既然无感官，也就不能有感觉和意志，就不能赏善罚恶和干预人事。他指出，“天之离天下，六万余里，数家计之，三百六十五度一周天，……高有里数”（《论衡·谈天》）。认为天是物质性的实体。他针对《纬书》把天说成是“天者纯阳，清明无形”（《考灵耀》）的神秘之气的说法，指出：“天有形体，所据不虚。由此考之，则无恍惚明矣”（《论衡·谈天》）。从而破除了天的神秘性和“天人感应”的神学目的论，恢复了天的自然本性。“天体非气”说是王充在汉代哲学史上的一个重要命题。

【天佛合一】 蒙古族哲学观念。“天”是蒙古族的至上人格神，是宇宙和人类社会的主宰者。《黑鞑事略》云：“鞑靼民族之信仰与迷信……皆承认有一主，与天合名之曰腾格里。”随着喇嘛教在蒙古地区的传播，蒙古族固有的崇“天”思想同喇嘛教的转世说和化身说合二为一，形成了天佛合一思想。这一思想既维护蒙古族成吉思汗是“奉天命应运而生”的天神之子，又认为蒙古历史上的诸汗是佛和菩萨的转世和化身，以此来扩大喇嘛教思想的传播，同时也使蒙古族的“天”更具合理性和权威性。

【天君】 荀子用语。指心。《荀子·天论》：“心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。”“心者，形之君也”（《解蔽》）。认为思维器官的“心”是耳、目、鼻、口、身等五官的主宰。“心不使焉，则黑白在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻”（同上）。

【天明】 韩非用语。指视觉本能。《韩非子·解老》：“聪明睿智，天也；动静思虑，人也。人也者，乘于天明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。”言“聪明睿智”这些认识能力是人天然的本能，人凭借这些本能去视听思虑。他强调不应过分使用这些本能，“不极聪明之力，不尽智识之任”；否则，“故强视则目不明，听甚则耳不聪，思虑过度则智识乱”（《解老》）。

【天命】 ①主宰之天的命令。天命观念起源甚早，殷周时期已颇流行。《尚书·汤誓》：“有夏多罪，天命殛之。”《尚书·康诰》：“惟助王宅天命”。孔子修正了殷周以来传统的天命论思想，把天命看作非人格神的、但不可抗拒的超自然的神秘力量。他自称“五十而知天命”（《论语·为政》），要求人们“畏天命”（《论语·季氏》）。汉代的董仲舒用“天人感应”说宣扬天命论。他把物质的天人格化，把天看成同人一样有意识和情感。他说：“天命成败，圣人知之”（《春秋繁露·随本消息》）。汉唐以后，天命问题已不是哲学讨论的中心问题了，但“天命”论仍有比较广泛的影响。②必然性或命运。《荀子·天论》：“制天命而用之”。主张利用自然的必然性造福人类。韩非则认为：“情然闲静，因天命，持大体”（《韩非子·大体》）。主张顺应必然性。③先天的自然禀赋。《礼记·中庸》：“天命之谓性。”唐孔颖达疏：“天本无体，亦无言语之命，但人感自然而生，有贤愚吉凶，若天之付命遣使之然，故云天命。”宋以后理学家多发挥《中庸》之义。程颢说：“言天之自然者，谓之天道。言天之付与万物者，谓之天命”（《遗书》卷十一）。朱熹说：“命，犹令也，性，即理也”（《四书章句集注》）。他把人性的善恶说成是先天的禀赋。

【天命之性】 即“天地之性”、“义理之性。”

【天命靡常】 殷周之际的天命观。意谓天命无常。《尚书·康诰》：“惟命不于常”，《顾命》：“皇天改大邦殷

之命”，均有此义。周人和殷人都承认天命的权威，所不同的是周人认为天命不是永恒的，是可以改变的。《诗经·大雅·文王》：“天命靡常”。这一观点有两方面意义：一是说商朝的统治不是永恒的，周之代商是天命改变的结果：“上帝既命，侯于周服”（《诗·大雅·文王》）。上帝既然授命于周，商之子孙就应该臣服于周。另一是说周朝的统治也不是永恒的，强调“永言配命，自求多福”（同上），可以使天命不改变。

【天性之知】 明王廷相用语。他以“天性之知”与“人道之知”对举，谓：“婴儿在胞中自能饮食，出胞时便能视听，此天性之知，神化之不容已者。自余因习而知，因悟而知，因过而知，因疑而知，皆人道之知也”（《雅述上篇》）。即是说，除了饮食视听等人的生理本能和感觉知觉能力之外，人的一切知识都不是先天固有的，而是后天获得的，是“人道之知”而不是“天性之知”。这种规定实际上否定了真正意义上的“天性之知”即先验知识的存在。参见“人道之知”条。

【天放】 庄子用语。谓放任自然而自得。《庄子·马蹄》：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。”郭象注：“放之而自一耳，非党也，故谓之天放”。

【天官】 ①荀子用语。指人的耳、目、鼻、口、身等感觉器官。《荀子·天论》：“耳目鼻口形，能各有接而不相能也，夫是之谓天官。”是说人的五种感官各有独特感知外界之本能，不能互相代替。对此，荀子详细解释说：“形体、色、理，以目异；声音清浊、调竽奇声，以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味，以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇臭，以鼻异；疾养（痒）、沧、热、滑、铍、轻、重，以形体异”（《正名》）。②官名。周礼分设六官，以冢宰为天官，为百官之长。亦泛指百官。③指天文。《史记·太史公自序》：“太史公学天官于唐都”。

【天官意物】 荀子用语。指感官感知外界事物。《荀子·正名》：“凡同类同情者，其天官之意物也同；故比方之疑似而通。是所以共其约名以相期也。”这是说人的感官的认识功能是相同的，所以对同类认识对象的感觉、印象也是相同的。因此人们经过对感觉的比较、归类就会形成一个通用的名称来交流思想。

【天府】 庄子用语。谓如天然府藏一样涵容万物，物我齐一。《庄子·齐物论》：“孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。注焉而不满，酌焉而不竭。”这是庄子就人如何把握绝对无待的精神实体的道而言的。庄子认为“道”是无法用感觉、概念、推论等认识方式来把握的，只能用审美式的体验来认识。“天府”就是庄子用以形容对“道”的审美式体验的认识方法。《〈庄子·齐物论〉疏》：“体道大圣……万机顿起而不挠其神，千难殊对而不忤其虑，故能囊括群有，府藏含灵”。

【天经地义】 春秋郑子产对礼的看法。《左传·昭公二十五年》子产语：“夫礼，天之经也，地之义也。”子大叔说：“礼，上下之纪，天地之经纬也”（同上）。谓礼是天地的永恒法则。

【天政】 荀子用语。指自然的政令。《荀子·天论》：“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。”这就是说，顺应人类的自然需要（生理需要），就是福；违反人类的自然需要，就是祸。这就叫做自然的政令，或自然的赏罚。

【天钧】 ①庄子用语。又作“天均”。“钧”即陶钧。陶钧旋转时均匀无偏，引申为天然之均衡义。《庄子·齐物论》：“是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行”。庄子认为，具体的认识对象是相对的，对其作是或非的断定是没有意义的，这是“劳神明为一而不知其同也，谓之‘朝三’。何谓‘朝三’？狙公赋芧曰：‘朝三而暮四’。众狙皆怒。曰：‘然则朝四而暮三’。众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用，亦因是也”（《齐物论》）。鉴此，庄子主张抛弃感觉、概念等认识方式，而以直觉的审美体验来把握“无成与亏”的“道”。“天钧”就是庄子用以形容把握道的方法。又《庄子·寓言》：“万物皆种也，以不同形相禅，始卒若环，莫得其伦，是谓天均”。②乐器名。《云笈七签》：“前吹凤箫，后奏天钧。”

【天泉证道】 亦称“天泉问答”。明嘉靖六年（1527）王守仁与其弟子王畿、钱宽在浙江山阴（今绍兴）天泉桥的一次学术对话。争论中心是对王守仁“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”这“四句教”的理解。钱宽坚守师说，而王畿持有异议，“若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物矣”（《传习录》下）。二人争持不下，晚在天泉桥请王守仁裁断。因王畿见解触及王学体系内在矛盾，王守仁为弥补自己学说漏洞，调和矛盾，承认二人之见“正好相益为用，不可各执一边”。认为王畿之见“直从本源上悟人”，可为“利根之人”立法；钱宽之见教人“在意念上实落为善去恶”，可“为其次立法”。但告诫王畿不可“只去悬空想个本体，一切事为，俱不着实”而沦为“虚寂”。最后王守仁重申“四句教”言，让门人坚守勿失。但王门弟子矛盾并未解决，终导致王门分化。

【天说】 唐柳宗元撰。文章开头说：“韩愈谓柳子曰：‘若知天之说乎？吾为子言天之说’。”韩愈认为人类如果不侵害自然界，则有功于天地，会得到上天的奖赏，否则，要遭到上天的惩罚。对此，柳宗元指出：“天地，大果蓏也。元气，大痈痔也。阴阳，大草木也。其乌能赏功而罚祸乎？功者自功，祸者自祸，欲望其赏罚者，大谬。呼而怨，欲望其哀且仁者愈大谬矣。”明确承认天是没有意志的物质实体。柳宗元最后说：“子而信子之仁义以游其内，生而死尔，乌置存亡得丧于果蓏、痈痔、草木耶？”本文明确表现了柳宗元的无神论思想。收入《柳河

东集》。

【天养】 荀子用语。指人类利用自然资源供养自己。《荀子·天论》:"财非其类以养其类,夫是之谓天养。"唐杨倞注:"财与裁同。"裁,裁制,即改造、利用的意思。

【天倪】 庄子用语。指天然的分际。《庄子·齐物论》:"化声之相待,若其不相待。和之以天倪,因之以曼衍,所以穷年也"。庄子认为,人们对具体对象的认识究竟谁对这是没有标准的,因为这个问题在你与我之间争论不清;如果让第三者来评判的话,也因第三者必须肯定或否定你、我的观点而难以得出公平的答案。所以庄子主张放弃对具体对象的认识,而以"物我齐一"的审美意境来认识"道",这就是"和之以天倪"。庄子对"和之以天倪"解释说:"何谓和之以天倪?曰:是不是,然不然。是若果是也,则是之异乎不是也亦无辩。然若果然也,则然之异乎不然也亦无辩。忘年忘义,振于无竟,故寓诸无竟"。

【天能】 唐刘禹锡自然观概念。指自然界的功能和作用。刘禹锡认为:"天之所能者,生万物也;人之所能者,治万物也"(《天论》上);"天之道在生植,其用在强弱;人之道在法制,其用在是非"(同上)。这是说,"人能"与"天能"是相区别的。在承认二者相区别的基础上,刘禹锡又认为"天与人交相胜,还相用"。"天,有形之大者也;人,动物之尤者也"(《天论》上)。"万物之所以为无穷者,交相胜而已矣,还相用而已矣。天与人,万物之尤者耳"(《天论》中)。即天与人之间既互相取胜又互相利用。这是一种朴素的辩证法思想。参见"人能"。

【天理】 ①宋明理学的基本范畴。广义指宇宙普遍法则,狭义指社会的伦理原则(与"人欲"相对)。《礼记·乐记》:"好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。"宋明理学继承此说并予以发挥。二程自认"天理二字却是自家体贴出来"(《外书》十),认为"天者,理也"(《遗书》十一)。把天理作为宇宙最高实体。天理既是必然,"莫之为而为,莫之致而致,便是天理"(《遗书》十八);又是当然,"天理,当然而已矣"(《上蔡语录》)。朱熹认为"天理只是仁义礼智之总名,仁义礼智便是天理之件数"(《语类》十三),以社会道德原则为宇宙普遍法则的表现。明王守仁则谓"良知即是天理"(《与马子莘书》),贯彻了"心外无理"、"心外无物"的心学本体论原则。②自然之法则。《庄子·天下》:"顺之以天理"。《韩非子·大体》:"不逆天理"。《经法·四度》:"禁伐当罪,必中天理"。清戴震说:"天理云者,言乎自然之分理也"(《孟子字义疏证·理》)。

【天理自然】 郭象哲学观念。是说客观外界的一切事物都由天理所主宰,并与天理冥合为一。"理"概念最早出现在《孟子》中,有条理之意。后来《庄子》的《养生主》和《秋水》篇中有"天理"和"大理"之说,指自然的根本规律或原则。在郭象《庄子注》中"天理"则成为"无名之域"中"玄冥"状态的体现。客观外界的各种事物都要由它来统摄,所以郭象又称之为"至理"、"至言",认为只有"至人"、"真人"才可领悟。但在郭象看来,这些"至理"、"至言"虽然没有什么是非可言,却可以"会通万物之性,而陶铸天下之化"(《逍遥游》注)。他认为,"依乎天理,推己性命,若婴儿之直往也"(《人间世》注)。"性分各自为者,皆在至理中来,故不可免也"(《达生》注)。"物有自然,理有至极。循而直往,则冥然自合,非所言也"(《齐物论》注)。郭象常常提及的所谓"自然天理"、"怀冥道而抱之得"、"愧道德之不为,谢冥复之无迹"等等,就是指的"自然"与"至理"冥合为一,一切皆"守乎至寂而不荡乎外"。

【天职】 ①荀子用语。自然的职能。《荀子·天论》:"不为而成,不求而得,夫是之谓天职。"又说:"列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成。"这是说,自然界没有意志,没有目的,自然而得,自然而成。这就叫做天职。这是对传统的天命观的否定,也是对老子"无为而无不为"思想的批判继承。②近人常把人对社会应尽的职责称为天职。

【天常】 《吕氏春秋》用语。指自然的永恒规律。《吕氏春秋·大乐》:"阴阳变化,一上一下,合而成章。浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。"高诱注:"天之常道"。这是说,天地间阴阳两个对立面在浑沌状态中不断分离和会合,这是自然的永恒规律。这种认识包含有朴素的唯物论和辩证法的因素。不过,这里所说的运动变化,是象车轮旋转那样周而复始,"天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当"(《吕氏春秋·大乐》),带有循环论的局限。"天常"说的思想早在《荀子·天论》中已有所见:"天行有常,不为尧存,不为桀亡。……天有常道矣,地有常数矣,君子有常体矣。"

【天情】 荀子用语。指人自然具有的情感。《荀子·天论》:"天职既立,天功既成,形具而神生,好恶喜怒哀乐臧(藏)焉,夫是之谓天情。"天情即好恶喜怒哀乐的情感,这是与生俱来的人的自然之情。

【天隐子】 道教书名。唐司马承祯撰。一卷。分《神仙》、《易简》、《渐门》、《斋戒》、《安处》、《存想》、《坐忘》、《神解》等篇。该书着重阐述人如何长生成仙的问题。《神仙》曰:"人生时禀得虚气,精明通悟,学无滞塞则谓之神,宅神於内,遗照於外,自然异于俗人,则谓之神仙。"认为修道成仙不能一蹴而就,必须经过"斋戒"、"安处"、"存想"、"坐忘"、"神解"等几个"渐门"逐一完成。"斋戒"即"澡身虚心",在饮食方面注意"洁净"、"节慎",并用"手常摩擦皮肤、温热熨去冷气"。"安处"即"深居静室"。"存想"即"收心复性",使"心与目皆不离我身,不伤我神"。"坐忘"即"彼我两忘,了无所照",进入完全空虚寂静的境界。"神解"指"万法通神",到此可

长生久视。该经对后世道教修炼有一定影响。收入《道藏》第672册。

【天智】 韩非的哲学概念，指思维本能。参见"天明"条。

【天道】 ①古代哲学概念。"天道"一词使用广泛，不同时代和不同学派赋予的内涵不尽相同，或有迷信色采，或有科学内容，或者两者兼而有之。大体有以下几种表现：一、天道祸福。《左传·襄公九年》："宋灾，于是乎知有天道。……商主大火，商人阅其祸败之衅，必始于火，是以日知其有天道也。"《左传·昭公九年》："岁五及鹑火而后陈卒亡，楚克有之，天之道也。"《古文尚书·汤诰》："天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪。"二、天道自然。《老子》第七十九章："天道无亲，常与善人。"《庄子·天地》："有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。"王充《论衡·谴告篇》："夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。"程颢说："言天之自然者，谓之天道"（《河南程氏遗书》卷十一）。三、天道唯诚。《孟子·离娄上》："诚者，天之道也；思诚者，人之道也。"《中庸》："诚者，物之终始，不诚无物。"朱熹说："诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。"王夫之说："太虚，一实者也。故曰：'诚者，天之道也'"（《思问录·内篇》）。"天可以无伪言乎？本无所谓伪，则不得言不伪。如天有日，其可言此日非伪日乎？乃不得言不伪，而可言其道曰诚"（《读四书大全说》）。四、天道盈虚转化。《左传·哀公十二年》："盈必毁，天之道也。"《老子》第七十七章："天之道其犹张弓与，高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之；天之道损有余而补不足。"《管子·重令》："天道之数，至则反，盛则衰。人心之变，有余则骄，骄则缓怠。"《周易·谦卦·彖传》："天道亏盈而益谦。"五、天道一阴一阳。《国语·越语下》："天道皇皇，日月以为常。……阳至而阴，阴至而阳，日困而还，月盈而匡。"《周易·说卦》："立天之道曰阴与阳。"《周易·系辞上》："一阴一阳之谓道。"戴震说："天道五行阴阳而已矣，分而有之以成性"（《原善》）。②《庄子》外篇篇名。庄子后学重要作品之一。取篇首二字为题。文中按道、儒、法的顺序融会各家，一方面直接引用庄子语，肯定无为无情的道为万物之本；另一方面又依次肯定道德、仁义、形名、是非、赏罚等概念的作用。又主张"上必无为而用天下，下必有为为天下用"，是道家君无为而臣有为的观点的最明确表述。有黄老之学的倾向，当为庄子后学中黄老派所作。

【天道无二】 西汉董仲舒《春秋繁露》篇名。篇中提出"天道专一"思想，认为"天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一"。比如阴与阳，春与夏，秋与冬等等，有一出必有一入，有一位（在位）必有一伏。"并行而不同路，交会而各代理"。这种"一而不二者"就是天运行的法则。进而以阳气在夏天依靠天之恩德完成种植生长的任务，而到严冬阴气出现则一事无成的思想，来论证阴卑阳尊是天之意愿，"天之任阳不任阴，好德不好刑"。"凡在阴位者皆恶乱善，不得主名"。最后得出一心不能二用，"一手画方，一手画圆，莫能成"的结论。

【天道无亲】 老子用语。《老子》第七十九章："天道无亲，常与善人。"意思是：天道自然，无所谓亲不亲，经常帮助有德的善人。这是对周人"皇天无亲，惟德是辅"（《左传·襄公五年》引《周书》）思想的重大发展，抛弃了周人有意志的天，赋予天道以规律的意义。

【天道自然无为】 东汉王充的自然观。认为天道是没有意志的。王充继承了道家自然无为的思想，结合汉代的天文学研究成果，提出了天道自然无为的思想。认为天是与地一样的形体，没有意志。天的运行是自然的，没有目的。天含有气，在运行中施放气，由气产生万物。四季变迁，昼夜更替，打雷下雨，鱼生于水中，兽长在山上，这些都是自然无为的。万物的变化有许多奥秘尚未认识，看起来似乎是有意作为的，实际上也是自然的。王充认为，天道自然无为，人道却是有为的，二者不容混淆。天人感应说认为天会谴告国君，王充说这是"使自然无为转为人事，故难听之也"（《论衡·谴告》）。他主张人要有所作为，要象孔子、墨子那样积极参与社会活动，忧世济民于难，而不要象黄老那样恬憺无欲，避世山林。

【天道自然论】 见"天道自然无为"条。

【天道环周】 见"天循环周"条。

【天道尚变】 北宋王安石用语。《河图洛书义》："尚变者，天道也。"认为运动变化是客观的自然法则。旨在反对当时守旧派司马光等人关于天地不异、日月无变、道不可独变（见《温国文正司马公文集·迂书·辨庸》）的观点，为其"有变以趣时而后可治也"的改革主张提供理论根据。

【天属】 庄子学派用语。指天然的依属关系。《庄子·山木》："林回弃千金之璧，负赤子而趋。或曰：'为其布与？赤子之布寡矣；为其累与？赤子之累多矣；弃千金之璧，负赤子而趋，何也？'林回曰：'彼以利合，此以天属也'。夫以利合者，迫穷祸患害相弃也；以天属者，迫穷祸患害相收也"。西晋郭象注："夫无故而自合者，天属也，合不由故，则故不足以离之也。然则有故而合，必有故而离矣"。唐成玄英疏："不由事故而合者，谓父子天属也，故无由而离之。孔子说先王陈迹，亲于朋友，非天属也，皆为求名利而来，则是有故而合也；见削迹伐树而去，是则有故而离也。非是天属，无故自亲，无故自离。"

【天意】 见"天志"条。

【天演】 近代严复对英文Evolution（演化、进化）一词的意译。严复使用这一词语，有时泛指一切事物的发展变化，如："有斯宾塞尔者，以天演自然言化，贯天地

人而　理之。……其为天演界说曰：翕以合质，辟以出力，始简易而终杂糅"（译《天演论》自序）。但在通常情况下专指生物（包括人类）进化而言。如他在《原强》中介绍达尔文进化论时首次使用"天演"一词："此谓以天演之学言生物之道者也"。后来，严复又把所译赫胥黎《进化论与伦理学》定名为《天演论》。由于该书获得的巨大成功，"天演"一词遂在知识界深入人心。严复亦因此名闻全国，人称"严天演"。

【天演论】 近代严复所译英国科学家赫胥黎《进化论与伦理学》一书的前半部。分两卷，三十三篇。1897年译成，在天津《国闻报》增刊《国闻汇编》连载，次年正式出版。1931年收入商务印书馆《严译名著丛刊》。十几年间，先后出现了三十多个版本。译书采取"达旨"方针，既介绍原著基本精神，又"不斤斤于字比句次"（《天演论》译例言），附有译者自序及大量按语，"取便发挥"，表达己见，力求服务于当时斗争需要。严复受庸俗进化论者斯宾塞影响，认为生物进化的规律同样适用于人类社会。但他不同意斯宾塞的弱肉强食、"任天为治"的主张。故翻译《天演论》，以赫胥黎"与天争胜"的观点，"救斯宾塞任天为治之末流，……且于自强保种之事，反复之致意焉"（译《天演论》自序）。严复强调，面对生存竞争，弱者不应消极悲观，坐以待亡，而应奋起抗争，求得生存发展。时值甲午战后，《天演论》的发表具有震聋发聩的作用，在社会引起巨大反响。它不仅为当时的变法维新运动提供了最新式的理论武器，而且教育和鼓舞几代人走上革命道路。严复亦因此成为我国近代最杰出的启蒙思想家。康有为称赞："天演论为中国西学第一者也"（《与张之洞书》）。书中以"内籀"和"外籀"即近代科学的归纳法和演绎法为"即物穷理之最要涂术"；提出了"大宇之内，质力相推。非质无以见力，非力无以呈质"的机械唯物主义宇宙观。

【天聪】 韩非哲学概念，指听觉本能。参见"天明"条。

【天趣】 中国美学概念。指艺术上自然天真的风格。"天趣"概念由顾恺之首次提出，他在《魏晋胜流画赞》中评《嵇轻车诗》时说："林木雍容调畅，亦有天趣。"这是当时归真返朴、任以自然的玄学思想在审美和艺术领域的反映。宋、元、明、清的艺术家亦很推重"天趣"说，徐上瀛《溪山琴况》谓："有一种安闲自如之景象，尽是潇洒不群之天趣。"高濂《燕闲清赏笺》谓："天趣者神是也，人趣者生是也，物趣者形似是也。"屠隆《画笺》谓："画品全法气韵生动，不求物趣，以得天趣为高"。

【天德】 ①上天之德。《尚书·吕刑》："惟克天德，自作元命。"只要遵守上天之德，自能求得长寿。《易经·乾卦·象辞》："'用九'天德，不可为首。"孔颖达疏："九得天之德也。天德刚健，当以柔和接待于下，不可更怀尊刚为物之首。故云：'天德不可为首'也。"《十六经·姓争》："天德皇皇，非刑不行。缪缪（穆）天刑，非德必顷（倾）。"②自然无为。《庄子·天地篇》："玄古之君天下，无为也，天德而已矣。"《文子·自然篇》："圣人之道，入大不迷，行远不惑，常虚自守，可以为报，是谓之天德。"③政治道德观。《墨子·天志中》："上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利无所不利，是谓天德"。《荀子·不苟》："诚心守仁则形，形则神，神则能化矣，诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德"。④宋明理学所谓的天德良知。程颢说："圣贤论天德，盖谓自家元是天然完全自足之物，若无所污坏。"（《遗书》卷一）

【天德良知】 北宋张载用语。《正蒙·诚明》："诚明所知，乃天德良知，非闻见小知而已"。指对"性与天道合一"的一种精神体认。"所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也"（《正蒙·诚明》）。"性与天道合一存乎诚"（同上）。

【天稽环周】 天稽，天之法式；环周，循环往复、周而复始。谓天道周而复始，循环不已。《十六经·姓争》："可作不作，天稽环周，人反为之客。"意谓时机到来时如果不及时作为，就会在规律面前处于被动地位。又《经法·四度》："周迁动作，天为之稽。天道不远，内与外、出与反（返）"、"日月星辰之期，四时之度，动静之位，外内之处，天之稽也。"可见，"天稽"即指客观自然界的运动变化法则。人应当效法天稽，动静得时，才有主动权，否则就会被动，就会受到客观规律惩罚。

【天爵】 孟子用语。指人具有的道德品质。与"人爵"相对。《孟子·告子上》："有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。"朱熹注："天爵者，德义可尊，自然之贵也"，而"人爵"是"不待求之而自至也"（《四书集注》）。孟子重视道德、轻视官爵的思想，对后世儒家有较大影响。

【天籁自鸣】 指以天真自然为审美理想和创作方法的美学思想。天籁指风吹众窍自然发出的声音。《庄子·齐物论》："吹万不同，而使其自已也，咸其自取，怒者其谁邪？"风吹大地，殊音同响，自起自灭，不必问其所以然，"因是已，已而不知其然，谓之道"。这一思想被用于文学艺术就是强调以自然天真为最高审美意境。如李白提倡"清水出芙蓉，天然去雕饰"（《赠江夏太守良宰》），钟嵘主张"直寻"（见《诗品》），司空图提倡"妙造自然"（《二十四诗品》），宋代欧阳修、苏轼等人提倡平淡天真等，都是这一审美理想的表现。南宋诗人姜夔更明确地说："诗本无体，《三百篇》皆天籁自鸣"（《白石道人诗集自序》），认为诗歌应是真实情感的自然抒发，不应在形式上雕镂伤气。这一思想在中国美学史上有极为深远的影响。

【开元录】 见"开元释教录"条。

【开元释教录】 简称《开元录》。佛教经录。唐开元十八年(730)长安西崇福寺释智升作。二十卷(明北藏目录为三十卷)。分总录和别录两大部分。前十卷为总录，名"总括群经录"。以译者年代先后为序，记载东汉至唐所译经典目录及译者传记一百七十六人，所出大小乘、三藏圣教及圣贤集传，并及失译共二千二百七十八部，七千另四十六卷。并注明各经新旧目录异同及最初所见之记录。第十卷为历代佛经目录，详录新旧目录凡四十一家。本书总录中特补前凉一代，为前诸录未载，是研究前凉史的重要资料。后十卷为别录，名"别分乘藏录"。以经为主，分七类记载：一、有译有本录。二、有译无本录。三、支派别行录。四、删略繁重录。五、拾遗补阙录。六、疑惑再详录。七、伪妄乱真录。最后两卷为《入藏录》，总计大小乘入藏经典一千另七十六部，五千另四十八卷。始将小乘经分经、律、论三藏。把大乘经分为般若、宝积、大集、华严、涅槃五大部。注明重译单译情况。为以后大藏经编目所遵循。后智升又把该书《入藏录》以千字文编号，编定《开元释教录略出》四卷。为北宋以后雕印《大藏经》所本。本书宋、元、明、清诸藏皆著录。金陵刻经处有单行本印行。

【开明自营】 严复译著《天演论》(原书由英人赫胥黎作)用语。严复认为，从禽兽到人都遵循物竞天择、适者存的法则，而其中之所以有最适宜者就在于善于"自营"，亦即趋乐避苦、趋利避害。这是生物自我肯定的形式，人在本性上亦如此。但在社会生活中人类如果放任"自营大行"，必"群道将息，而人种灭矣"。因此需要开启民智，使人们懂得"非明道，则无以计功，非正谊，则无以谋利"，在实现自己的利益时，要注意"制自营之私"，兼顾多方面的利益，达到功利与道义的统一。此即西方资产阶级宣扬的"合理利己主义"，在中国近代伦理思想史上有较大影响。

【开物成务】 《易传》用语。"开"即开通，顺应；"成"即成就。谓顺应万物之情以成就天下之大业。《易传·系辞上》："夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也"。唐孔颖达疏："《易》能开通万物之志，成就天下之务"(《周易正义》卷十一)。

【开塞】 《商君书》篇名。《淮南子·泰族训》作《启塞》。意为清除政治道路上的障碍。文章认为人类社会是不断变化的。它把历史分为上世、中世、下世三个发展阶段，认为"上世亲亲而爱私，中世尚贤而说仁，下世贵贵而尊官"，认为政治都是适应时代需要的不同而不断改变的，因此既不可遵循古代制度，也不可拘守当今的一套，否则就会落后于时势的变化。"圣人不法古，不修今。法古则后于时，修今则塞于势。"文章最后指出，古代人民纯朴忠厚，可以用德治，当今人民巧诈虚伪，并不能用德治，只能用法治，只有严刑重罚，才能清除前进的障碍，推动社会进步。

【不二】 佛教名词。亦称"无二"、"离两边"。指对一切现象应"无分别"，或超越各种区别和对待。它建立在大乘关于诸法"性空"的"实相"理论基础上。"不二"即"不异"。"不二"从性上立言，"不异"从相上立言。《大乘义章》卷一："言不二者，无异之谓也，即是经中一实义也。一实之理，妙寂理相，如如平等，亡于彼此，故云不二"。《十二门论疏》卷上："一道清净，故称不二"。故亦作"真如"、"法性"的别名。但它主要作为认识论和方法论被重视，《中论》等著作阐述般若思想，以"不生不灭"等八不"中道"说明"法性"本质，同时也作为不执偏见、契合"法性"的佛教认识，被称为"中道观"。《维摩诘经》列举生灭、垢净、善恶、罪福、世间出世间、生死涅槃、正道邪道等三十一对矛盾，认为只有用大乘思想把对立面统一起来，超越这些对立，消除这一些是非善恶等差别境界，才能达到佛教"真理"。这种方法被称为"不二法门"。"无思无知，无见无闻"，"于一切法无言无说，无示无识，离诸问答"，"乃至无有文字语言"，才是"真入不二法门"。"法门"指修习佛法获得佛果的门户。据说佛教有八万四千法门，"不二法门"在诸法门之上。后来禅宗也以"不二法门"作为一种处世态度和发挥"禅机"的方法，要求对人说法"动用三十六对，出没即离两边"，"出语尽双，皆取对法"(《坛经·付嘱品》)。对论题两方面皆不执着，以此表示公正全面，契合禅的精神。

【不二法门】 见"不二"条。

【不二斋文选】 明张元忭撰。凡七卷。明后期阳明学派的重要著作。初有明万历二十一年邓以赞序刊的《张宫谕文集》和万历间杨起元刻的《张阳和先生论学书》行于世(今皆无存)。后经邹元标于万历三十年复加选订，由其子汝霖、汝懋校刻成此书。据《四库全书》载：元忭"与邓以赞从王畿游，传良知之学。然皆励志潜修，躬行实践。以赞品端志洁，元忭亦矩矱俨然，无蹈入禅寂之病，与畿之恣肆迥殊。是集凡文六卷，诗一卷，亦无语录粗鄙之习"。

【不为而成】 老子用语。《老子》第四十七章："不出户，知天下。不窥牖，知天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成"。老子认为，采用"为学日益"的普通认识方法是难以把握"道"的，只有用"日损法"而"塞其兑，闭其门"后，才能直觉到"道"的存在。所以，"不为而成"是老子把握"道"的认识方法。同时，这也是老子的一种处世原则和政治方略。如他说："道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化"(《老子》第三十七章)。道生成万物，不是有意志有目的的，而是任万物自生、自成，一切因任自然。圣人得道无为，国家便自然治理。"我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴"(第五十七章)。

【不以人助天】 庄子用语。《庄子·大宗师》："古之

真人，不知说生，不知恶死，其出不䜣，其入不距。翛然而往，翛然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终。受而喜之，忘而复之。是之谓不心损道，不以人助天，是之谓真人”。意谓古代的圣人不以生为喜，不以死为恶，对生死顺其自然，自由自在地来往于生死之间，不忘天道所赋予自己的生命，不追求生命终结，得到生命珍惜它，失去生命复归于道。这就叫不以心志损害大道，不以人力改变自然，这就叫真人。

【不平则鸣】 唐韩愈的文学观。屈原有“发愤以抒情”(《九章·抽思》)的说法。司马迁认为，历史上伟大的文学作品是圣贤和志士仁人们“意有所郁结，不得通其道”，因而“欲遂其志之思”、“舒其愤”(《太史公自序》)的产物。韩愈继承了这一思想传统，提出了“不平则鸣”的文学观。他在《送孟东野序》中说：“大凡物不得其平则鸣。……人之于言也亦然，有不得已而后言。其歌也有思，其哭也有怀，凡出乎口而为声音，其皆有弗平者乎!”韩愈认为，不平则鸣是宇宙间的普遍规律，是事物矛盾激化的产物。文学艺术亦然，是作家在黑暗的社会环境中，遭受不平等待遇，“郁于中而泄于外”的结果，是忧患意识，反抗精神的表现。“不平则鸣”的思想，背离了儒家“温柔敦厚”的宗旨，揭示了艺术创作中的动力问题，表现了一定程度的反抗性和批判性的美学倾向。北宋欧阳修有“诗穷而后工”(《梅圣俞诗集序》)的说法，是“不平则鸣”思想的继承。

【不可知之事】 东汉王充用语。王充认为宇宙现象有二大类：凡能由学问求出效验的，是可知之事；凡是不能由经验求出道理的，为不可知之事。指出：“天下事有不可知，犹结有不可解也”(《论衡·实知》)。从王充整个哲学体系看，提出“不可知之事”意在与“圣人知事，事无不晓”相对。他说：“事有不可知，圣人不能知。非圣人不能知，事有不可知，及其知之，用不知也。”否认圣人“生而知之”，有唯物主义经验论的合理成份。但他进而又区分了“难知之事”与“不可知之事”，认为“夫难知之事，学问所能及也，不可知之事，学之问之，不能晓也”。这就包含了不可知论的因素。

【不用舌论】 西晋张韩著。在玄学的“言意之辩”中，张韩站在“言不尽意”的立场上，认为语言是不能表达意的，因而提出“不用舌论”。他说：“论者以为心气相驱(驱)，因舌而言。卷舌翕气，安得畅理？余以留意于言，不如留意于不言。”又说：“徒知无舌之通心，未尽有舌之必通心也。”他引经据典地指出：“仲尼云：天何言哉？四时行焉。夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻。是谓至精，愈不可闻。”“昔天地之与人物，亦何屑于有言哉?”他的结论是：“至精，愈不可闻”。这属于“言不尽意”中的极端派。文见《艺文类聚》卷十七及清严可均辑《全晋文》。

【不动心】 孟子的道德修养标准。《孟子·公孙丑上》：“公孙丑问曰：‘夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王，不异矣。如此则动心否乎?’孟子曰：‘否，我四十不动心’。”孟子认为，人们经过艰苦的磨炼和修养后，就可以“持其志，无暴其气”，在内心牢守道德原则，不为外界的任何诱惑所动，达到“不动心”的修养标准。孟子自称“我善养吾浩然之气”并于四十岁以后“不动心”。这个思想被后世儒家全盘吸收，成为其公认的修养标准。

【不朽】 胡适人生哲学的代表作之一，副标题是《我的宗教》。发表于1919年2月《新青年》第6卷第6期。胡适认为对于不朽有种种说法，一种是把“不朽”解作灵魂不灭的意思，一种就是《春秋左传》上说的“三不朽”，即“德”、“功”、“言”的不朽。灵魂灭不灭的问题，于人生行为上实在没有什么重大影响。至于“三不朽”说也有三层缺点：(一)只限于极少数的人；(二)没有消极的裁制；(三)所说“功、德、言”的范围太含糊了。基于这种看法，他提出了社会的不朽论。认为个人是“小我”，社会是“大我”。“小我”不是独立存在的，是和无量数小我有直接或间接的交互关系的；是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的；是和社会世界的过去和未来都有因果关系的。“小我”是会消灭的，“大我”是永远不灭的。“小我”虽然会死，但是每一个“小我”的一切作为，无论是非功过，一一都永远留存在那个“大我”之中。因此，“我的宗教的教旨是：我这个现在的‘小我’，对于那永远不朽的‘大我’的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的‘大我’的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想着，我应该如何努力利用现在的‘小我’，方才可以不辜负了那‘大我’的无穷过去，方才可以不遗害那‘大我’的无穷未来?”收入《胡适文存》卷四。

【不似之似】 中国绘画艺术理论。中国美学认为绘画当以形似为基础，离形似不足以言画。但仅止于形似尚非完整的艺术形象，更不是审美创造的目的。绘画应在形似的基础上求其神似，借以表现对象的本质、内在特征和精神气质。神似要求审美意象高于所描绘的对象。优秀的艺术作品不仅要求传达对象的“神”，更要求借物写心，表现作者主体的性格特征和人格精神。“不似之似”就是关于艺术形象形似与神似相统一的重要美学命题。这一美学思想在宋元以后的文人画、写意画的创作中受到高度的重视，并发展为形式技法特征、审美趣味和鉴赏原则。清代石涛说：“变幻神奇懵懂间，不似之似当下拜。”齐白石认为作画妙在“似与不似”之间。

【不行而知】 老子认识论观点。《老子》第四十七章：“不出户，知天下。不阚(窥)牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名(明)，不为而成。”老子认为，人的经验知识只是对具体事物的认识，是有

局限性的，不仅不足以用来认识"道"而且会妨碍对"道"的认识。对"道"的认识是"日损"法，即在涤除掉对具体对象的认识后在理性直觉中把握住"道"。

【不忍人之心】 见"恻隐之心"条。

【不知之知】 庄子或庄子后学的认识论观点。《庄子·知北游》记载泰清问无穷说："子知道乎？"无穷回答说："吾不知。"又问无为，无为说："吾知道。"泰清又向无始请教："若是，则无穷之弗知与无为之知，孰是孰非？"无始说："不知深矣，知之浅矣；弗知内矣，知之外矣。"于是泰清感叹地说："弗知乃知乎！知乃不知乎！孰知不知之知。""道"是超形象、超感觉、不可言说的，"道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。知形形之不形乎！道不当名"（同上）。一旦有所言说，有所认知，它就不是道。道只能直觉而不能认知，即"不知之知"。

【不知之知与不识之知】 郭象的认识论思想。郭象认为，任何人都有心知耳目。有心知（认识能力）自然就会有知识，有耳目自然就会有感觉，这是不求知之而自然知之的，"自知耳，不知也"。以这种"不知之知"的认识现象去观察宇宙万物，就会发现万物均处在一种以不生为生的"掘然自得而独化"（《大宗师注》）的"玄冥"之境中，这是一种"既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也"（同上）的不知其所以然的"知"，这就是"唯与物冥"的"不识之知"。所以郭象说："遗知而知，不为而为，自然而生，坐忘而得，故知称绝而为名去也"（《大宗师注》）。"已犹忘之，又奚识哉？斯乃不识不知而冥于自然"（《天地注》）。"不知之知与不识之知"是同一认识过程中的两个方面，前者强调"性分之知"，后者强调"冥极之知"，二者构成郭象认识论之"冥然自合"的特征。

【不知亦能行】 近代孙中山的知行观。《孙文学说》第七章指出："人类之进步，皆发轫于不知而行者也，此自然之理则"，"人类之进化，以不知而行者为必要之门径也。夫习练也，试验也，探索也，冒险也，之四事者，乃文明之动机也"。强调知从行中得来，行先知后，能行便能知，不行一切知识、文明、进步，都谈不上。"是故不知而行者，不独为人类所皆能，亦为人类所当行，而尤为人类之欲生存发达者之所必要也。"

【不知所以因而自因】 郭象用语。意谓因循自然而无心无作。《齐物论》注："达者因而不作"，"夫达者之因是，岂知因为善而因之哉？不知所以因而自因耳，故谓之道也"。

【不诚无物】 儒家伦理思想。《礼记·中庸》："诚者，物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。"《中庸》极度夸张"诚"的重要作用，认为"诚"贯穿于万事万物之中，天道唯诚，然后有物。一切物的存在和发展，皆由于天道之诚，如果虚妄无实（不诚），就没有宇宙自然的存在和发展。从人道方面说，"诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也，故时措之宜也"（《中庸》）。诚是人之所以为人的根据，一个完全意义上的人，不只限于"成己"（完善自身的道德），还要"成物"（道济天下）。而没有诚，这一切都谈不到。

【不空】（705—774） 唐僧人。梵名"阿目佉跋折罗"，意译为"不空金刚"，略称"不空"。密宗创始人之一。与善无畏、金刚智并称"开元三大士"。原籍北天竺，居婆罗门种姓（一说狮子国即斯里兰卡人），自幼出家，师事金刚智，从学密教，随同来洛阳。另据赵迁《不空三藏行状》说，他是西域人，幼随舅父来中国，十三岁遇金刚智。二十岁时，于洛阳广福寺受"具足戒"，旋即参与金刚智译场，协助翻译密教经典。开元廿九年（一说天宝二年），遵金刚智遗命，赴五印度和狮子国，寻求密藏梵本。天宝五年，返回中国，奉敕从事译经，备受礼遇。唐玄宗曾亲从他受"五部灌顶"。不空不仅善于结纳朝廷，而且还交结藩镇。圆照《贞元释教录》说：不空"或化河西，或居岭表，或居关内，或处王宫"，"亲承圣旨，为灌顶师，妃主降阶，六宫罗拜；三朝宠遇，恒建道场"，朝廷"授以列卿，品加特进，冠绝今古，首出僧伦"。死后唐代宗"赠开府仪同三司、司空，赐爵肃国公，谥曰'大辩正广智不空三藏和尚'"。不空精通梵汉语文，共翻译佛教大乘密教经典七十七部，一百二十卷。与鸠摩罗什、真谛、玄奘并称为中国佛教史上的"四大译师"。

【不是而然】 《墨辩》用语。"侔"式推论可能引起的致误。《小取》云："且读书，非读书也；好读书，好书也。且斗鸡，非斗鸡也；好斗鸡，好鸡也。且入井，非入井也；止且入井，止入井也。且出门，非出门也；止且出门，止出门也。……此乃不是而然者也"。由一否定前提（如"且读书，非读书也"）只能推出一肯定结论（如"好读书，好书也"）。否则就会造成谬误，成为错误的"侔"。

【不真空】 僧肇用语。这是僧肇对印度佛教般若学"诸法本无自性"即"假有性空"的中国化提法。意为世界上的一切事物和现象都是不真实的存在即"假有"，所以其性乃"空"，即不真故空。僧肇根据佛教的"缘起"说，论证了万物的"非有非无"即"不真空"。他说："万象纷纭，聚散谁为？缘合则起，缘散则离"。"物从因缘故不有，缘起故不无。寻理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真有。有非真有，虽有，不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无；万物若无，则不应起，起则非无，以明缘起，故不无也。"他认为，"物不即名而就实，名不即物而履真。""有由心生，心因有起，是非之域，妄想所存，故有无殊论，纷然交竞者也。"这样看来，"万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽

有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。"僧肇用佛教的"二谛"说阐述了这种"有无称异，其致一也"的思想："第一真谛，无成无得；世俗谛故，便有成有得"。"真谛以明非有，俗谛以明非无。"合真、俗二谛则是"非有非无"。就是说，万物自身"真而非有"，"伪而非无"，具有两重性。言"真"是指万物的"性空"本质，言"伪"是指万物的"假有"现象。透过现象看到本质，所以不真故空。这种二谛的统一，谓之"不真空义"。僧肇在其《不真空论》中，全面论述了这一"非有非无"的原理，并提出"即万物之自虚"的命题。

【不真空论】 僧肇著。主要论述如何以般若学观点来认识世界的本质即"诸法实相"的问题。它通过对诸法（万物）性空的分析，教人们依据"修智"的宗教实践，以般若智慧去洞照性空之理，"即物顺通"，从而达到佛教信仰者所向往的最高境界，得到人生的根本解脱。论文认为，般若的认识不同于世俗的一般认识，而是以"至虚无生"为对象的。"夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。"通过阐述"至虚无生"与"有物"之间的关系，得出了"不真空"的结论。僧肇从三个方面对这个结论进行了论述：第一，"不异"为"不真"。他说："万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象。象非真象，则虽象而非象"。他认为"有无致一"，万物是亦有亦无，非有非无，而"非有非无者，信真谛之谈也。"第二，"自虚"为"不真"。万物的自性是空寂的，"岂待宰割以求通哉？""是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。"第三，"假号"为"不真"。他引般若经说："诸法假号不真"，认为"故知万物非真，假号久矣。"文中批判了当时流行的般若学"六家七宗"的三个主要派别——"本无宗"、"即色宗"、"心无宗"，认为他们都没有真正解决"宗极"与"有物"之间的关系。论文最后说："不动真际为诸法立处，非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神！"明显地表露了僧肇佛教哲学的宗教性质。

【不徒耳目，必开心意】 东汉王充用语。意为不能只依靠耳目感官来认识事物，还必须开动思维器官来思考感觉到的事物。王充认为，如果只根据感觉到的印象来认识事物，那就会被虚象所迷惑，以假乱真。因此，要分辨是非，必须"不徒耳目，必开心意"（《论衡·薄葬篇》）。如只相信见闻，"虽效验章明，犹为失实"（同上）。这就从理论上避免了经验论和唯理论的两种错误倾向。

【不谴是非以与世俗处】 庄子的是非观。庄子认为，世俗所谓是非是含有偏见成份的，"儒、墨之是非，以是其所非而非其所是"（《庄子·齐物论》）。认为人对事物的是非判断具有相对性，指出："物无非彼，物无非是。自彼则不见，自知则知之。故曰彼出于是，是亦因彼。……因是因非，因非因是。是以圣人不由而照之于天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。"只有超越事物的是非判断，返本归源，才能达到至真境界。"独与天地精神往来，而不傲倪于万物；不谴是非，以与世俗处。……上与造物者游，而下与外死生无终始者为友"（《庄子·天下》）。反映了庄子肯定精神自由但又陷入相对主义和主观唯心主义的思想倾向。

【木华黎】（1170—1223） 蒙古族军事家，成吉思汗时代的著名将领，与博尔术、博尔忽、赤老温称为"四杰"。属札剌亦儿氏族，祖居斡难河之东。少年时追随铁木真，身经百战，英勇过人，多智谋。1206年铁木真即位蒙古大汗为成吉思汗时，封其为万户，说"各部平定，汝等之力居多。我与汝犹车之有辕，身之有臂也"（《元史》卷一百一十九）。1211年奉命征金，陷云中，下九原，于野狐岭大败金军。1214年征辽东，平东京（今辽阳），遂进攻大明城，后围锦州，获全胜。1217年，被诏封为太师国王。成吉思汗下诏曰："太行之北，朕自经略，太行以南，卿自勉之。"并赐九游大旗，说："木华黎建此旗以出号令，如朕之亲临"。木华黎遂南下，以图中原，重创金军，为最后灭金打下了基础。病危时，曰："我为国家助成大业，披甲执锐四十余年，东征西讨，攻取辽西辽东，往定山东河北，无复遗恨，唯恨汴京未下，汝应勉旃"。数日后病逝，时年五十四岁。木华黎善于用兵，多智谋，以忠诚佑护天子，相信天力论，但又不为巫术所惑，《元史》载木华黎征金时，"八月，有星昼见，隐士乔静真曰：'今观天象，未可征进。'木华黎曰：'主上命我平定中原，今河北虽平，而河南、秦、巩未下，若因天象而不进兵，天下何时而定耶？且违君命，得为忠乎！'"（《元史》卷一百一十九）多有素朴唯物主义和辩证法思想，著有《木华黎》兵法，今已佚失。

【互有】 郭象用语。郭象认为，从自是而相非的观点看，一切成对的事物既是相对而生，又是互有是非，即各以己为之是，而以他为之非，这样，彼此之间就必然相互各有其所是所非。《秋水》注："天地阴阳，对生也；是非治乱，互有也。"见"对生"条。

【互辩律】 瞿秋白用语。"辩证法"的另一译名。瞿秋白在《实验主义与革命哲学》中写道："互辩律的唯物论的根本观念，是承认我们对于外物的概念确与外物相符合"（《新青年》季刊1924年第三期）。

【瓦斯一大块】 即星云团。"瓦斯"系英文gas音译，泛指气体。"一大块"即英文mass of gas。近代康有为在《诸天讲》卷二中，介绍康德-拉卜拉斯星云说："各天体创成以前是朦胧之瓦斯体，浮游于宇宙之间，其分子互相引集，是谓星云，实则瓦斯之一大块也"。参见"星云"条。

【王士元】 唐处士。襄阳（今湖北襄阳、宜城一带）人。十八岁遍游名山，于恒岳咨求通玄丈人，过苏门问

道于隐者王知远。又曾在太行采药，在太白修习隐诀。天宝元年(742)，诏号《亢桑子》为《洞灵真经》，然其书求之不得。王元乃取《庄子》、《列子》等书中的资料，编成《亢桑子》九篇，题周庚桑楚撰，献上。其序云："《庄子》谓之庚桑楚，《史记》作《亢桑子》，《列子》作亢仓子，其实一也。"柳宗元曾批评此书以空言惑世，而晁公武则曰"乃补亡之作"(见《伪书通考》)。

【王门四句诀】 见"四句教"条。

【王门四句教】 见"四名教"条。

【王夫之】(1619—1692) 明清之际哲学家、思想家。字而农。湖南衡阳人。晚年隐居湘西蒸左衡阳金兰(今属曲兰乡)之石船山下，自号"船山老农"、"船山遗老"等，学者因称船山先生。崇祯十五年(1642)中湖广乡试第五名。次年，拒张献忠农民军礼聘。明亡之后，始终坚持抗清、反清立场。曾任南明永历朝廷行人司行人，因得罪权贵被迫返湘，隐居著述垂四十年。于学无所不窥，对天文、历数、舆地、佛道、文字训诂，均有研究，尤精于哲学、史学、文学。其著作后人编为《船山遗书》。主要哲学著作有《张子正蒙注》、《思问录》、《周易外传》、《周易内传》、《尚书引义》、《读四书大全说》、《读通鉴论》、《宋论》、《四书训义》、《老子衍》、《庄子通》、《黄书》、《噩梦》等。在哲学上，以继承张载的唯物主义学说为己任，系统地总结和发展了中国传统的朴素唯物论和辩证法。在本体论上，强调"太虚，一实者也"(《思问录·内篇》)。认为宇宙是由"气"组成的物质实体："阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也"(《张子正蒙注·太和篇》)。还用"诚"、"实有"等概念说明物质世界的客观实在性。以"太虚者，本动者也"(《周易外传》卷六)，说明物质变化日新的本性，否认有"废然之静"，认为"静者静动，非不动也"(《思问录·内篇》)；"动静互涵，以为万变之宗"(《周易外传》卷四)。发展了张载"一物两体"的思想，强调"一之体立，故两之用行"，"非有一，则无两也"(《张载正蒙注·太和篇》)，"合二以一者，既分一为二之所固有矣"(《周易外传》卷五)。认为世界上一切事物都处于对立同一之中，这种对立同一是事物运动的根本原因："阴阳一太极之实体，唯其富有充满于虚空，故变化日新……。阴阳之消长隐见不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此"(《张子正蒙注·太和篇》)。认为物质实体("气")的运动是有规律("理")的，理气二者不可分离："天下岂别有所谓'理'？气得其理之谓'理'也。气原是有理底，尽天地之间，无不是气，即无不是理也"(《读四书大全说》卷十)。强调"气"是"理"所依赖的物质性基础，气外无虚托孤立之理，反对程朱的"理先气后"和"道在器外"之说。提出理势统一的历史观，认为"势因乎时，理因乎势"(《读通鉴论》卷十二)，"时异而势异，势异而理亦异"(《宋论》卷十五)，从而论证了"世益降，物益备"的观点，反对历史退化论。在认识论上，强调知行有别，认为知行二者"各有其效，故相资以互用。……同者不相为用，资于异者，乃和同而起功，此定理也"(《礼记章句·中庸衍》)。反对王阳明的"知行合一"论，强调行是知的基础，"行可兼知，而知不可兼行"(《尚书引义·说命中二》)；反对程朱的"知先行后"说，强调"'所'不在内"，"'能'不在外"，"因'所'以发'能'"，"'能'必副其其'所'"(《尚书引义·召诰无逸》)；反对佛教"消所以入能"的观点。还从"人欲之各得，即天理之大同"(《读四书大全说》卷四)的"治民"之"道"观点出发，主张统治者要"严以治吏，宽以养民"(《读通鉴论》卷八)，反映了重民的思想。

【王氏家藏集】 又名《浚川集》。明王廷相著作集。有明刻本和清初刻本多种，卷数不一。据明嘉靖十五年刊本，该集包括《家藏集》四十一卷，《内台集》七卷，《慎言》十三卷，《丧礼备纂》两卷，《雅述》两卷，总计六十五卷。另外《明史·艺文志》著录该书为五十四卷，《续文献通考》著录为六十八卷。就其哲学思想来看，唯物主义气本论主要在《慎言》的《道体》《乾运》诸篇，《雅述》上下篇，《太极辩》、《横渠理气辩》、《答何柏斋造化论》等文中。唯物主义认识论主要见于《慎言》的《潜心》、《作圣》、《见闻》、《小宗》诸篇和《雅述》上篇，及《石龙书院学辩》等文中。人性论思想多见于《慎言》的《小宗》和《雅述》上篇，以及《横渠理气辩》、《答薛君采论性书》中。反对灾异迷信的思想主要在《五行配四时辨》、《地里天内凝结之物》、《答顾华玉杂论》、《与彭宪长论学书》诸篇中。

【王文公】 见"王安石"条。

【王文公文集】 见"临川集"条。

【王文成公全书】 又称《阳明全书》。明王守仁著，共三十八卷。一至三卷为《传习录》，附《朱子晚年定论》，由王守仁生前门人徐爱所辑。四卷至三十一卷为"文录"、"别录"、"外集"、"续编"，包括书札、序、记、说、奏疏、公文、杂著、诗赋等。王守仁死后门人钱德洪辑。三十二卷至三十八卷为"附录"，包括《年谱》、《世德纪》，为门人钱德洪、王畿辑。隆庆六年(1572)谢廷杰汇集为《王文成公全书》。其中，《传习录》和《大学问》是研究王守仁哲学思想的主要资料。《王文成公全书》被多次刊印，版本很多，流传甚广。

【王心斋】 见"王艮"条。

【王心斋先生遗集】 明王艮著。袁承业辑。先有《心斋语录》二卷，由门人张峰初刻于江浦。后经门人吴标校正，继刻于漳南。隆庆三年，艮子王襞及门人董燧、聂静编订《心斋年谱》二卷。后聂、董又在永丰将《语录》"三复雠校，正讹去谬，与《年谱》并刻"(《心斋先生学谱·著述考》)。万历三十五年，艮孙王之垣据聂、董旧本，增补校正，重刻成《心斋先生全集》六卷。万历四十

二年，艮玄孙王元鼎以王之垣本为蓝本，增辑重刻。崇祯三年，又将新发现的疏、传、策题等合编为二卷，并与万历日本合刻成八卷本。清嘉庆二十三年，王艮族人王镭坦刻成《淮南王氏三贤全书》，将王艮与王襞、王栋著作合刻。同时，泰州王沂中亦重刻《心斋遗集》六卷，摘附王襞语录若干。道光年间，王氏族人又刻成《王文贞公全集》五卷。宣统二年，袁承业根据嘉庆王镭坦本，重编校排，铅印成《王心斋先生遗集》五卷，附王襞、王栋遗集各二卷，东堧、东隅、东日、天真四先生残稿一卷，心斋先生弟子师承表一卷。五卷中含心斋语录、论说、尺牍、诗文二卷，年谱二卷，疏传一卷。其中《语录》、《明哲保身论》、《复初说》、《天理良知说》、《答问补遗》、《与南都诸友》、《鳅鳝赋》、《王道论》等反映了王艮的哲学思想和政治思想。

【王处一】(1142—1217) 金道士。全真道"北七真"之一。字玉阳，号全阳子。宁海(今山东牟平)人。师事王重阳，居崑嵛山(今山东牟平东南)烟霞洞修仙。为全真道嵛山派创立者。其思想主要是"收神养气为历行，尘事般般任短长"的出世哲学。在修道方法上又有与佛家杂揉的倾向。如说："洗涤身乘般若舟"(《云光集》)。金承安二年(1197)金章宗召见，问其何以能前知，他回答说，明镜可以照物是自身的"灵明"妙用。元至元六年(1269)赐"玉阳体玄广度真人"。著有《云光集》。

【王玄览】(626—697) 唐道士。名晖，法名玄览。广汉绵竹(今属四川)人。据王太霄《玄珠录·序》载，十五岁时，"数道人之死生，童儿之寿命，皆如言"。年三十余，曾与二三乡友往茅山学道，途中觉同人非仙才，遂归故里，叹长生之道无可共修，于是行坐起住，唯道是务。年四十九，益州(今四川成都)长史李孝逸召见他，很受敬重。后为道士，隶籍至真观，居成都。士人与道士多慕其学，常相与谈经问道，尊称他为"洪元先生"。益州谢法师、彭州杜尊师、汉州李錬师等及弟子们谘论"妙义"，询问经教，其所受言，各录为私记，经王太霄汇集，并题为《玄珠录》。在该书中，王玄览因袭《老子》"道可道非常道"之说，分"道"为"可道"与"常道"，认为"常道"生天地，"可道"生万物。万物有生有死，而天地可以不老，因此"可道"无常，而"常道"是实。他认为，道生万物即心生万物。"心生诸法生，心灭诸法灭"，"心之与境，常以心为主"。谓"法本由人起，法本由人灭，起灭自由人，法本无起灭"；"一心一念里，并悉含古今"；"十方所有物，并是一识知"。其思想源於道家而杂有佛教。在道教思想史上占有一定的地位。保存至今的著作是其谈经论教的语录《玄珠录》。还有《遁甲四合图》、《真人菩萨观门》、《混成奥藏图》、《九真任证颂道德诸行门》、《老经口诀》等。

【王戎】(234—305) 西晋名士，"竹林七贤"之一。《晋书》有传。字濬冲。琅邪临沂(今山东临沂)人。官至司徒、尚书令，因此又称"王司徒"。史称其性至孝，不拘礼制。遭母丧，仍饮酒食肉，或观棋奕，而至"哀毁骨立"。时人谓其"简约"，即知礼法之本而所行者简。善老庄之道。《晋书》本传说："戎性至俭，不能自奉养，财不出外。天下人谓为膏肓之疾"。其与妇人，"常以象牙筹昼夜算计家资"。从魏晋思想品鉴人物角度看，王戎善鉴识，其品评山涛、王衍、裴頠等辈，深得时誉。

【王先谦】(1842—1917) 近代学者，经学家。字益吾，号葵园，晚号葵园老人。湖南长沙人。同治进士。翰林院庶吉士，散馆编修，后晋国子监祭酒，兼职国史馆协修、纂修、总纂，功臣馆纂修，实录馆协修、总校，穆宗毅皇帝圣训纂修，文渊阁校理，督江苏学政，主南菁书院、湖南岳麓书院、城南书院。初学为古文词，师曾国藩，博览群籍，颇识制度名物，治经循乾嘉遗轨，重考证，曾罗致文人从事古籍和历史文献的编校刊印工作。辑刊《皇清经解续编》，编《续古文辞类纂》，撰《荀子集解》、《庄子集解》。著作还有《尚书孔传参正》、《汉书补注》、《续汉书补正》、《后汉书集解》、《新旧唐书合注》、《水经注合笺》、《五洲地理图书志略》、《日本源流考》、《十朝东华录》、《虚受堂诗文集》等，另有《外国通鉴》。

【王廷相】(1474—1544) 明中叶政治家、唯物主义哲学家。字子衡，号浚川。仪封(今河南兰考)人。弘治进士。曾任都察院左都御史、南京兵部尚书等。曾巡盐山东，巡按陕西，视学北畿。因与贪贿横行的宦官进行斗争，被诬入狱，也曾镇压四川少数民族暴动。好著述，工诗能文，与李梦阳、何景明等并称"前七子"。重视社会现实，提倡"经世之学"，对自然科学有所研究，尤精于天文学、音律学和农政学。在哲学上，上承张载，下启王夫之，为有明一代最重要的唯物主义哲学家。自然观方面，以元气为"造化之实体"，认为"气有聚散无灭息"；断言"理根于气"，"理生于气"，"理载于气"，"万理皆出于气"；反对佛道主"空"倡"无"的世界观，斥理学家"理本气末"的观点为"谈虚驾空之论"(《慎言》、《横渠理气辩》)。认识论方面，重"接习""践履"，主"思与见闻之会"，强调"知行兼举"，否认先验的"德性之知"和"致良知"的说法，指斥道学家"虚静以养心"、"泛讲以求知"的认识方法为"禅定"、"支离"之论(《雅述》、《石龙书院学辩》)。人性论方面，持"人之性成于习"的唯物主义见解，但又有"道心与生而固有"、"人心与生而恒存"(《慎言》)的抽象人性论观点。发展观方面，以阴阳矛盾运动解释万物变化的契机，肯定"阴阳者，造化之橐钥也"(《慎言·道体》)。认为人类社会也是不断发展变化的，主张"因时制宜"、"随时变易"，但又认为"变有要乎?曰渐"(《慎言·御民》)。著作编为《王氏家藏集》、《内台集》。其中《慎言》、《雅述》、《横渠理气辩》、《石龙书院学辩》等，为其哲学代表作。

【王廷相哲学选集】 明王廷相哲学著作选本。今人

侯外庐等依据明嘉靖十五年刊本《王氏家藏集》选辑、整理、标点而成。1959年初版，1965年增订重版，以重版本为完备。收《雅述》、《慎言》之全部，《家藏集》的主要哲学论文30篇，《内台集》的主要哲学论文5篇。书后附王廷相的传记材料2篇及他人的书信1封。书前冠以侯外庐评介王氏哲学思想的长篇序言。

【王充】(27—约100)　东汉唯物主义哲学家，杰出的无神论者。字仲任，会稽上虞(今浙江省上虞县)人。祖父辈都是"任气"之人，以"贾贩为事"。从小性格内向，不好嬉戏。六岁上学，少有大志，父母疼爱，乡里称孝。好博览而不守章句，博通众流百家之言。不随便写文章，一旦成文大家称奇。每当他提出一种新见解时，许多人都认为是谬论，但听完论述后大家又觉得确有道理。青年时到京师入太学，师事扶风班彪。任过吏属小官，最高为"治中"(《论衡·自纪篇》)。因与文吏不合，辞官回乡，"屏居教授"，并从事著述。哲学宇宙观上王充主张天地本原论，认为天地是从来就有的，"天地不生，故不死。……唯无终始者，乃长生不死"(《道虚》)。气和元气都是天地派生的。天含气，天施气，人禀元气于天。其宇宙演化模式为：天地→气(元气、精气等)→万物(包括人)。认为气和元气是天地派生万物和人的中介物，气是总称，元气是特称。元气是比较精微的一种气，"元气，天地之精微也"(《四讳》)。结合当时天文学研究成果，他认为天地是固体，不是气体，"天，体，非气也。……天有形体，所据不虚"(《谈天》)。天是形体，与地一样，天地都是物质性的。以唯物主义宇宙观来"疾虚妄"，批判当时盛行的"天人感应"说和谶纬迷信，分析批判了"雷为天怒"、祭祀、忌讳、卜筮、鬼神等世俗迷信。在形神问题上，他继承了桓谭的烛火之喻，认为"精神依倚形体"，"天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？"(《论死》)反对人死成鬼的说法。在认识论上，继承了前人的唯物论传统，认为感觉是认识的基础，"如无闻见，则无所状"(《实知》)，反对先验论，认为圣人是可以学成的。强调思维在认识过程中的作用，"不徒耳目，必开心意"(《薄葬》)。特别可贵的是提出了"知为力"的思想，认为知识是一种比体力更光荣、更强大的力，有更高的价值。王充提出的"知为力"比现在风靡世界的培根提出的"知识就是力量"说早一千多年。但有不可知论的倾向，认为有些事在当时条件下"问之学之不能晓也"。在历史观上，肯定了发展的观点，认为汉朝比周朝进步，认为历史发展是由客观必然的"时数"决定的，不是由个别圣贤决定的，否定了英雄史观。其"让生于有余，争起于不足"、人"为善恶之行，不在人质性，在于岁之饥穰"、人民造反是"由谷食乏绝，不能忍饥寒"(《治期篇》)等之说，包含历史唯物主义的思想因素。但有命定论思想倾向，认为身体强壮的"性"和强弱寿夭的"命"是一致的，"命则性也"；善恶操行的"性"跟吉凶祸福的"命"是不一致的，"性与命异"(《命义篇》)。认为人的性命都是禀气而得的，"用气为性，性成命定"(《无形篇》)。人有命，国也有命，国命系于星气，国命胜人命。人命又可以从骨骼形体上表现出来，肯定了先秦的骨相说。著述有《论衡》、《讥俗》、《政务》、《养性》四书。今仅存《论衡》一书。王充的思想有广泛影响。在封建社会思想稳定的时期，王充思想就受到贬抑排斥，在思想动荡的时期，就受到重视、褒扬。总之，"攻之者众，好之者终不绝"(《四库全书总目》卷一二〇)

【王守仁】(1472—1529)　明哲学家。字伯安。浙江余姚人。曾筑室余姚阳明洞，世称阳明先生。弘治进士，授刑部主事，改兵部主事。正德元年(1506)因忤宦官刘瑾，被谪为贵州龙场驿丞。刘瑾被诛后重被起用。正德十一年(1516)巡抚南赣汀漳等处，镇压闽、粤、赣交界处农民起义。正德十四年(1519)平定江西宁王朱宸濠叛乱，升南京兵部尚书，封新建伯。嘉靖六年(1527)奉命赴广西，平定思田土官之乱。卒谥文成。早年接受程朱之学。为实践朱熹的"格物"说，曾在亭前"格竹"，"思劳致疾"，乃怀疑朱说。转求于"佛老之学"，旋又"悟仙释二氏之非"，致力于"身心之学"。到龙场后，以为"圣人之道吾性自足，向之求理于事物者误也"(《年谱》一)。遂力反"是朱(熹)非陆(九渊)"之风，大力提倡发扬"象山之学"，使主观唯心主义的"心学"更加完备。他发挥陆九渊的"心即理"说，主张"心外无理"。认为"理也者，心之条理也"(《书诸阳卷》)，断言"物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣"(《传习录》中《答顾东桥书》)。神化自心，认为"心者，天地万物之主也"，"言心，则天地万物皆举之矣"(《答季明德》)。断言"心外无物，心外无事"，用主观完全吞并了客观。宣扬"天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物"(《传习录》下)的唯我论。创"致良知"说。认为"见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知"(《传习录》上)。良知人人同具，先天固有，"不假外求"，"不因见闻而有"。要求人们"去人欲"，"破心中贼"，存其良知。力反朱熹的"格物致知"说，以致良知解格物致知。认为"所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。""致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也"(《传习录》中《答顾东桥书》)。又反对朱熹"知先行后"说，主张"知行合一并进"。既反对人们"懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察"，又反对人们"茫茫荡荡，悬空去思索，全不肯着实躬行"(《传习录》上)。强调知行相互联系，不可分离。但认为"只说一个知已自有行在，只说一个行已自有知在"(同上)，进而宣称知行是"两个字说一个工夫"(《答友人问》)，知即行，行即知。又认为"一念发动便即是行"，得出知行并进的结论。轻视记诵、训诂、辞章之学和书本知识，宣称"良知

之外更无知，致知之外更无学。外良知以求知者，邪妄之知矣；外致知以为学者，异端之学矣”（《与马子莘》）。认为“道，天下之公道也。学，天下之公学也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也，天下之公也”（《传习录》中《答罗整庵少宰书》）。王守仁是中国古代主观唯心论的集大成者。但他强调发挥人的主观能动性，具有积极意义。其反传统、反权威的精神，客观上也有利于人们的思想解放。明中期，王学“风行天下”，与程朱学派相抗衡，影响甚大，并流行于日本。明末清初，王学衰微，到近代又一度复兴。著作由门人辑为《王文成公全书》，流传甚广。

【王安石】（1021—1086） 北宋政治家、思想家、文学家。字介甫，号半山。封荆国公，世称荆公。谥文。抚州临川（今属江西）人。庆历进士。倡“新学”，与子雱共训《诗》、《书》、《周官》（称《三经新义》），为实行新法提供理论依据。仁宗时上《言事书》，要求改革政治，未纳。神宗时被召为翰林学士、参知政事，后任宰相。积极推行均输、农田水利、免役、市易、方田均税、保甲、将兵等新法，抑制大官僚地主的土地兼并和豪商的特权，以求缓和阶级矛盾，促进生产，富国强兵。因以司马光为首的守旧派反对，新政在屡遭阻难后终被废除。“新学”亦随之式微。哲学上以“元气”为世界本原，提出“生物者气也”的命题，认为由“元气”生成“五行”，五行运动变化而产生万物。认为变化的原因即在于万物“皆各有耦”，“耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷”（《洪范传》）。朴素地认识到了矛盾在事物变化发展中的重要作用及其复杂性。提出对立面相互依存和相生相继的发展观，强调“新故相除”和“权时之变”，反对因循守旧。但又认为倘若忘掉事物的“有所对”，便可达到“无对于天地之间”（《老子注》）的无矛盾境界。认识论上强调视、听、思、为的作用，指出：“天下之事，固有可思可为者，则岂可以不通其故哉？”（《致一论》）但也承认有“不听而聪，不视而明，不思而得”（《礼乐论》）的先验知识。诗文颇负盛名，为唐宋八大家之一。著作有《临川集》、《临川集拾遗》、《王文公文集》、《周官新义》（残卷）。又《老子注》若干条，散见于彭耜《道德真经集注》、李霖《道德真经取善集》、刘惟永《道德真经集义》等书中。另有中华书局《临川先生文集》新印本、《王安石老子注辑本》和上海人民出版社1974年编印的《王文公文集》。

【王安石老子注辑本】 北宋王安石原著，由今人容肇祖辑。王安石《老子注》原本已佚，若干条目散见于李霖《道德真经取善集》、彭耜《道德真经集注》和刘惟永《道德真经集义》等书中，今人容肇祖据以辑出，1979年由中华书局出版。本书对《老子》的“道”提出唯物主义的解释，认为“一阴一阳谓之道”（第五十一章）；“道有体有用”（第四章），“体”即“无”，即不动之“元气”，“用”即“有”，即“运行于天地之间”的“冲气”（第一章）；“道”本身无体无方，但“以冲和之气鼓动天地之间，而生养万物”（第五章）。书中还提出“非有则无以见无，而无无则无以出有”（第二章）的辩证命题，并认为难易、长短、高下、音声、前后等“皆不免有所对”，承认矛盾对立的普遍性。但又认为若能忘却事物的“有所对”，便可在精神上达到“无对于天地之间”的境界。本书是研究王安石哲学思想的重要材料。

【王阳明】 见“王守仁”条。

【王导】（276—339） 东晋名士。字茂弘。琅邪临沂（今山东临沂）人。东晋开国三朝元老，出将入相，世称“王丞相”。王导曾倡“三理”。据《世说新语·文学篇》载：“王丞相过江左，止道声无哀乐、养生、言尽意三理而已，然宛转关生，无所不入。”其与朋友交，善清谈。玉柄麈尾，共相往反：“王丞相自起解帐带麈尾，语殷（浩）曰：‘身今日当与君共谈析理。’既共清言，遂达三更。丞相与殷共相往反，其余诸贤略无所关。既彼我相尽，丞相乃叹曰：‘向来语，乃竟未知理源所归，至于辞喻不相负，正始之音，正当尔耳’。”按照当时清谈的惯例，以上所载析理的方式，王导乃“主谈”，殷浩为“宾谈”，其余诸人为“陪谈”。其“辞喻不相负”句，表现了“正始之音”的要旨。《晋书》有《王导传》。其原有集著十一卷，已佚，尚有政事数篇保存。

【王艮】（1483—1541） 明哲学家。原名王银。字汝止，号心斋。泰州安丰场（今江苏东台）人。泰州学派创始人。出身盐户，本人为灶丁。十九岁后商游四方。二十五岁往山东瞻拜孔庙，遂“有任道之志”（《年谱》）。返乡后勤奋自学，逢人质义。三十七岁开始传道。次年闻王守仁之学，即赴江西求教。后见守仁之学“简易直截”，为己所不及，便拜称弟子，改名王艮。四十岁后讲学于广德复初书院、泰州安定书院、绍兴阳明书院和南京鸡鸣寺等地。弟子多至数百人。因“时时不满其师说”（《明儒学案》卷三十二），且“往往驾师说之上”（《明史》卷二八三），遂形成独立的思想体系。注重平民教育，“发挥百姓日用之学”（《年谱》）。肯定“圣人之道，无异于百姓日用”（《语录》）。主张以“安身”、“保身”和“养身”为道德修养的出发点，以满足人的基本生活需要和生命价值。后有“淮南格物说”之称。追求“人人君子，比屋可封”（《勉仁方》）的社会理想，主张行仁政，希望建立起“我之不欲人之加诸我”，“吾亦欲无加诸人”（《语录》）的和谐关系。经济上主张“务本而节用”（《王道论》），去天下虚糜无益之费。著作有《王心斋先生遗集》六卷。

【王应麟】（1223—1296） 南宋学者。字伯厚，号深宁居士。庆元府鄞县（今属浙江）人。淳祐元年进士。官至礼部尚书兼给事中。为学“不名一师”，“兼取诸家”（《宋元学案·深宁学案》），尤长于考证，对经史百家、天文

地理、制度掌故均有研究。哲学上受朱熹、陆九渊、吕祖谦影响，提出"以仁存心，以心合天"(《深宁文集·医学记》)的天人合一命题，具有心学特点。认为"万古一道，万化一心。仁，人心也，人者天地之心也"(《深宁文集·慈湖书院记》)。把天地万物变化归于一心，而心即仁，谓："人而不仁，则天地之心不立矣。为天地立心，仁也"(《困学纪闻·礼》)。强调仁既是"天理之自然"，又是"人心"，认为以仁为心，即可"天在我矣"。重视善恶之辨，指出："夫道一而已，为善而杂于利者，非善也"(《困学纪闻·孟子》)。提倡"求放心"、"治心"等修养方法。平生著述宏富，价值甚高。著有《困学纪闻》、《玉海》、《深宁集》、《玉堂类稿》、《诗考》、《汉艺文志考证》等。

【王若水】(1926　　)　现代哲学家。笔名王濑。1926年10月生。湖南省人。1946年到1948年在北京大学哲学系学习，未毕业即奔赴解放区。北京解放后曾在中共北京市委工作。1950年底调《人民日报》社任理论编辑。50年代参加过批判胡适和梁漱溟。1960年到1962年参加"思维与存在同一性"问题的讨论。1963年7月发表《桌子的哲学》一文。该文以对话的形式认为，自然界的东西在先，而其观念在后；但在人的实践领域，如桌子的存在，则是先有桌子的观念，而后做成桌子。指出"整个认识过程是由存在到思想，再由思想到存在。辩证唯物论并不否认有由思想到存在、由精神到物质的局部现象，不过它指出这个思想或精神归根结底还是来自客观的"。1978年以后相继发表过一些有关思想解放、实践标准的文章，后来致力于关于人的哲学的研究，发表《谈谈异化问题》、《为人道主义辩护》等文章，曾引起热烈争论。主要著作有《马克思主义认识论是实践论》(1964)、《在哲学战线上》(1980)等。

【王明】(1911　1991)　现代学者，中国道教史专家。字则诚。1911年10月生于浙江省乐清县。1932年入北京大学中文系学习，对中国学术史和思想史产生兴趣。1937年毕业后进昆明西南联大研究院、北京大学文科研究所深造，1941年获硕士学位。曾任国立中央研究院历史语言研究所助理研究员。1947年在该所《集刊》发表第一篇学术论文《论〈太平经钞〉甲部之伪》。1949年以后，任中国科学院考古研究所副研究员，中国社会科学院哲学研究所副研究员、研究员。主攻中国哲学思想史和道教史。在学术上主张考据、博采，不死守门户之见。近年来主要研究了道家《老子》、《庄子》、《无能子》的哲学思想，以及道教葛洪、陶弘景等历史人物，并对原始道教经典《太平经》的思想做了进一步的探讨。先后发表《老聃评传》(1980)、《论陶弘景》(1981)、《无能子校注》(1981)等论文和专著。1979年9月，应欧洲汉学家协会邀请，赴苏黎世参加第三届国际道教研究会议，提交的论文为《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》。其它论著还有《太平经合校》(1960)、《抱朴子内篇校释》(1980)、《中国大同思想资料》(合著，1959年)、《周易参同契考证》(1947)、《老子河上公章句考》(1948)等多种。

【王国维】(1877　1927)　中国近代资产阶级学者。字伯隅，自号静安，又号观堂。浙江海宁人。幼年好学，1893、1897年两次赴杭州应乡试，但都未考中。1898年去上海充当《时务报》的书记校对。同时利用业余时间去罗振玉所办的东文学社学习外文及理化等科学，深得罗振玉的赏识。1901年春应罗振玉之招去武昌，在罗主持的农务学堂任译授。不久又去日本东京物理学校读书，1902年夏因病回国，为罗振玉编译《农学报》及《教育世界》杂志。1906年随罗振玉到北京，次年在罗的举荐下被派任清学部总务司行走，以后又任学部图书馆编译、名词馆协修等，此间他对西方哲学发生极大兴趣，倾心研读尼采、康德的著作，对于叔本华的书尤为爱好。1911年辛亥革命爆发后随罗振玉居日本京都，以研究整理罗振玉"大云书库"所藏经史古器物为事，写了许多有关考古学方面的著述。1916年回到上海编辑《学术丛编》杂志，1918年又兼任所谓"仓圣明智大学"教授。这一时期是他学术上最盛时期，著述甚多，主要是甲骨文与古史考证。1923年5月入京，召为故宫"南书房行走"，给逊帝溥仪当先生。1924年11月溥仪被逐出宫，他为表示效忠于清王朝，几欲自杀未遂。1925年应清华学校之聘充任教授，除讲授经史小学等科外，还从事古代西北地理及蒙古史料的研究整理工作。1927年广东革命政府的北伐军胜利进军，革命形势空前高涨，他感到清室复辟的幻想已经破灭，遂于6月2日到颐和园投昆明湖自杀。在哲学上他推崇康德、叔本华和尼采。受康德先验论的影响，强调先天经验直观，认为时空、因果律、充足理由律等都是"先天中预定之者也"(《释理》)。又受叔本华唯意志论的影响，认为"理者，不过理性、理由二义"(同上)，都是主观上的产物。认为人性的本质只是欲望，而欲望与生活、与痛苦是一个东西，因而强调人是利己的，生活是痛苦的。主要哲学著作有《论性》、《释理》、《红楼梦评论》、《叔本华之哲学及其教育学说》、《原命》等。译著有海甫定的《心理学概论》。

【王岱舆】(约1570—1660)　明末清初伊斯兰教学者。名涯，以字行，别署"真回老人"。江苏金陵(南京)人。其先人原为西域人，明洪武年间(1368　1402)"朝贡"于金陵，因"订天文之精微，改历法之谬误，高测九天，深彻九渊，超越前古，无爽毫末"被明太祖"授职钦天，赐居此地。""遂以金陵为籍"。幼承家学，对伊斯兰教颇有素养。年二十始学汉文，成年攻读"性理史鉴之书，旁及百家诸子"。认为伊斯兰教理论最深，专攻伊斯兰教教义。毕生以汉文介绍伊斯兰教，常用伊斯兰教教理与人辩论。晚年讲经于京师(今北京)正阳门一带。死

后葬于北京三里河清真寺墓地。主要译著有《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》等。

【王肃】(195—256) 三国魏经学家。字子雍。东海郯(今山东郯城县西南)人。官至中领军加散骑常侍。肃好贾逵、马融之学,而不好郑玄之学。曾打通今古文界限综合各家经义,遍注《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左传》,又撰定其父朗所作《易传》。以上各书在晋代皆获列于学官。又集《圣证论》以讥议郑玄。复伪造《孔子家语》以为《圣证论》根据。今所存唯《孔子家语》,其余诸书均佚。清马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。

【王栋】(1503—1581) 明学者。字隆吉,号一菴,泰州姜堰镇(今属江苏)人。王艮堂弟。嘉靖三十七年由岁贡生授江西南城训导。转山东泰安,陞南丰教谕。师事王艮,"及门最久,闻著益大"(《一菴遗集·年谱》)。所至之处,皆以讲学为主。黄宗羲说他为学"大端有二":"一则禀师门格物之旨而洗发之"。认为"平居未与物接,只自安正其身,便是格其物之本,便即是未应时之良知。至于事至物来,推吾身之矩而顺事恕施,便是格其物之末,格其物之末,便即是既应时之良知"。"一则不以意为心之所发"。认为"自身之主宰而言谓之心,自心之主宰而言谓之意。心则虚灵而善应,意有定向而中涵。自心虚灵之中,确然有主者,名之曰'意'耳"!(《明儒学案》卷三十二)将王艮的"格物"说与王阳明的"良知"说"合而一之"(《年谱》),提出了独具特色的"主意"说;试图用"慎独工夫"来防止王门后学的"乱发"之弊和"狂"者行为(见《会语续集》);在泰州学派中属温和派。人称见地"超卓"的"心斋门人"(《东越证学录》卷三)。刘宗周的思想与其有部分相似之处。著作有《一菴遗集》二卷。

【王柏】(1197—1274) 南宋学者。字会之,号长啸,又改号鲁斋。婺州金华(今属浙江)人。师事何基,一生不事科举,尽力于性命之学。对天文、历算、地理、音韵等亦有研究。主张儒者应"以理财为本"(《宋元学案·北山四先生学案·鲁斋语要》),重视社会现实问题。哲学上遵循朱熹理气"不离不杂"之说,认为"原其继善成性之初,理与气未尚相离也,推其极本穷源之义,理与气不可相杂也"(同上)。提出"气有变而理不易"的命题,以性为气之体,气为性之寄,"使理常为主而气常听命焉"(同上)。在解释儒家经典方面,不完全遵信朱熹之说,如认为《大学》"格物致知"之传并未亡,故"无待于补";《太极图说》中的"无极而太极"一句应当根据图上说,不应以无极为无形,太极为有理。"其于诗书,莫不有所更定"(同上书案语)。表现了不盲从的怀疑精神。著作有《鲁斋要说》等。

【王荆公】 见"王安石"条。

【王临川】 见"王安石"条。

【王星拱】(1887—1949) 现代学者,中国马赫主义哲学的代表之一。字抚五。安徽怀宁人。早年在安徽高等学堂学习。后赴英国伦敦大学皇家学院留学,获化学硕士学位。辛亥革命五年后回国,应邀去北京大学任化学系教授,并兼该系主任。1923年在"科学与玄学"论战中他是"科学派"的代表人物之一,提倡科学可以解决人生观问题。1927年任南京高等师范学堂教务长。从三十年代初直到1945年6月任武汉大学副校长兼理学院院长等职。1945年12月至1948年6月任中山大学校长。1949年于上海病逝。他在新文化运动中作为一个受过现代科学训练的正直学者,一直积极从事科学与民主运动,运用科学知识解释与评述自然界的进化,批评鬼神迷信活动。在哲学上早年曾宣传过自然科学唯物主义,在阐述科学方法论方面有不少有价值的观点。后期则信奉和推崇马赫主义,1930年出版的《科学概论》一书是他阐述马赫主义哲学思想的代表作。他把物质的"形式"和"实质"即质料截然分开,认为形式是永恒的,"实质"是变换的,世界上没有本质的观象。主张物质是我们的感触"用逻辑方法构造起来,并不是客观的实在"(《科学概论》)。主要著作有《科学方法论》、《科学与人生观》、《科学概论》等。

【王衍】(256—311) 西晋玄学家。字夷甫。琅邪临沂(今山东临沂北)人。晋惠帝时官至尚书令、司徒、司空,迁太尉。好老庄之言,承何晏、王弼的清谈玄风,崇尚贵无之说,"口不论世事,唯雅咏玄虚而已。"屡难裴頠"崇有"之论。但在玄学理论上并无创见,"妙善玄言,唯谈老庄为事。每捉玉柄麈尾,与手同色。义理有所不安,随即改更,世号'口中雌黄'"(《晋书·王衍传》)。后被石勒活埋,死时言道:"呜呼!吾曹虽不如古人,向若不祖尚浮虚,戮力以匡天下,犹可不至今日"(同上)。

【王重阳】(1112—1170) 金代著名道士。全真道的创立者。原名中孚,字允卿。金天眷初,应武举,易名世雄,字德威。后入道,改名王喆,字重阳子,以害风(意疯子)自呼。陕西咸阳人。金世宗大定三年(1163)结庐终南山刘蒋村,倡道关中。大定七年,过北邙山,直抵宁海(今山东牟平),收"七真",立三教会,正始创教。死后归葬刘蒋村故庵,元太宗加封为重阳万寿宫。元世祖至元六年(1269)封为重阳全真开化真君。其教以"三教圆融"、"识心见性"、"独全其真"为宗旨。认为"三教者如鼎三足,身同归一,无二无三。三教者不离真道也"(《重阳真人金关玉锁诀》)。主张"真道"即是"性命","性命本宗,元无得失,巍不可测,妙不可言,乃为之道"(《重阳真人授丹阳二十四诀》)。"性者是元神,命者是元气"(同上)。认为"三教圣主之意"就是教人"忘情去欲"、"心虚气住",通过"性命双修"以达到"全精、全气、全神","精、气、神"三者统一的"神仙"境界。著作有《重阳全真集》、《重阳教集》、《分梨十化集》等。

【王宪钧】(1910—) 当代逻辑学家,山东福山

人。1933年至1938年在清华大学、奥地利维也纳大学、德国旺斯特大学从事研究工作。1938年至1945年任西南联合大学讲师、教授。建国后任清华大学教授、北京大学哲学系教授、博士生导师。现任中国逻辑学会名誉理事长。长期从事数理逻辑教学和研究工作。主要著述有《论蕴涵》、《批判逻辑实证主义的意义理论》、《数理逻辑与形式逻辑》、《数理逻辑史节录》、《数理逻辑引论》等。

【王浮】(290—306) 西晋惠帝时道士，天师道祭酒。因与沙门帛远争佛道邪正，乃以东汉后期流传的"老子入夷狄为浮屠"的传说为蓝本，推演而成《老子化胡经》。在历代佛道斗争中，此书成为道教徒贬毁佛教的根据，也是佛教徒竭力攻击的著作。

【王宽】(1848—1918) 近代著名回族学者。字浩然，又名哈志阿布什拉合曼。北京人。以"王五阿訇"为人熟知。出身经学世家。1905年9月携弟子马德宝赴麦加朝觐，游迹所及埃及、土耳其等地。在土耳其谒见其皇帝哈米德，收所赠经书千余卷，并偕土耳其经师哈夫足哈三和阿里雷塔回国。1907年与同仁在北京牛街礼拜寺创办回教师范学堂。1908年与马邻翼等创办"京师公立清真第一两等学堂"，并设分校四所，招收穆斯林弟子入学。提倡在"经学中兼习汉文和科学"。后在北京、上海、南京、开封、归绥(今呼和浩特)任阿訇。1912年在北京创办中国回教俱进会，任副会长。

【王通】(584—618) 隋思想家。字仲淹。门人私谥文中子。河东龙门(今山西河津)人。据《唐书·王通传》载，其幼好学，隋仁寿三年(603)西上长安见隋文帝，献《太平策》十二章，为公卿所阻，不得用。退归河汾之间，授徒著书为业。"续诗书，正礼乐，修元经，赞易道，九年而六经大就"。弟子甚多。隋炀帝曾召之，不应。唐初诸多元勋曾在其门下求学。其学最大特点是主张以儒为主的、儒释道三教归一，"读洪范谠议，三教于是乎可以一矣"(《中说·问易》)。认为天、地、人为"三才"，天统元气，地统元形，人统元识，三者成而三才备。相信"天神"、"地祇"，但取"敬而远之"的态度。其于易学则说："天地立而易行乎其中矣"(《中说·魏相》)。在知行观上强调"居近识远，处今知古"(《中说·礼乐》)，认为"天下未有不劳而成者也"(《中说·述史》)。其一生以"夫子"自任，欲以儒家精神兴王者之风。其著作现存者仅其门人所集《中说》(即《文中子》)十卷行世。

【王辅嗣】 即"王弼"。

【王崧】(1762—1837) 白族思想家、史学家。原名藩，字伯高，又字酉山，号乐山。云南大理州洱源县人。嘉庆进士。曾任山西省武乡县知县，山西省督抚聘请主讲"晋阳书院"，讲经论史。中年去官归里，受云贵总督阮元之聘总纂《云南通志》。后因阮元奉调离滇，他与继任者意见分歧，便推辞返洱源县。他宗经崇儒，宣传孔孟之道。主张人有高低贵贱之分、上中下之别，认为圣人者天之转矣也，亚于圣者其贤乎，其于"圣也，亦若圣之于天也；不介乎贤与肖之间者，其中人乎；中人而下则不肖"(《辩物篇》)。在哲学上坚持唯心主义的唯理观念，《原学》中说："且夫圣帝圣王，欲使天下之人，皆明五品之伦。""天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教……可知人伦明，而齐家治国平天下之道举，在于此。"主要著作有《云南通志》《说纬》(六卷)、《乐山制义》等。

【王船山】 见"王夫之"条。

【王符】 (约80—约167) 东汉中期哲学家、政治思想家。字节信，安定郡临泾县(今甘肃省镇原县西)人，从小好学，广泛涉猎诸子百家。他关心现实，对当时的政治、经济、文化、思想的重大问题，都作出分析、批判。在哲学宇宙观上，他最早系统地阐述了元气本原论思想。认为天、地、人物"莫不气之所为也"(《潜夫论·德化》)。而"气"与"道"相连，"道之为物也，至神以妙；其为功也，至强以大"(同上)。对于鬼神、骨相等问题，他强调以高尚的道德来对待。他反对"虚论"、"华饰"，主张"名理者必效于实"(《考绩》)。反对圣人生而知之说，认为"虽有至圣，不生而知；虽有至材，不生而能"(《赞学》)。他主"五德终始"的历史发展说，但强调"国以民为基"(《边议》)，主张德政教民。他身处边陲，对边民之苦有深切体会，对当时昏官弊政进行了猛烈抨击。他耿直正派，不受征引，终身不仕，自号"潜夫"。所著《潜夫论》概括反映了东汉中期的时代精神。范晔《后汉书》本传称从《潜夫论》"足以观见当时风政"。

【王清任】(1768—1831) 清代著名医学家。字勋臣。直隶玉田(今河北省玉田县)人。治学重视实际经验，敢于独立思考。提出"业医诊病，当先明脏腑"说，曾亲自到坟冢间观察小儿残尸，并到刑场检视罪犯尸体，发现历代所传脏腑图形多与实际不符。进而提出"脑髓说"，认为"灵机、记性不在心，在脑"(《医林改错·脑髓说》)，比较明确地把脑作为思维器官，纠正了流传数千年的"心主神明"的传统观念，在唯物主义意识论和无神论上具有重要科学价值。著作有《医林改错》上下卷。

【王雱】(1044—1076) 北宋学者。字元泽。抚州临川(今属江西)人。王安石之子。历任太子中允、崇政殿说书、天章阁待制、学士。助父变法，以为不诛异议者则法不行。在其父指导下撰《诗经新义》、《书经新义》，与其父之《周官新义》合称《三经新义》，为推行新法建立理论根据。注《道德经》，提出"道者天也，万物之所自生"(《道德真经集义》卷十三)的观点，对老子的"道"作了唯物主义的解释。

【王道】 ①儒家的政治主张。与"霸道"对称。指"以德服人"的"仁政"政治。参见"王霸"条。②明学者(1476—1532)。字纯甫，号顺渠。山东武城人。有《顺渠

先生文录》、《次阳明咏良知》等著述。初学于王阳明，后师事湛若水，故其思想不同于王阳明"致良知"说，而强调"盈天地间本一气而已矣"(《文录·天道说》)，认为性情皆一气之流行。但他又有"心统万物"的思想，以为"若论道之本体，大大无外，心大亦无外。天地之用，皆我之用，浑然一理何所分别。吾心体尽天下之理，亦只是全复吾心之所固有而已"(同上，《答宋守中》)。其思想驳而不纯。

【王弼】(226—249) 三国魏玄学家，魏晋玄学的开创者之一，贵无派的著名代表。字辅嗣，魏山阳(今河南焦作)人。魏正始年间为尚书郎。其叔祖是著名的"建安七子"之一王粲。家中藏书丰富，学者以为有家学渊源。他少年就以辩才著称，"幼而察慧，年十余，好老氏，通辩能言"(何劭《王弼传》)。时吏部郎裴徽曾问他曰："夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而《老子》申之无已者何？"答道："圣人体无，无又不可以训，故不说也；《老子》是有者也，故恒言其所不足"。(同上)。由是为世所重。在哲学上他主张"无"是天地万物的根本，谓："凡有皆始于无"。他从"体用不二"的思想出发，从本末、体用、动静、一多等关系来论证"以无为本"。认识论上提出"得意在忘象，得象在忘言"(《周易略例·明象》)，主张修本废言，了悟本体。主张"名教"出于"自然"。但政治上无为而治。王弼的思想以空谈和复古相结合为特点。何晏任吏部尚书时谈客盈坐，王弼参与清谈，自为客主，"皆一坐人所不及"。何晏对其很赏识，称赞道："仲尼称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际乎！"但他为人"浅而不识物情"，"事功亦雅非所长"(何劭《王弼传》)。何晏把他推荐给曹爽，他与其论道多时，无所他及，由此遭曹爽鄙视。正始十年何晏等人被司马氏所杀，王弼也以暴病亡。其哲学著作有《老子注》、《周易注》、《周易略例》、《论语释疑》。现《论语释疑》已佚，仅在皇侃《论语义疏》、邢昺《论语注疏》中保存一些片断。今人楼宇烈《王弼集校释》收有其现存的全部遗文。

【王源】(1648—1710) 清初学者。颜元弟子，颜李学派的重要传人。字昆绳，号或庵。大兴(今属北京市)人。康熙三十二年举人。少年时受业梁以樟之门，不慊道学而有志功业。喜谈兵，讲求地理、经济、历代兴亡教训等实学。又从魏禧学古文，著《兵论》，禧称之。曾撰写《明史稿》兵志部分。五十三岁时结识李塨，决心受业颜元，遂拜颜元为师，称颜元"开二千年不能开之口，下二千年不敢下之笔"(《居业堂文集》卷八)。指责宋儒"迂阔实不足以有为"，批评阳明"学入於禅"(同上)。著《平书》十卷，后李塨据以作《平书订》十四卷，对颜氏实学多所倡明。晚年漫游江淮，卒于淮安。还著有《读易通言》五卷，文章辑为《居业堂文集》二十卷，诗集十卷，道光间武进管绳莱刊行。

【王韬】(1828—1897) 近代早期改良主义思想家，中国历史上第一个报刊政论家。原名利宾，又名翰，二十五岁后改名韬，字仲弢，一号紫铨，别署天南遁(遁)叟，五十七岁后号弢园老民。江苏吴县人。秀才出身，后屡试不中。清道光二十九年(1849)离家赴上海，任职于英国教会办的墨海书馆。太平天国革命和第二次鸦片战争后屡向清政府献"御戎"、"平贼"等策，未被采纳。同治元年(1862)初回乡化名"黄畹"，上书太平军将领刘肇均。事为清政府获悉，下令缉拿，遂即返回上海又逃往香港，为英国传教士理雅各翻译《诗》、《书》、《春秋左传》三经，并游历英、法、俄、日等国。同治十三年(1874)在香港创办《循环日报》，先后发表了《变法》、《变法自强》、《重民》、《尚简》等政论文章，评论时政，宣传变法。认为"富强即治国之本"，"与古以通今者势也"(《变法上》)。主张变法必须"以欧洲诸大国为富强之纲领，制作之枢纽"(《变法》中)。并指出"治民之大者，在上下之交不至于隔阂"(《重民》)，要求实行"君民共治"以使"上下相通"(同上)。他是中国近代最早提出君主立宪制的人。但在光绪六年(1880)为郑观应《易言》作跋时又说："器则取诸西国，道则备身当躬"，"盖万世不变者，孔子之道也"。光绪十年(1884)回上海居住，创办弢园书局。晚年任上海格致书院掌院。著述颇多，有政治、经济、历史、地理、天文、历算、小说笔记等不下四十种。其中足以代表他的政治思想、哲学思想的是《弢园文录外编》，1959年中华书局校刊本，附有弢园著述总目。

【王静斋】(1880—1949) 回族学者。原名文清，天津人。八岁进清真寺受经学教育，通晓汉文、阿拉伯文、英文。年二十五开始先后在天津、河北、山东、北京、哈尔滨等地的十六个清真寺任阿訇教长。1922年偕学生马宏道经香港、新加坡、印度到埃及开罗爱资哈尔大学留学。1923年赴麦加朝觐，留马宏道于土耳其，自己返回爱资哈尔大学深造。1927年在天津创办《伊光》月报。1933年积极倡行"遵经革俗"。1937年在河南与时子周发起成立中国回民抗日救国协会。后因会内意见不合，脱离该会，专门从事译经工作。学识渊博，著作甚丰。主要著作有《中亚字典》、《回耶辨真》、《古兰经译解》、《中阿新字典》、《伟嘎业》。晚年组织中国回教典籍编译社，开拓《回教法学通论》，修润出版《老欧母论》，应邀译定《回教遗产继承法》，并主动编译《回教亲属篇》，惜未完稿。

【王畿】(1498—1583) 明哲学家。字汝中，号龙溪，浙江山阴(今绍兴)人。嘉靖二年(1523)试礼部进士不第，返乡受业于王守仁。嘉靖五年赴京会试，自以非仕之时，遂不廷试而归。嘉靖八年方赴廷试，闻王守仁卒，奔广信，服心丧三年。嘉靖十三年始廷对，授南京职方主事，稍迁至武选郎中。给事中戚贤荐畿，但辅臣夏言斥畿为伪学，结果戚贤罢官，畿辞职归乡，以讲学为业。

在民间讲学凡四十余年，足迹遍及东南，江浙、两湖、福建等地皆有讲舍。年过八十仍周游不倦。黄宗羲说他“亲炙阳明最久，习闻其过重之言”(《明儒学案》卷十一)，为王守仁最赏识的弟子之一。但又“时时不满其师说”(同上卷三十二)，认为王守仁“四句教”纯系“权法，未可执定”(《龙溪集》卷一，《天泉证道记》)。提出“四无之说”，认为心、意、知、物只是一事，若悟得心是无善无恶之心，则意、知、物俱是无善无恶。主张从先天心体上立根，而不注重“致良知”的工夫；强调自由自在的处世态度。其学说在当时具有积极意义，对明末李贽有一定影响。《四库提要》谓其渐失阳明本旨，且提出“三教合一”而“不止阳儒而阴释矣”，故“王学末流之恣肆，实自畿始”。著作有《王龙溪先生全集》二十卷。

【王蘋】 宋理学家。字信伯，福建福清人。师事程颐，又以同门后辈师事杨时。官至著作佐郎。曾因应对高宗获得称许，授秘书省，正字金师。即退应诏陈言曰：“尧舜禹汤文武之道相传若合符节，非传圣人之道，传其心也，非传圣人之心，传己之心也，己之心无异圣人之心。万善皆备，故欲传尧舜以来之道，扩充是心焉耳”(《宋元学案·震泽学案》)。其学实开心学之先河。晚年“朴实简默，颓然若与世相忘，未尝著书，垂老乃作《论语集解》，未成而卒”(同上)。据说曾撰有《易传》一部。今存著作有《信伯集》。

【王懋竑】(1668—1741) 清学者。字予中，号白田。江苏宝应人。自青年时代起，长期执教乡里。康熙末年始中进士，授安庆府学教授，雍正初授翰林院编修，上书房行走。后以老病辞归，杜门著书。生平于朱熹之学笃信谨守，精研深考。运用考据方法，取《朱子文集》、《朱子语类》及注疏纂辑之书，细心猜绎，排比钩稽，多有发明，为朱子辨诬谤，不遗余力。焦循曾谓：“他人讲程朱理学，皆浮游抄袭而已，惟懋竑一生用力朱子之书，考订精核，乃真考亭功臣”(《雕菰楼集》卷十二)。积二十余年精力，四易其稿，著成《朱子年谱》四卷，并《年谱》考略四卷，对朱熹之思想著述，考订严密，融会贯通，深为时人推重。另著有《读书记疑》、《白田草堂存稿》。

【王霸】 中国古代哲学一对概念，即“王道”与“霸道”。关于王道与霸道的讨论史称“王霸之辨”。孟子首倡尊王抑霸之说，《孟子·公孙丑上》：“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”商鞅则相反，推崇霸道而贬抑王道，曾以“霸道”和“强国之术”进说秦孝公。荀子则王霸并重，他认为：“君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸”(《荀子·天论》)。“义立而王，信立而霸”(《王霸》)。汉宣帝总结统治经验，认为“汉家自有制度，本以霸王道杂之”。二者遂成为统治者相互为用的统治方术。至宋代程朱理学又把二者对立起来。程颢认为：“王道如砥，本乎人情，出乎礼义，若履大路而行，无复回曲；霸者崎岖反侧于曲径之中，而卒不可与入尧舜之道”(《明道文集》卷二)。朱熹也认为，夏商周三代是行天理而有王道，汉唐是行利欲而有霸道，故三代“曰义曰王”，汉唐“曰利曰霸”。陈亮反对这种尊王贱霸的观点，而主张“王霸并重”，认为“谓之杂霸者，其道固本于王也”(《陈亮集·又甲辰秋书》)。王霸之辨一般反映儒法两家政治观点的对立，在后期封建社会则反映义理之学与事功之学的分歧。

【五十年来中国之哲学】 蔡元培著。约二万余字。1923年12月刊于申报馆编印的《最近之五十年》。认为“最近五十年，虽然渐渐输入欧洲的哲学，但还没有独创的哲学”，所以严格的说来“五十年来中国之哲学”一语实在不能成立。把五十年来中国之哲学分为西洋哲学的介绍与中国古代哲学的整理两方面。在介绍西洋哲学方面，文中概括的说明了严复、李煜瀛、王国维、李石岑、胡适等人对传播西洋哲学的贡献。在整理国故方面，指出不是受西洋哲学影响，就是受印度哲学影响，这方面的主要代表者是杨文会、康有为、谭嗣同、宋恕、夏曾佑、章炳麟等人。还认为凡一时期的哲学常是前一时期的反动，或是前一时期的复活，或是前几个时期的综合，所以哲学史是哲学研究的重要工具。收入《蔡元培选集》。

【五支作法】 因明名词。亦称“五分作法”。即由宗、因、喻、合、结五支(部分)组成的推理论式。是正理学和古因明的核心。初见于佛教《大庄严论经》和贵霜王朝医典《阇罗迦本集》。五支作法的一般用例如下：

宗　声是无常(语声是非永恒的)

因　所作性故(因为是造作出的)

同喻　犹如瓶等，于瓶见是所作及是无常(譬如瓶等，在瓶中看到造作出的及非永恒的两种属性)

合　声亦所作

异喻　犹如空等，于空见是常住及非所作(譬如虚空等，在虚空中看到永恒及非造作出的两种属性)

合　声非如是，声是所作

结　故声是无常(所以语声是非永恒的)

上述五支作法由两个对象在一些方面属性相同，得出它们在其他方面属性也相同的结论，属于类比法，其结论是或然的。四世纪前后，伐蹉衍那(Vatsyayana)作《正理经注》，对五支作法有重要发展，即在同喻和异喻中各加一个全称命题，使喻支近似于三段论法的大前提。经过伐蹉衍那改造的五支作法，开始从类比法上升为演绎推理，其结论具有一定程度的逻辑必然性。《正理经注》中的五支作法原例如下：

宗　声是无常

因	所作性故
同喻	诸所作者，皆是无常；如瓶等
合	声亦如是，声是所作
异喻	诸非所作，皆是常住；如神我等
合	声非如是，声非非所作
结	故声是无常

伐蹉衍那的五支作法只有三个名词（例证除外），如果把合、结除去，宗、因、喻三支约与三段论法的结论、小前提、大前提相当；如果把宗、因除去，喻、合、结三支与三段论法约略相同。但他在异喻中使用的全称判断，逻辑上欠严密。

【五无】 近代章太炎的社会观。即无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界。章太炎在《五无论》中认为，中国即使共和以后也难免有分争与作恶，其原因在于有国界、政府乃至家庭；把这些消灭了，仍有人类、众生、世界存在。所以应统统取消。随之，善恶也就无从存在了。这是对西方及日本资本主义现实的逆反心理和认识，由怀疑主义走向彻底的虚无主义。

【五无论】 近代章太炎撰。初刊于清光绪三十三年（1907）《民报》第十六号。"五无"即"无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界"。章太炎东渡日本后目睹了资本主义的现实，又接触到幸德秋水等人的社会主义理论，由此思索为之奋斗的未来中国社会，使他在国家问题上陷入无法解脱的矛盾，于是从怀疑主义走向了虚无主义。他意识到民主共和以后即使是解决了土地问题、国家资本主义问题、议会政治问题等，仍然摆脱不了种种社会矛盾和冲突。怎样解脱这种"与接为构，日以心斗"的社会矛盾？他认为"欲求尽善，必当高蹈太虚"，只有消灭政府、聚落、人类、众生和世界，达到"五无"境地，才能摆脱这种社会矛盾。事实上这是不可能的。这种"五无"，也只能是一种虚幻的精神境界。收入《章氏丛书》及《章太炎全集》第四卷。

【五斗米道】 亦称"米道"、"鬼道"。早期道教教派之一。东汉顺帝（126—144 在位）时张陵创于四川鹤鸣山（或作鹄鸣山，今四川大邑县境内）。因入道者须出米五斗，故名。或说因崇拜五方星斗和斗姆得名。因张陵自称天师（或说道徒尊张陵为天师），也叫天师道。以《道德经》为主要经典，尊老子为教主，称太上老君。据传，还奉《太平洞极经》、《太清经》、《太玄经》、《正一经》、《五斗经》等。以"治"为传教单位，相传汉安二年（143）已发展为二十四治（除北邙山治外，皆在今四川境内）。道徒中的骨干称"祭酒"，初学道者名"鬼卒"。教人信道悔过，以符水咒法治病。"加施静室"，为病者思过之用。以天官（天帝）赐福，地官（地祇）赦罪，水官（水神）解厄的传说而设"三官手书"之法。张陵死后，子张衡、孙张鲁相继在四川、汉中传教。东汉末，张鲁在汉中建立政教合一政权近三十年，设义舍为过往行人免费提供食宿，并对隐瞒小过者罚以修路百步，犯法者宽宥三次后才加以处罚。献帝建安二十年（215），张鲁投降曹操。两晋时，五斗米道始分化，除在农民中秘密活动者外，士大夫中亦有传播。南北朝时分为"北天师道"和"南天师道"。唐宋以后，南北天师道与上清、净明、灵宝等派合流，至元代皆归正一道。

【五四新文化运动】 近代反封建的思想文化运动。在"五·四"运动前后达到高潮，故名。1915 年 9 月陈独秀主编的《青年》杂志（次年出版的二卷一号起更名为《新青年》）在上海创刊，标志着运动的兴起。陈独秀、胡适、吴虞、鲁迅、李大钊等人是运动的主要领袖。新文化运动以辛亥革命的失败为直接导因，是中国近代历史发展的必然结果。道德革命和文学革命是运动的基本内容。"要拥护那德先生（Democracy），便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生（Science），便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学"（陈独秀《本志〈新青年〉罪案之答辩书》）。提出"民主"、"科学"两大口号，对孔孟之道和传统的伦理道德进行了广泛深入的批判。倡导"文学革命"，主张"建设平易的抒情的国民文学"、"建设新鲜的立诚的写实文学"、"建设明了的通俗的社会文学"（陈独秀《文学革命论》）。在中西文化问题上，主张彻底摒弃固有旧文化，充分吸收西方文化。五四新文化运动对封建主义的意识形态进行了空前广泛深入的批判，在社会上产生了较大影响，为马克思主义在中国的传播创造了条件。但它全盘否定传统文化，客观上带来了民族文化虚无主义的不良影响。"五·四"运动后，新文化运动发展为马克思主义的思想运动。

【五生十成】 彝族哲学概念。认为阴阳二气是宇宙原始物质，阳气产生了天，象征着天，阳为奇数（1、3、5、7、9）。《西南彝志·天文志》："这五生十成，是天地之间清与浊二气结合起来的。……这五生十成，一、三、五、七、九，属阳以象天，天气产生了。"

【五百年必有王者兴】 孟子的历史观。《孟子·公孙丑下》："五百年必有王者兴，其间必有名世者。""王者"即统一天下的圣王。"名世者"，"名"与"命"通，指命世之才，系辅助王者之能臣。孟子认为，人类历史演变的规律是一治一乱地循环，"天下之生久矣，一治一乱"（《滕文公下》），这种循环以五百年为一周期。他的论据是："由尧舜至于汤，五百有余岁，……由汤至于文王，五百有余岁，……由文王至于孔子，五百有余岁"（《尽心下》）。"孔子成春秋而乱臣贼子惧"（《滕文公下》）。但由于孔子不是在位的王者，所以未能根本上扭转"天下大乱"的局面。自负甚高的孟子以命世之才自居，以平治天下者自命，宣称"由周而来，七百有余岁矣。以其数，则过矣；以其时考之，则可矣。夫天未欲平治天下

也，如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也?”(《公孙丑下》)这是一种唯心主义的形而上学的历史观。

【五伦】 亦称“五教”。封建社会的五种伦理原则。《孟子·滕文公上》:“人之有道也，饱食暖衣逸居而无教，则近于禽兽，圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦:父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。《礼记·中庸》:“君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也。”朱熹《白鹿洞书院学规》:“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。右五教之目”。《左传·文公十八年》记载五教有所不同:“使布五教于四方:父义，母慈，兄友，弟共(恭)，子孝”。

【五行】 即水、火、木、金、土五种物质。①五行起源学术界有分歧，认为或始于黄帝“建立五行”(《史记·历书》)，或始于殷周之际箕子讲五行，或始于西周末年史伯讲五行。“五行”二字最早见于《尚书·甘誓》:“有扈氏威侮五行，怠弃三正。”这里的五行有不同解释:一，五行即水、火、木、金、土五种物质;二，五行即辰星、太白、荧惑、岁星、填星五星;三，五行即列入祀典的水、火、木、金、土五种神祇。《洪范》:“我闻在昔，鲧堙洪水，汩陈其五行。”《禹贡》、《大禹谟》有“六府”，六府即水、火、木、金、土、谷。《尚书》所讲五行或六府的时间，都在夏代或夏代以前，这是一个很值得注意研究的问题。②五行观念有一个发展过程。一，最早可能把五行当作五种自然崇拜的对象。《左传·昭公二十九年》:“社稷五祀，是尊是奉，木正曰勾芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土”。《国语·鲁语上》也有类似记载。二，把五行当作造成各种事物的诸因素。史伯说，“故先王以土与金、木、水、火杂以成百物”(《周语·郑语》)。这里五行指地之五行，并没有与整个物质世界的构成联系起来。三，春秋时期五行观念有进一步发展，开始把天之六气和地之五行与人的本性、品德联起来。《国语·周语上》:“天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地，经纬不爽，文之象也。文王质文，故天祚之以天下，夫子被文矣。”韦昭说:“质文，其质性有文德也。”《左传·昭公二十五年》子大叔发挥子产的言论也有类似思想。四，《尚书·洪范》:“五行:一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。”这是箕子同武王谈话的记录，讲的是夏禹时的事情。据刘节等人的考证，可能作于战国。这里讲了五行的性质和作用及其与五味的关系。五，《管子·四时篇》、《吕氏春秋》之《应同篇》、《十二季》把五行与阴阳、五方、四季、万物之生长收藏联系起来，体现了五行相生的原则;或者把五行与王朝的兴替联起来，体现了五行相胜的原则。这时讲的五行或称五德，或称五气。《黄帝内经》更把五行相生相克的原理与人的身体结构联系起来，用以说明生理、病理等现象，实际上已经把阴阳五行作为认识世界的模式，起了方法论的作用。③也有把五行解释为仁、义、礼、智、信的。《荀子·非十二子》:“案往旧造说，谓之五行。”唐杨倞注:“五行，五常，仁、义、礼、智、信是也。”但也有不同解释。④彝族也有五行观念，与汉族五行说相近。彝族有“人从水出”的原始唯物论观念，因而以“水”居五行之首，其他序列为“土、木、火、金”。此序列与汉族序列不同。此外，彝族认为五行都有雌雄之分，并用雌雄五行，划一年为五个季节。

【五行无常胜】 见“五行毋常胜”条。

【五行毋常胜】 后期墨家命题。《墨子·经下》:“五行毋常胜，说在多(原作‘宜’，据栾调甫校改)”。这是针对阴阳家“五行相胜”的理论提出的。所谓五行相胜即金胜木，木胜土，土胜水，水胜火，火胜金。后期墨家认为按其性质来说，虽然五行可以相胜，但并不是常胜，因为还有一个数量问题。《经说下》:“火铄金，火多也。金靡炭，金多也。”这是说，火能熔化金，这是因为火力足;反之，金又可以把炭火压灭，这是因为金多炭少。五行相胜不是绝对的，而是有条件的，缺少一定的条件就不可能相胜，因此毋长胜。反映了后期墨家注重科学的倾向。

【五行生克】 指木、火、土、金、水相互促进、相互克制的关系。董仲舒说:“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。……比相生而间相胜也”(《春秋繁露·五行相生》)。“比相生”指五行中相邻者相生，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。五行相生关系一般比做母子关系(或比做父子关系)，比如土生金，金是子;金生水，金又是母。“间相胜”指五行中相间隔者相胜，即木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。五行生克是同一过程的两种相互制约的力量，两者缺一便不可能有生成变化。例如“禾春生秋死”(《淮南子·坠地训》)，春禾都属木，水生木，春天草木生发，秋天草木叶败，属金克木，故秋死。因此，从某种意义上讲，春夏秋冬四时的变化，万物生长收藏的过程，也是一个相生相克的过程。中医特别强调相生相克的互相制约关系。《素问·六微旨大论》:“亢则害，承乃制，制则生化。”张景岳说:“亢者，盛之极也。制者，因其极而抑之也。盖阴阳五行之道，亢极则乖，而强弱相残矣，故凡有偏盛，则必有偏衰，……夫盛极有制，则无亢害，无亢害则生化出乎自然。”比如肝木是依靠肺金制约的，肺气不足就会生病。“肝木旺，必是金衰不能制木，而木复生火”(刘河间《素问玄机原病式》)，故临床治疗应以培土生金为主，使肺气宣通，以抑肝木。

【五行相生】 指木、火、土、金、水五种因素相互联系、相互促进。董仲舒说:“木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。此其父子也”(《春秋繁露·五行之义》)。

这是阴阳五行学说的一个基本内容。关于五行所以能够相生，肖吉《五行大义》引《白虎通义》说："木生火者，木性温煖伏其中，钻灼而生，故生火。火生土者，火热故能焚木，木焚而成灰，灰即土也，故火生土。土生金者，金居石依山津润而生，聚而成山，山必生石，故土生金。金生水者，少阴之气温润流泽，销金亦为水，所以山云而从润，故金生水。水生木者，因水润而能生，故水生木。"阴阳家和一些学者往往用五行相生与时间上的变化和空间上的位置相配说明自然与人类的关系。认为春为木德，其位东方，其气为风，其色为青，其味为酸，其脏为肝，其情为怒；夏为火德，其位南方，其气暑，其色赤，其味苦，其脏为心，其情为喜；季夏为土德，其位中央，其气湿，其色黄，其味甘，其脏为脾，其情为思；秋为金德，其位西方，其气燥，其色白，其味辛，其脏为肺，其情为忧；冬为水德，其位北方，其气寒，其色黑，其味咸，其脏为肾，其情为恐。春夏生长，秋冬收藏，万物莫不与五行递相主运相适应。天子的庆赏刑罚、农民的农事活动也莫不如此。董仲舒更把五常与之相配，认为木仁、火智、土信、金义、水礼（见《春秋繁露·五行相生》）。刘向父子用五行相生之义重新解释了邹衍的五德终始说，"以为帝出于震，故包（伏）羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始，自神农、黄帝下历唐虞三代而汉得火焉"（《汉书·郊祀志赞》）。按此说则太昊伏羲氏为木，炎帝神农氏为火，黄帝轩辕氏为土，少昊金天氏为金，颛顼高阳氏为水；然后又回到木，帝喾高辛氏为木，帝尧陶唐氏为火，帝舜有虞氏为土，伯禹夏后氏为金，商为水；然后又一次回到木，周为木，汉为火（见《汉书·律历志下》）。

【五行相胜】 即"五行相克"。指木、金、火、水、土五种因素相互克制。《淮南子·地形训》："木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。"这是阴阳五行学说的一个基本内容。古代阴阳家和一些学者经常用五行相胜的关系来说明自然界和人类诸现象间的相互制约、相互克胜的关系。春秋时期已有"五行相胜"的思想，如史墨说："火胜金，故弗克"（《左传·昭公三十一年》），又说，"水胜火，伐姜则可"（《左传·哀公九年》）。《孙子》："五行无常胜"（《虚实篇》）。说明这时"五行相胜"的思想已经相当流行。战国时期的邹衍将这一思想附会到社会历史，创"五德终始"说，"称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹"（《史记·孟子荀子列传》）。认为朝代的更替遵循着土、木、金、火、水的相胜的顺序，将"五行相胜"发展成为唯心主义的历史循环论。《吕氏春秋》进一步阐发了"五德终始"说："凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：'土气胜'。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：'木气胜'。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：'金气胜'。金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火赤乌衔丹书集于周社。文王曰：'火气胜'。火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知数备，将徙于土"（《应同篇》）。这也可能就是邹衍的遗说。秦始皇统一中国后，认为秦代周是水克火，故称秦为水德。汉代究竟应属何德，经过长期争论后汉武帝时确定为土德。董仲舒以"五行相胜"比附五官：司农为木，司徒为金，司寇为水，司马为火，司营为土。司徒克制司农，"故曰金胜木"；司马克制司徒，"故曰火胜金"；司寇克制司马，"故曰水胜火"；司营克制司寇，"故曰土胜水"；司农克制司营，"故曰木胜土"。东汉班固《白虎通义》对五行何以能够相胜作了通俗的解释："五行所以相害者，天地之性众胜寡，故水胜火也；精胜坚，故火胜金；刚胜柔，故金胜木；专胜散，故木胜土；实胜虚，故土胜水也"（《五行》）。后世封建王朝的更替也常立此说，如清朝人认为明朝为火德，本朝为水德，清必代明是水胜火。

【五行家】 见"阴阳家"条。

【五灯会元】 禅宗史书。宋释普济编。二十卷。禅宗把以法传人喻为灯火相传，故谓其传法史为"传灯录"，简称"灯录"。"五灯"指：《景德传灯录》，法眼宗道源撰；《天圣广灯录》，临济宗李遵勖撰；《建中靖国续灯录》，云门宗惟白撰；《联灯会要》，临济宗悟明撰；《嘉泰普灯录》，云门宗正受撰。普济对上述"五灯"进行删繁就简，将一百五十卷缩编为二十卷，合五为一，故称《五灯会元》。宝祐本沈净明跋言："禅宗语要，具在五灯。"《四库提要》则赞其撷精英，去冗杂，考论宗系，分篇臚列，于释氏之源流本末，指掌了然。该书以禅宗语录的形式，汇辑了禅宗从传说的七佛到唐、宋时期各派禅僧的问答机缘、语录，是研究禅宗思想及其历史的重要资料。书中内容分布为：西天七佛至东土六祖一卷，四、五、六祖法嗣及西天东土应化圣贤一卷，南岳怀让至五世、青原行思至九世六卷，南岳下二世至八世沩仰宗一卷，青原下八世至十二世法眼宗一卷，南岳下四世至十五世临济宗二卷，青原下四世至十五世曹洞宗二卷，青原下六世至十六世云门宗二卷，南岳下十一世至十七世黄龙派二卷，南岳下十一世至十七世杨岐派二卷。本书录有上至帝皇征召延请、禅师开堂说法，下至文人学士与僧徒往返参学。足见禅宗对唐宋皇室及当时社会影响之大，也是研究唐宋历史和思想的重要参考资料。有宋宝祐本和元至正本。一九八四年十月，《五灯会元》作为"中国佛教典籍选刊"之一，由中华书局出版（全三册），该书由苏渊雷点校，并对版本演变情况作了介绍。

【五材】 ①五种物质。《左传·襄公二十七年》："子罕曰：'天生五材，民并用之，废一不可，谁能去兵？'"杜预注：五材"金、木、水、火、土也。"②五种品德。《六韬·

论将》："所谓五材者，勇、智、仁、信、忠也。"③《考工记》："以饬五材。"郑玄注："此五材，金、木、皮、玉、土。"

【五戒】 ①佛教名词。指佛教为男女居士所制定的五条终身遵守的戒律。五戒指不杀生戒、不偷盗戒、不邪淫戒、不妄语戒、不饮酒戒。为佛教根本戒。此五戒前三防身，次一防口，后之一种通防身口。破此五戒，则非清净士女；犯五戒者，则破五分法身，一切佛法。《大毗婆娑论》称之谓"五学处"，《大庄严经》名"五大施"，《俱舍论》名"近事律仪"。中国佛教将五戒与儒家"五常"相配，《魏书·释老志》："又有五戒，去杀、盗、淫、妄语、饮酒，大意与仁、义、礼、智、信同，名为异耳。"②道教名词，为初入道的道士首先奉持之戒。指不杀生、不荤酒、不口是心非、不偷盗、不邪淫。③耆那教名词。即不杀生（非暴力）、不欺诳、不偷盗、不奸淫、戒私财。

【五时七候】 道教名词。指修炼的层次和效应。《云笈七签》卷三十三《太清存神炼气五时七候》："五时：第一时，心动多静少，思缘万境，取舍无常，念虑度量，犹如野马，常人心也；第二时，心静少动多，摄动入心，而心散逸，难可制伏，摄之动策，进道之始；第三时，心动静相半，心静似摄，未能常静，静散相半，用心勤策，渐见调熟；第四时，心静多动少，摄心渐熟，动即摄之，专注一境，失而遽得；第五时，心一向纯静，有事触亦不动。"从此而入七候："第一候，宿疾并销，身轻心畅，停心在内，神静气安，四大适然，六情沉寂，心安玄境，抱一守中，喜悦日新，名为得道；第二候，超过常限，色返童颜，形悦心安，通灵彻视，移居别群，拣地而安，阾里之人，勿令旧识；第三候，延年千载，名曰仙人，游诸名山，飞行自在，青童侍卫，玉女歌扬，腾蹑烟霞，彩云捧足；第四候，炼身成气，气绕身光，名曰真人，存亡自在，光明自照，昼夜常明，游诸洞宫，诸仙侍立；第五候，炼气为神，名曰神人，变通自在，作用无穷，力动乾坤，移山竭海；第六候，炼神合色，名曰至人，神既通灵，色形不定，对机施化，应物现形；第七候，高超物外，迥出常伦，大道玉皇，共居灵境，贤圣集会，弘演至真，造化通灵，物无不达，修行至此，方到道源，万行休停，名曰究竟。"《太上洞玄灵宝观妙经》、《至游子》与此说稍异。

【五位百法】 佛教名词。大乘瑜伽行学派在修持瑜伽功夫时，把关于宇宙万有的精神活动（诸法）分为五类一百种，称为"五位百法"。具体是：(1)心法，八种。是为精神活动的根本主体，各自与所对境界相接触而形成分别虑知的作用。因其领有其他相应的"法"，故又称"心王"。(2)心所法，五十一种。指随从心法（心王）而起的心理活动作用。佛教认为，心法是把握对象的总相的，而心所法则同时把握总相与别相。(3)色法，十一种。指认识中的物质现象。(4)不相应行法，二十四种。是指既不属于色也不属于心的，即与色、心、心所法不相应而又离不开它们的现象。(5)无为法，六种（参见"无为法"条）。

【五位君臣】 中国佛教禅宗"五家七宗"之一曹洞宗的禅法说教。又名"曹洞五位"。"五位君臣"由正、偏、兼三个概念配之以"君臣"譬语而构成。(1)正位（君位），(2)偏位（臣位），(3)偏中正（臣向君）位，(4)正中偏（君视臣）位，(5)兼带（君臣合道）位。曹山本寂解释说："正位即空界，本来无物。偏位即色界，有万象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，舍事入理。兼带者冥应众缘，不堕诸有，非染非净，非正非偏，故曰：虚玄大道无著真宗。"可见"五位"之中，第一位是指真如本体，即"理"；第二位是指现象，即"事"；后三位是指以前二位相配而可能构成的关系即"理事"关系。第三、四位都有所偏：或偏于理，则"废事（舍事入理）；或偏于事，则"昧理"（背理就事）。只有第五位的"兼带"，才是"理事不涉"、交互圆融的最高境界。洞山良价曾作偈说："事理俱不涉，回照绝幽微，背风无巧拙，电火烁难追。""交互明中暗，功齐转交难。力穷忘进退，金锁纲鞔鞔。"他们还从"体用"、"主宾"关系来说"正"和"偏"，其"五位功勋图"及其他不同名目，都无非意在说明理事不二、体用无碍的道理。这正是该宗"即事而真"、"回互不回互"主张的具体展开，被曹山本寂称做"吾法之宗要也"。

【五其比、偶其类】 西汉董仲舒用语。意为排列类似的事例，合并同类的事项，以体察贯穿其中的道理。《春秋繁露·玉杯》："故论《春秋》者，合而通之，缘而求之，五（同伍）其比，偶其类，览其绪（统绪），屠其赘，是以人道浃（通透）而王法立。"就是说，讲论《春秋》的人，将其事融会贯通，再联系有关的事实，探求其中的道理。即将类似的事例排列合并起来，抓住贯穿其中的道理，并删除繁芜多余的事例，这样才能精通人道、确立王法。

【五事】 ①五种主体活动。《尚书·洪范》说，上帝赐给禹"洪范九畴"（大法九类），其中第二畴即五事："一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。"这五事各有遵循的标准："貌曰恭（态度要恭敬），言曰从（言语要顺从），视曰明，听曰聪，思曰睿（思想要通达）。"合乎标准的五事可以发生五种相应的效用："恭作肃（严肃），从作乂（治），明作哲（智慧），聪作谋，睿作圣。"②决定战争胜负的五个方面："经之以五事，校之以计而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法。"这五个方面的内容为："道者，令民与上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危；天者，阴阳、寒暑、时制也；地者，远近、险易、广狭、死生也；将者，智、信、仁、勇、严也；法者，曲制、官道、主用也"（《孙子兵法·计篇》）。③富国五事。"山泽救于火，草木殖成，国之富也；沟渎遂于隘，障水安其藏，国之富也；桑麻殖于野，五谷宜其地，国之富也；六畜育于家，瓜瓠荤菜百果备具，国之富也；工事无刻镂，女事无文章，国之富也"（《管子·立政》）。

【五性】 ①人所具的五种感情：喜、怒、欲、惧、忧。

《大戴礼·文王官人》："民有五性，喜、怒、欲、惧、忧也。"②人所具的五种善德，即仁、义、礼、智、信五常。《白虎通·情性》："五性者何？谓仁、义、礼、智、信也。"认为仁义礼智信"得五气以为常"而为五脏所主："肝仁，肺义，心礼，肾智，脾信也。"③人的五种品德。《汉武帝内传》以暴、淫、奢、酷、贼为五性。④五脏的特性。《汉书·冯翼传》："诗之为学，性情而已，五性不相害，六情更兴废。"注引晋灼曰：翼氏五性：肝性静，心性躁，脾性力，肺性坚，肾性智。

【五经正义】 唐代官书。孔颖达等奉唐太宗命编定。系对前人传注的疏解。内容为《周易正义》、《尚书正义》、《毛诗正义》、《礼记正义》、《春秋正义》。共180卷。折衷南学北学而偏重南学，《易》用王弼注，《书》用伪孔安国传，《左传》用杜预解，《诗》、《礼记》、《周礼》用郑玄笺注。唐高宗永徽四年颁行天下。明经取士，皆遵此本，一直延用至宋初。造成了一个较长时期经学的空前统一。此书的哲学倾向主要体现在《周易正义》《礼记正义》中。《周易正义》疏解"形而上者谓之道，形而下者谓之器"时说："道是无体之名，形是有质之称。凡有，从无而生，形由道而立，是先道而后形。"以"无"为宇宙本原。《礼记正义》宣扬封建社会的尊卑等级出自天然。这些思想对宋代理学有较大影响。《五经正义》今存《十三经注疏》中。有清乾隆武英殿刻附考证本，阮元刻附校勘记本。

【五经通论】 见"经学通论"条。

【五重唯识观】 佛教名词。法相唯识宗为确立"万法唯识"而提出的在认识"三自性"过程中由浅入深的五个层次。据《大乘法苑义林章》卷三《唯识章》说："所观唯识，以一切法而为自体。通观有无为唯识故，略有五重。"此五重是：一，遣虚存实识。观心外诸境为遍计所执而起之虚妄，体用都无，是情有理无，故应遣遣（否定），即为"遣虚"。观心内诸法为依他起和圆成实性，诸法实体体用非无，应正存有。这是理有情无，即为"存实"。此为空有相对之观，是最初门所观唯识。二，舍滥留纯识。虽观事理，皆不离识，但内识有境（相分）有心（见分、自证分、证自证分），此"境"通外界，常混滥于心外之妄境，所以应当舍去，使心体纯洁。这是心境相对之观。三，摄末归本识。心内所取之境（相分）以及能取之用（见分），均依识有。因此识为本体，见相二分为末。离识本体，末法必无。"诸识所缘，唯识所现。摄相见末，归识本故"（《大乘法苑义林章》卷三《唯识章》）。这是体用相对观。四，隐劣显胜识。八识自体各有心、心所，它们都具有变现事物的能力。但只说唯心，不说唯心所，是因为心王"胜"于心所，心所"劣"而依心王生，故"隐劣不彰，唯显胜法"（同上）。此为王所相对观。五，遣相证性识。八识心王，有理有事。"事"指依他起性之事相，所以遣而不取。"理"指圆成实性之性体，应求作证。这是理事相对观。此上五重观法，重重相摄。前四重为舍遣遍计所执性而使归于依他起性之观法，称为"相唯识"。后一重是舍遣依他起性而证得圆成实性之观法，称为"性唯识"。

【五鬼闹中华】 胡适用语。语出其1930年发表的《我们走那条路》一文。认为当时中国要打倒的一不是封建主义，二不是资本主义，三不是帝国主义，而是要铲除所谓贫穷、疾病、愚昧、贪污和扰乱等"五大仇敌"，只有这样才能建立一个治安的、普遍繁荣的、文明的、现代的统一国家。其方法为"一步一步的做自觉的改革，在自觉的指导之下一点一滴的收不断的改革之全功"。提倡逐步的改良主义，反对进行社会革命。

【五逆】 《黄老帛书》提出的五种违背"天道"（客观必然性）的行为。即阳窃（一作阳察）、阴窃（一作阴敝）、土敝、人执（一作故执。执同势）、党别。意指蔽于阴阳之变，不知土地之利，用人凭借权势，分群别党以谋私利等逆行。《经法·国次》："毋阳窃，毋阴窃，毋土敝，毋故埶（势），毋党别。阳窃者天夺其光，阴窃者土地荒，土敝者天加之以兵，人執（势）者流之四方，党别者外内相攻；阳窃者疾，阴窃者几（饥），土敝者亡地，人執（势）者失民，党别者乱，此谓五逆。五逆皆成……身危有殃，是谓过极失当。"《十六经·观》也有类似说法："使民毋人埶（势），举事毋阳察，力地毋阴敝。阴敝者土芒（荒），阳察者夺光，人埶（势）者摐（擒）兵。是故为人主者，对窒（室）三乐，毋乱民功，毋逆天时。"说明如果违背客观必然性而主观妄为，必将受到惩罚。这一思想来源于《国语·越语下》的范蠡之言。

【五殊二实】 宋明理学用语。语本北宋周敦颐《通书·理性命》："二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。"五殊即金、木、水、火、土五行，二实即阴阳二气。认为万物皆由二气五行变化生成，而二气五行则又由同一太极演变而来。

【五峰集】 南宋理学家胡宏著。五卷。其子胡大时编，门人张栻作叙。诗一卷，书一卷，杂文一卷，《皇王大纪论》一卷，经义一卷。其中《易外传》征引史实以证经文，《释疑孟》系针对司马光《疑孟》所作的评论。《皇王大纪论》中提出"道"为天地万物本原和"性体心用"说。书信中讨论到心性问题，"性也者，天地所以立也"，心是性的表现，"未发之可言性，已发乃可言心"（《答曾吉甫》）。批判释氏以天地人生为幻化，毁性命灭典则。以"识仁"为学问要道。提出"生产作业"并不能"俗了人"。今有文渊阁本。另有一版本不分卷次。

【五贼】 道教对五行的解释。《淮南子·兵略篇》："善用兵者持五杀以应，故能全其胜。"许慎注：五杀，五行也。五杀与五贼同义。唐李筌《阴符经》："天有五贼，见之者昌。"《阴符经疏》："五贼者，五行之杀也，则金、木、水、火、土焉。""所言贼者，害也。逆之不顺，则与人

害，故曰贼也。”“又贼者，五行更相制伏，递为生杀，昼夜不停，亦能盗窃人之生死，万物成败，故言贼也。”金、木、水、火、土之间的关系，既相利又相害，突出相害的一面就叫做“五贼”。《阴符经》提出“五贼”，阐明了五行相反相成、相制相使、相贼相利的辩证关系，克服了以前在五行学说方面的一些形而上学观点，在中国辩证法史上有一定意义。

【五家七宗】 中国佛教禅宗后期各个派系的统称。“五家”由两系先后形成，“南岳系”：分出“沩仰”、“临济”两宗；“青原系”：分出“曹洞”、“云门”和“法眼”三宗。后来临济下又分出“黄龙”、“杨岐”两派。前后统称“五家七宗”。“五家七宗”的黄龙和杨岐两派，远不如其他派“宗眼”突出。五家的思想一般说来无大差别，只是“门风”不同而已，统属于南宗。大体而论，南岳系的特点是“触目是道”（宗密谓之“触类是道”），比较重视从全体（理）上来领会理事关系。青原系的特点是“即事而真”，比较重视从个别事上体会出理来。前者是从体用上阐明理事圆融，后者是从本末上来说明理事圆融。“五家七宗”发展极不平衡，到宋时只剩下临济、曹洞两家，而“临天下，曹一隅”，主要还是临济宗的势力大。入宋以来禅宗的重大变化表现在主“禅教统一”，出现了“颂古”、“公案”之类的“文字禅”、“看话禅”等现象。

【五常】 ①西汉董仲舒用语，指仁、义、礼、智、信。②即“五典”。《尚书·泰誓下》“狎侮五常”。疏：“五常即五典，谓父义，母慈，兄友，弟恭，子孝”。③五伦、五教。④五行。《礼记·乐记》：“道五常之行。”注、疏认为，五常即金、木、水、火、土五行。

【五路】 后期墨家所用概念。《墨子·经下》：“知而不以五路，说在久。”《经说下》：“惟以五路智。”五路，指五官，即耳、目、口、鼻、身。后期墨家认为，人对于外界的知识，都是经过感觉器官得来的。但后期墨家同时认为，一些非形体的对象就不是靠五路来认识的，如“久”（时间）。《经下》：“知而不以五路，说在久”。《经说下》：“久，不当以目见”。

【五蕴】 佛教名词。梵文意译，又译作“五众”、“五阴”。“蕴”即积聚、类别的意思。《俱舍论》卷一：“诸有为法和合聚义是蕴义。”“五蕴”是对一切有为法（具有生灭变化的一切现象）的概括，狭义为现实人的代称，广义指物质世界和精神世界的总和。它们是：(1)色蕴，指构成人体和世界的一切物质；(2)受蕴，指领纳所缘境界的心所，由此而生起苦、乐、舍等感受；(3)想蕴，指认识直接反映的相状及形成的感觉、表象、概念等；(4)行蕴，指一切具有意愿等倾向性的精神活动；(5)识蕴，指精神作用的主体，对接触的对象起了别、思虑、积集等作用。五蕴是佛教全部教义分析研究的基本对象，对五蕴的不同解释，是各派确立自己思想体系的重要依据。小乘一般由此引出“人无我”的结论，大乘则进而发展为人、法“二无我”的理论。

【五德】 ①五行之德，即水、火、木、金、土五种德性。这里有两种情况：一种是五德与季节相配，春为木德，夏为火德，中气为土德，秋为金德，冬为水德，五德相生，循环不已。一种是五德与王朝相终始，如虞为土德，夏为木德，商为金德，周为火德，秦当为水德，“从所不胜”（李善《文选》，左思《魏都赋》注引《七略》），新朝所主之德，必为前朝所不胜（参见“五德终始”条）。②五种品德。《论语·学而》：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。”何晏注引郑玄说：“言夫子行此五德而得之。”朱熹注：“五者，夫子之盛德光辉接于人者也。”③为将之五德。《孙子兵法·计篇》：“将者，智、信、仁、勇、严也。”曹操说：“将宜五德备也。”

【五德转移】 见“五德终始”条。

【五德终始】 战国齐邹衍的历史演变论。亦称“五德转移”。《史记·孟子荀卿列传》：邹衍“称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹”认为社会兴衰和王朝更替随着土、木、金、火、水五德依次相克而转移循环。以黄帝为土德，继之以夏、商、周三代兴替，是木克土、金克木、火克金的结果。秦、汉统治者都以此说为自己统治的理论依据，“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，……衣服旄旌节旗，皆上黑”（《史记·秦始皇本纪》）；“秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德，土德之应黄龙见”（《史记·封禅书》）。西汉刘向、刘歆父子根据“五行相生”和《周易·说卦》又创另一系统的“五德终始”说，“以为‘帝出于震’，故庖（伏）羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始”（《汉书·郊祀志赞》）。按此说则太皞伏羲氏为木；炎帝神农氏为火；黄帝轩辕氏为土；少皞金天氏为金；颛顼高阳氏为水；帝喾高辛氏为木；帝尧陶唐氏为火；帝舜有虞氏为土；伯禹夏后氏为金；商为水；周为木；汉为火（见《汉书·律历志》）。这种“五行相生”决定王朝更替说是一种循环论的唯心史观。

【五蠹】 《韩非子》篇名。以斥责“五蠹之民”而得名。是韩非论述法治和社会历史观的重要篇章。蠹，《说文》：“木中虫。”五蠹，指学者（儒者）、带剑者（游侠，墨家之支派）、言谈者（说客和纵横家）、患御者（逃避兵役的人）、不务农之商工。韩非认为此五者是妨碍法治实施、耕战推行、国家治理的蛀虫，必须铲除之。“不除五蠹之民，不养耿介之士，则海内虽有破亡之国，削灭之朝，亦勿怪矣。”篇中较集中地论说了韩非的社会历史观，认为“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”，主张“不期修古，不法常可，论世之事，因为之备”，用社会的变迁论证法治的必要性和正确性。他还主张“明主之国无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”，用法治代替礼治。篇中还论述了人口多少和社会

财富的有余或不足与社会治乱的关系，以及人与人之间赤裸裸的利害关系和非道德观点等。

【牙含章】(1916—1989) 现代民族学和宗教学者。别名马尔沙，化名康明德。笔名章鲁、子元等。甘肃省临夏县人。1936年经人介绍到甘肃拉卜楞藏族上层的保安司令部工作，并在著名大喇嘛寺——拉卜楞寺学藏文藏语，研究民族问题。1937年5月随大活佛嘉木样呼图克图去拉萨，对喇嘛教和西藏社会各阶级的状况，以及拉萨的工商业者和居民进行了比较全面的调查研究，整理成第一部学术书稿《青藏调查记》。1938年从拉萨绕道印度加尔各答、新加坡，经香港抵西安，由八路军办事处介绍到陕甘宁边区，进陕北公学学习。1939年以后随张闻天、李维汉在中共中央西北工作委员会从事民族问题研究和统一战线工作。与李维汉、刘春合著《回回民族问题》(1947)一书，纠正了存在于学术界多年的对回族来源及其发展历史的模糊观点。1950年调西藏任中共中央西藏工作委员会秘书长，继续研究藏族历史。1953年写成《达赖喇嘛传》一书，用大量事实证明：历代达赖喇嘛与历代班禅额尔德尼在历史上、宗教上、政治上都是平等的，都隶属于清朝皇帝派驻西藏的驻藏大臣；西藏在元代时就已正式纳入中国版图，受元朝皇帝所设的宣政院直接管辖，这种中央与地方的关系在明、清时没有丝毫改变。1958年调北京中国科学院民族研究所工作，用二十多年的时间，写成《民族形成问题研究》(1980)一书。1959年，在《红旗》杂志上发表《论宗教信仰自由》一文，美、日等国译载时，认为该文代表了中国共产党对宗教问题的正统观点。文革期间开始研究无神论史，1979年发表《中国无神论史初探》和《孔子学说与中国无神论思想的关系》两文。1980年11月作为"中日友好学者访日代表团"成员访问日本。主要著作有《无神论和宗教问题》(1964)、《西藏历史的新篇章》(1979)、《中国无神论史》(上、下册，主编之一，1992)等。

【韦弦之喻】 古代哲理故事。语出自《韩非子·观行》及王充《论衡》之《率性》、《谴告》篇。《率性》："西门豹急，佩韦以自缓；董安于缓，带弦以自促。急之与缓，俱失中和，然而韦弦附身，成为完具之人。能纳韦弦之教，补接不足，则豹、安于之名可得参也。"意谓个性的偏差可以自行设法补救，以达到好的个性品质。

【韦政通】(1930—) 江苏镇江人。1949年毕业于上海大同中学，同年去台湾，此后全靠自学名家。少时喜好文学，曾写过几部小说。1954年后因受牟宗三影响转而专攻中国哲学。历任台湾省立台中第一中学教师、中国文化大学教授、台湾神学院教授、台湾清华大学人文学科讲座教授。现任台北《中国论坛》半月刊编辑委员会召集人，国际中国哲学会学术顾问，《世界哲学家丛书》主编及《中国人丛书》、《当代思潮系列丛书》编委等职。自述其学思历程为："在过去三十多年中，我曾有过传统主义者卫道的热情，也曾经历过反传统的激情，然后逐渐以理智平衡热情，以理性克制激情，使我发展出独立自主的精神，走向重建新传统之路。"(《传统与我》)认为熟习不同的观念，深入不同的思路，在真实了解的基础上从事反省的批判，乃是学术思想发展、创新和重建民族文化传统的必经之路。著述颇丰。主要著作有《儒家与现代中国》、《中国现代思想家胡适》、《中国现代思想家梁漱溟》、《中国思想史》、《中国哲学思想批判》、《先秦七大哲学家》、《荀子与古代哲学》、《董仲舒》、《中国文化与现代生活》、《现代化与中国的适应》、《中国的智慧》、《中国思想传统的现代反思》、《伦理思想的突破》、《中国文化概论》等。另编有《中国哲学辞典》、《中国哲学辞典大全》、《中国思想史方法论选集》、《中国哲学思想论集》等。

【太一】 至高无上谓之太，绝对不二谓之一，古代哲学往往用来表示天地万物本原的最初未分的统一体。较早见于《庄子·天下》对关尹、老聃的评述："建之以常无有，主之以太一。"又《吕氏春秋·大乐》："万物所出造于太一，化于阴阳。"《礼记·礼运》："夫礼必本于大一(即太一)，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。"《淮南子·诠言训》："洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。"随着人的认识的发展，对"太一"又有不同解释。①解释为"道"。如《吕氏春秋·大乐》："道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。"《淮南子·要略》在解释《原道训》旨义时说："原道者，卢牟(规模)六合，混沌万物，象太一之容。"②解释为"太极"。如李鼎祚《周易集解》引三国吴虞翻云："太极，太一也。分为天地，故生两仪也。"③解释为"元气"。如《孔子家语·礼运》王肃注："太一者，元气也。"《礼记·礼运》孔颖达疏："必本于大一者，谓天地未分混沌之元气也。极大曰太，未分曰一，其气极大而未分，故曰大一也。"④解释为星名。如《史记·乐书》唐张守节正义云："太一，北极大星也。"⑤解释为天神。如《史记·天官书》："中宫天极星，其一明者，太一常居也。"张守节正义云："泰一，天帝之别名也。刘伯庄云，'泰一，天神之最尊贵者也。'"《史记·封禅书》："亳人谬忌奏祠太一方，曰：'天神贵者太一，太一佐曰五帝。……古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢。"早在战国楚人就已有"东皇太一"神，《屈原赋·九歌》有《东皇太一》篇。

【太平诏书】 太平天国主要文献之一。由洪秀全所撰《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》和《原道觉世训》合编而成。清咸丰二年(1852年)以《太平天国诏书》形式颁行。修定本删去《百正歌》，并把题目中的"歌"、"训"改为"诏"。是洪秀全早期号召人民革命，铲除不平等现象的思想武器。现收入《中国近代史资料丛

刊·太平天国》第一册。

【太平经】 道教书名。据传汉代曾流传三种《太平经》：成帝时齐人甘忠可作《天官历包元太平经》十二卷；东汉顺帝时，琅琊宫崇上其师于吉于曲阳泉水上所得神书一百七十卷，号《太平清领书》；张陵《太平洞极经》一百四十四卷。均佚。今存《太平经》是：(一)《正统道藏》所收：《太平经》，原书一百七十卷，现残存五十七卷，约成书于东汉中晚期，作者非一时一人，于吉应是成书的主要编纂者；《太平经钞》十部，每部一卷，其中甲部疑为后人所补，余为闾丘方远节抄《太平经》而来；《太平经圣君秘旨》，共七页，未署撰、传者姓名，据王明考证，应是闾丘方远对《太平经》的专题选辑。(二)伦敦博物院图书馆藏敦煌写经 4226 号，残存《太平经》的序文后半、全书目录及"经曰"、"纬曰"各一段，末题"太平部卷第二。"《太平经》承继老子、墨家思想，又受汉代图谶、神仙方术、西汉今文《易》学京氏学的影响。它神化老子，宣扬"精、气、神"三者混一的长生不死的神仙思想，以及"天、地、人"三者合一的广嗣兴国统治术，并袭用道家、阴阳五行家言辞，述说对神仙的信仰，以及天地、五行、灾异、瑞应、养生、巫术、医学、伦理道德、政治思想和汉代社会状况。该经对张角组织农民起义有所启发，也是研究农民战争史和中医史的重要资料。其"精、气、神"三者混一的长生不死思想对后世道教内丹术很有影响。

【太平清领书】 见"太平经"条。

【太平道】 道教教派之一。东汉顺帝时琅琊(其治在今山东临沂北)人于吉在东海(其治在今山东郯城西)曲阳创立。奉《太平经》为主要经典。约历四十年，至灵帝熹平年间，钜鹿(今河北宁晋)张角"自称'大贤良师'，奉事黄老道"，亦奉《太平经》。"师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之"(《三国志·张鲁传》注引《典略》)。张角"遣弟子八人使于四方，以善道教化天下"。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。建立了三十六个以"方"为单位的教区组织，"大方"万余人，"小方"六七千人，各设渠帅总领其事。张角按《太平经》天地人"三统"思想，自称天公将军，其弟张梁、张宝自称地公将军、人公将军。预定甲子年甲子日，即汉灵帝中平元年(184)三月五日起义，口号是："苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。"因唐周告密，提前起义。起义者头著黄巾，故称"黄巾军"。张角起义失败后，汉献帝建安时期，在江浙一带仍有太平道活动。后来，太平道与从波斯传入中国的摩尼教结合，成为尊张角为教主的明教。太平道遂殒没不行。

【太史儋】 战国时周太史。名儋。《史记·老子韩非列传》记载儋曾西去秦国，对秦献公说："始秦与周合，合而五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉"。其时距孔子死后一百多年。司马迁时就有人说儋即老子，也有人说不是，司马迁也没有下结论。清人毕沅、汪中和近人罗根泽确认儋即老聃(老子)，认为"聃儋音同字通"，而且都是周之史官，也都有西出关的故事。但这种说法也没有得到公认。

【太白阴经】 古代兵书。唐李筌撰。十卷。全书分《人谋上》、《人谋下》、《杂仪类》、《战具类》、《预备总序》、《阵图总序》、《祭文总序》、《杂占总序》、《遁甲总序》、《杂式》。该书主要阐述军事问题，认为天道鬼神乃"虚天之状不可以决胜负，不可以制生死"(《人谋上·天无阴阳篇第一》)，人们应根据阴阳五行的"自然之理""奉天而行"。《地势篇》、《地无险阻篇》及《人无勇怯篇》说："兵因地而强，地因兵而固"，"地利者兵之助"，"天时不能祐无道之主，地利不能济乱亡之国"。对地理环境决定论进行了批驳，但看到了地形在战争中的重要性。《选士篇》、《鉴才篇》、《贤有遇时篇》强调选贤任能的重要。此外，《天无阴阳篇》还涉及宇宙生成问题，认为"万物因阴阳而生之"。该书在中国辩证法史上有重要地位。收入《守山阁丛书》和《墨海金壶》子部。

【太玄】 西汉扬雄著。十卷。仿《周易》而作的卜筮之书。《周易》用"—"和"--"代表阴阳，阴阳三重形成八卦，八卦相重成六十四卦。《太玄》用"—"、"--"、"---"四重成一首。一玄分三方，一方分三州，一州分三部，一部分三家，共三方、九州、二十七部、八十一家。四重分别为方州部家。每家一首，每首九赞，共七百二十九赞。每两赞为一日，一赞为昼，一赞为夜，共三百六十四日半，加上"踦嬴"二赞，成一年的日数。踦赞为半日，嬴赞为四分之一日。一年日数为三百六十五日又四分之一日。《太玄》吸取了当时浑天说和太初历的思想。在《玄首》、《玄攡》、《玄莹》等十一篇中，包含有哲学思想。其中多有古文奇字，艰深难懂。全书以"玄"为中心，玄分化为阴阳，再生出天地万物来。这是玄一元论的客观唯心主义宇宙观。又有变与反的学说，包含辩证法因素。《太玄》对后代有广泛的影响。今存晋范望《太玄经注》、宋司马光《太玄经集注》。

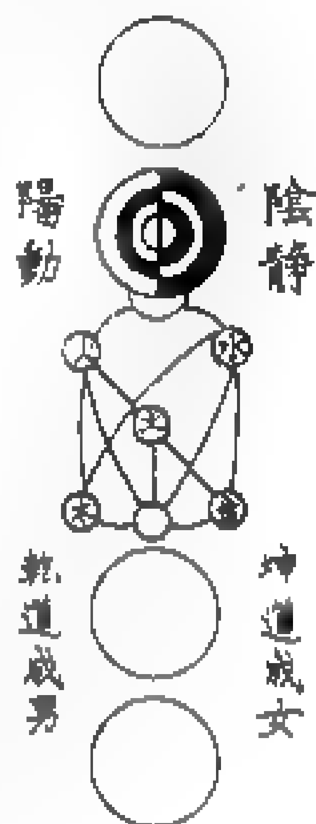
【太师箴】 三国嵇康著。文中提出"浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化，人伦肇兴"，表现了朴素唯物主义的自然观。赞美人类早期"君道自然"、"不虑不营"的社会状态。认为自"名教"产生以后，智慧日用，刑教争施，竭智谋国，各奉其私，以至道德堕落，"天性丧真"。告诫为君者"无曰我尊"，"无曰我强"，"唯贤是授"，顺应自然。体现了作者"越名教而任自然"的思想，对于打破封建名教对人性的束缚有积极作用。但他把原始社会理想化、反对智巧的观点，反映了作者在历史观上的局限性。收入《嵇康集》。

【太冲】 ①庄子用语。庄子认为人修养到一定程度就能使精神达到一种极其和谐的状态，这种境界谓之

“太冲”。《庄子·应帝王》:“乡吾示之以太冲莫胜。是殆见吾衡气机也。”冲者,谐和,太者,至极。②《淮南子》用语。《淮南子》从其形神观的二元论倾向出发,认为人的“精神”是“天出其精”的精气,属于“不化者,与天地俱生”。所以,“神贵于形也。故神制则形从,形胜则神穷,聪明总用,必反诸神,谓之太冲”。此“太冲”即“不化者”的天之精气。

【太极】 至大至极,极至而无以加。“太极”一词最早见于《庄子·大宗师》:“夫道,神鬼神帝,生天生地;在太极之上(原作‘先’,据俞樾说改)而不为高,在六极之下而不为深。”这里的太极还不是作为宇宙生成的本原而言。作为宇宙生成本原的“太极”最早出现于《易·系辞上》:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”这里的太极与“太一”同一意义,都是指天地未分前的原始统一体,但这个“太极”的性质是什么,先秦著作都未明确指谓。《庄子·天下》称关尹、老聃之学为“建之以常无有,主之以太一”。《吕氏春秋·大乐》:“太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章。”两汉时期一般把太极规定为气或元气。《易纬·乾凿度》:“《易》始于太极,太极分而为二,故生天地。”东汉郑玄解释太极说:“极中之道,淳和未分之气也”(《王应麟辑《郑氏周易注》)。三国虞翻说:“太极,太一也,分为天地,故生两仪也”(李鼎祚《周易集解》引)。但是,两汉也有一些著作家并不把太极当作最初本原。例如《孝经·钩命决》:“天地未分之前,有太易,有太初,有太始,有太极。”这里的太极是天地未分前诸阶段的最后一个阶段。魏晋时期玄学兴起,强调本末、体用关系,多把太极视为万物存在的本体,认为太极就是“无”。王弼说:“演天地之数,所赖者五十也。其用四十有九,则其一不用也。不用而用以之通,非数而数以之成,斯《易》之太极也。四十有九,数之极也。夫无不可以无明,必因于有,故常于有物之极,而必明其所由之宗也”(韩康伯《易系辞注》引《大衍义》)。韩康伯说:“夫有必始于无,故太极生两仪也。太极者,无称之称,不可得而名,取有之所极,况之太极者也”(韩康伯《易系辞注》)。唐孔颖达又回到两汉的观点,把太极解释为元气:“太极谓天地未分之前元气混而为一,即是太初太一也”(《周易正义》)。宋明以后,理学家综合两汉、魏晋之说,多把太极当作宇宙生成本原和万物存在的本体。朱熹把太极解释为理,“太极只是天地万物之理。在天地言,则天地中有太极;在万物言,则万物中各有太极。未有天地之先,毕竟是先有此理。动而生阳,亦只是理;静而生阴,亦只是理。”邵雍说:“道为太极”,“太极,道之极”(《皇极经世·观物外篇》)。又说:“心为太极,万化万事生于心”(《皇极经世全书解》卷七)。一些唯物主义哲学家认为太极即气或元气,王廷相说:“太极者,……实混沌未判之气也,故曰元气。儒者曰:太极散而为万物,万物各具一太极,斯言误矣。何也?元气化为万物,万物各受元气而生,有美恶,有偏全,或人,或物,或大,或小,万万不齐,谓之各得太极一气则可,谓之各具一太极则不可”(《王氏家藏集·雅述上篇》)。近代的一些进步思想家往往用太极解释西方的概念,以表达自己的宇宙观。严复说:“老谓道,《周易》谓太极,……万化所由讫而学问之归墟也”(《评点老子》)。孙中山说:“元始之时,太极(此用以译西名以太也)动而生电子,电子凝而成元素,元素合而成物质,物质聚而成地球”(《孙中山选集·孙文学说》)。

【太极图说】 北宋周敦颐撰。凡二百五十余字,是对其《太极图》的说明。《太极图》源于道教修炼之图(《无极图》),周氏将之改造为天地万物生成图式,提出“自无极而为太极”的命题,认为有象有形的二气五行和万物,皆出于阴阳统一体“太极”,而太极则出于无象无形的“无极”。无极乃宇宙最终本原,天地人物皆从无极来。今本首句“无极而太极”系南宋朱熹改定,意在发挥其“无形而有理”的理学思想。后人编入《周子全书》。另有清刻本《太极图集解》。



太極圖

【太极图说解】 见“太极解义”条。

【太极图解】 见“太极解义”条。

【太极解义】 南宋朱熹著。朱熹哲学思想的重要代表作之一。是对周敦颐《太极图》、《太极图说》的注释。写成于乾道九年(1173),后反复酝酿,不轻示人,至淳熙末朱陆之辩时始刊行。包括两部分,即《太极图解》和《太极图说解》。以“理”解释“太极”,阐发了理学的本体论。单行本早佚。北京图书馆藏宋本《元公周先生濂溪集》收入此书,为今见最早版本。清董榕辑《周子全书》收入者为通行本。

【太极辩】 明王廷相的哲学论文。该文借发挥“易有太极”之义,阐发自己的唯物主义气本论的世界观,规定太极“即天地未判之前,太始浑沌清虚之气是也”。在理气关系上,抨击宋儒“未有天地,毕竟是有此理”,“只有此理,便会动静生阴阳”的唯心主义观点为“窒碍不通,事易无当”之论,明确指出:“气载乎理,理出于气”,“元气之外无太极”,“阴阳之外无气”。并规定太极、元气、阴阳为标志物质本体的同级范畴,谓:“以元气之上不可意象求,故曰太极;以天地万物未形,浑沦冲虚,不可以名义别,故曰元气;以天地万物既形,有清浊、牝牡、屈伸、往来之象,故曰阴阳。三者,一物也,亦一道也。”文中更大胆宣布:“使于道有背驰,虽程朱之论,亦可以正而救之。”收入《王氏家藏集》。

【太初】 天地未分的混沌时期。《广雅·释天》:"太初,气之始也;生于酉仲,清浊未分也。"《至游子》卷上:"太初者,胞胎混沌者也。"关于"太初"属于宇宙生成过程中的哪一阶段,有不同看法。或把"太易"作为世界形成的最初阶段,把"太初"作为第二阶段。如说"天地未分之前,有太易,有太初"(《孝经纬·钩命诀》)。或认为"道"是元气,世界是由元气产生的,则把"太初"作为世界形成的最初阶段,如说"道者,谓太初也。太初者,道之初也。初时为精,其气赤盛,即为光明,名之太阳,又曰元阳子丹"(《云笈七籤》卷十《老君太上虚无本起经》)。参见"太易"条。

【太易】 古代谓世界形成的最初阶段。说法不一。①指天地未分之前五个阶段中的最初阶段,即"形象未分"、"未见气"之时。《孝经纬·钩命诀》:"天地未分之前,有太易,有太初,有太始,有太素,有太极,是谓五运。形象未分,谓之太易。"《道藏·道法会元·五太图》:"太易者,未见气也。"②如《易传》中的"太极"、《老子》中的"混成"。《列子·天瑞》:"夫有形者生于无形,则天地安从生?故曰:有太易,有太初,有太始,有太素。太易者,未见气也。"张湛注:"易者,不穷滞之称。凝寂于太虚之域,将何所见?即如《易·系》之太极,老氏之浑成也。"③道教名词。阳属,司生。道教认为,"太易"即是世界"妙于无名"阶段,又有"首春一阳之义"。《至游子》卷上:"太易者,仁也,春也,阳也,龙也,日也,天也,火也,魂也,神也,汞也,木也。故阳气也者,入乎物曰生,离乎物曰死。太易者,司生也。"

【太和】 ①"太"为极至之义,"和"即和谐。《周易·乾·彖》:"保合太和"。谓保持合顺,达到至极之和谐。北宋张载用以指阴阳二气推荡屈伸的矛盾运动状态。"太和所谓道,中涵浮沉升降动静相感之性,是生细缊相荡胜负屈伸之始。""不如野马细缊,不足谓之太和"(《正蒙·太和》)。南宋朱熹以太和为阴阳冲和之气。"太和,阴阳会合,冲和之气也"(《周易本义》卷一)。明清之际王夫之对"太和"作了如下解释:(一)阴阳二气合同不悖、浑沦无间的"和之至"状态。"太和,和之至也。……阴阳异撰,而其细缊于太虚之中,合同而不相悖害,浑沦无间,和之至矣。未有形器之先,本无不和;既有形器之后,其和不失,故曰太和"(《张子正蒙注·太和篇》)。(二)阴阳二气、二气与神之和。"太和之中,有气有神。神者非他,二气清通之理也。不可象者即在象中。阴与阳和,气与神和,是谓太和"(同上)。(三)充塞两间的气实体,即"太极"。"借令本无阴阳两体虚实清浊之实,则无所容其感通,而谓未感之先初无太和,亦可矣;今既两体各立,则溯其所从来,太和之有一实,显矣"(同上)。"阴阳之体,细缊相得,和同而化,充塞于两间,此所谓太极也,张子谓之太和"(《周易内传》卷五)。(四)天人合一的精神境界。"天以化为德,圣人以德为化,惟太和在中,充实笃诚而已"(《张子正蒙注·天道篇》)。②北宋张载所撰《正蒙》中的一篇。

【太始】 ①古代谓世界形成的阶段之一,即立形之始。《易纬·乾凿度》:"太始者,形之始也。"《孝经纬·钩命诀》:"气形之端,谓之太始。"《至游子》:"太始者,二仪立形之始也。"②乾阳之气,大化之始。《易·系辞》:"乾知大始("大"同"太"),坤作成物。"韩伯康疏:"乾知大始者,以乾是天阳之气,万物皆始在于气,故云知其大始也。"胡震《周易衍义》:"物之有生,莫非乾天坤地之化育。乾主始物之权,先坤以施也,故知大始。"参见"太易"条。

【太素】 ①古代谓世界形成的阶段之一,即万物具有质性之时。《白虎通·天地》:"始起先有太初,然后有太始,形兆即成,名曰太素。"《孝经纬·钩命诀》:"形变有质,谓之太素。"《列子·天瑞第一》:"太素者,质之始也。"注:"质,性也。既为物矣,则方圆、刚柔、静躁、沉浮,各有其性。"②道教谓构成人和万物的基本元素。《云笈七籤》卷十《老君太上虚无本起经》:"太素者,人之素也"。《至游子》卷上:"太素者,本也","内含真一之精,为万物朴"。参见"太易"条。

【太虚】 ①近代僧人(1889—1947)。俗姓吕,本名淦森,法名唯心。浙江崇德(今浙江桐乡)人。幼年父母双亡,受外祖母影响而信佛。十六岁时,在苏州平望小九华出家,不久依宁波天童寺寄禅和尚受具足戒。1909年冬随寄禅参加江苏僧教育会。1911年赴广州宣扬佛法,与革命党人往来甚密。1912年在南京创设中国佛教协进会,翌年任刚成立的中华佛教总会机关报《佛教日报》总编辑。发表《宇宙真理》、《致私篇》等论文。又与章炳麟、王一亭等人在上海成立觉社,主编《觉社丛书》(后改名《海潮音》)。1922年应聘主持武昌佛学会。1924年夏在庐山召开"世界佛教联合会",以图联合世界佛教徒,从事世界佛教运动。他曾赴日本考察明治以来日本佛教情况,又去英、法、德、荷、比、美等国宣讲佛学。1927年任厦门南普陀寺住持,兼闽南佛学院院长。中国佛教会成立时任常务委员。抗战期间,曾多次电告日本佛教徒,呼吁停止战争,并在重庆重建武昌佛学院和中国佛教会。他致力于新佛教运动,认为当时中国佛教教规松弛,僧徒无知,庙产为少数人占有,这种情况已不适应二十世纪的中国社会环境,因此提出"教理革命、教制革命、教产革命"口号,以图更新僧侣,重募寺产,重新解释教义。为了改革佛教,培养骨干,他热心筹办僧教育机关,先后筹办武昌佛学院、闽南佛学院、汉藏教理院等,还在上海创设了佛化教育社,出版《心灯》旬刊,进行佛教宣传。太虚与蒋介石关系密切,曾应蒋之请,在雪窦寺为蒋讲《心经》,又应蒋之请任奉化雪窦寺住持。抗战胜利后任中国佛教整理委员会主任,国民精神总动员会设计委员等职。1946年元旦,受国民党

政府宗教领袖胜利勋章。1947年病逝于上海玉佛寺。太虚著作甚多，著名的有《宇宙真理》、《致私篇》、《整理僧伽制度论》、《成大乘论》、《法相唯识学》、《对于中国佛教革命僧的训词》等，均收入《太虚大师全书》中。②古代哲学概念。有多义：(一)指太空。《庄子·知北游》："不过乎昆仑，不游乎太虚。"《内经素问·天元纪大论》："太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天。"(二)作为宇宙实体的气。张载《正蒙·太和》："太虚无形，气之本体。"王夫之《张子正蒙注·太和篇》："太虚即气，絪缊之本体。"(三)"心之实也"。《张子语录》："太虚者天之实也，万物取足于太虚，人亦出于太虚，太虚者心之实也"。(四)一种神妙的作用。《正蒙·太和》："太虚为清，清则无碍，无碍故神。"王夫之注："气之未聚于太虚，希微而不可见，故清；清则有形有象者皆可入于中，而抑可入于形象之中，不行而至神也"。"其在于人，太虚者，心涵神也"(《张子正蒙注·太和篇》)。(五)即"理"。二程《遗书》卷三："亦无太虚，遂指虚曰：皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者"。(六)指人性之本原。明王廷相说："太虚者，性之本始也"(《慎言·道体篇》)。

【太虚一实】 明清之际王夫之用语。指宇宙(太虚)是由物质的气所构成的实体。《思问录·内篇》："太虚，一实者也。"王夫之继承发展了北宋张载"知太虚即气则无无"的思想，肯定"太虚"、"气"、"万物"乃是同一物质实体的不同状态，指出："阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也"(《张子正蒙注·太和篇》)。

【太虚本动】 明清之际王夫之的哲学命题。《周易外传》卷六："太虚者，本动者也。动以入动，不息不滞。其来也，因[来]而合之；其往也，因往而听合。……持造无心，势不能各保其[固]然，亦无待其[固]然而后可以生也。"这个命题包含以下几个方面的含义：(一)运动是物质世界的根本属性："动者，道之枢，德之牖也"(《周易外传》卷六)，反对"主静"之说，认为"欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？""禁其必动，窒其方生，汩乱五行，而不祥莫大焉"(同上)。(二)动静互涵，运动是绝对的，静止是相对的："太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉！一动一静，阖辟之谓也，由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣"(《思问录·内篇》)。(三)运动的状态就是"变必通，穷必变"。前者指事物的量变形式，如"质日代而形如一"(《思问录·内篇》)的日新之化；后者则是指事物的质变状态，即"推故而别致其新"(《周易内传》卷二)。(四)运动的源泉在于阴阳两个方面的对立统一："阴阳者气之二体，动静者气之二几"；"阴阳之消长隐见不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此"(《张子正蒙注·太和篇》)。

【太虚即气】 北宋张载用语。《正蒙·太和》："知太虚即气，则无无。""太虚"一词首见于《庄子·知北游》："不游乎太虚"。指广大空间。《内经素问·天元纪大论》亦云："太虚寥廓，肇基化元"。指万物本始。张载认为无形的太虚也是客观的实在，是"气"的本然存在状态，"太虚无形，气之本体"；太虚并非空无，而是与气相统一的，因气本身的运动变化，遂表现为"太虚"或"万物"的不同存在形式。"太虚不能无气，气不能聚而为万物，万物不能不散而为太虚"(《正蒙·太和》)。从"太虚即气"的观点出发，张载批判了佛教以"万物为太虚中所见之物"和道家"虚能生气"的唯心主义观点。

【犬可以为羊】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。一种解释认为，事物的名可以人为地约定，此地可以约定用"犬"之名命犬之实，彼地则可能约定用"犬"之名命羊之实，如此就有所谓"犬可以为羊"之说。正如郑人谓"玉未理者为璞"，而周人则谓"鼠未腊者亦为璞"一样。这说明名和实之间存在着差异，名可名物，而名非物；名可主观赋意，而实则为客观存在。

【廿年来中国思想的转变】 林同济著。发表于1941年《战国策》(昆明版)第十七期。本文叙述了对"五四"以来二十年间国内"一般思想潮流"的看法。认为当时社会思潮的主题较之"五四"时期已发生转变，即"个性解放的要求一变而为集体生命的保障"，"由个人的个性解放到民族的集体认识——这是五四到今天中国一般社会上思潮所经的康庄大道"。上述主题又具体表现为：从重自由到重"皈依"；从重权力到重义务；从看重个人的"平等平权"到看重"整个整体中彼此个体的'功用'问题"；"从浪漫到现实"；"从理论到行动"；从相信"公理"到相信"自力"；从相信理智到推崇意志。提出"公理是不能脱自力而存在的"和"意志是理智之王"的观点。表现了作者唯意志论的哲学立场和崇尚强权的政治主张。

【历史民族】 近代章太炎用语。谓民族的形成为自然历史过程。章太炎从人种进化的角度出发阐发了"历史民族"的演进过程及其变化的原因，说明当今的各种民族都经历了发展变化的过程，即自然历史过程。他说："今世种同者，古或异；种异者，古或同。要以有史为断限，则谓之历史民族，非其本始然也"(《馗书·序种姓上》)。

【历史的方法】 又称"祖孙的方法"。胡适对实用主义思想方法基本特征的概括。他在介绍杜威的思想方法时说："历史的方法——'祖孙的方法'。他从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西，总把它看作一个中断：一头是它所以发生的原因，一头是它自己发生的效果；上头有他的祖父，下面有他的子孙。捉住这两头，它再也逃不出去了！"他认为"这种方法是带有评判精神的运动的一个重要武器"(《杜威先生与中国》《胡

适文存》 集卷 2)。这种历史的方法主张把制度或学说放到一定的历史过程中加以考察,有一定合理因素。但由于受到实用主义思想体系的限制,不能把握制度或学说的实质,失之于肤浅。

【历史哲学大纲】 朱谦之编著。1933年4月上海民智书局发行。作者认为历史哲学和自然科学一样,要在事实的浑沌当中寻出一种社会现象的根本法则来,这是一种十分重要的学问。从哲学方面说,现代哲学的新倾向有二:"一方为由神学、形而上学而递嬗于实证的科学的哲学;一方即为黑格尔主义复兴。以前言之,应先研究孔德的历史哲学;以后言之,不可不先研究黑格尔的历史哲学及辩证法。"从历史方面说,历史学的演进"是从故事式的历史进到教训式的历史,又从教训式的历史进到晚近发展式的历史,这就是所谓历史观,或历史哲学"(《历史哲学丛书弁言》)。作者认为,史家论史,不可不先研究历史哲学。历史哲学在学问体系中,是一种综合性的学问,有作整个系统地介绍的必要。本书意在广包并容,不拘一格,内容务切急需,而以孙中山三民主义的历史观为旨归。

【历史唯物主义纲要】 孙叔平著。1958年上海人民出版社出版。书中系统地阐述了历史唯物主义的基本原理。认为社会发展的最后动力需要从生产力和生产关系的统一和斗争来解释;经济基础不能把生产力排除在外,只有把经济基础作为生产力与生产关系的统一,才能更全面地说明政治等上层建筑的主导方面与从属方面的矛盾关系。该书是作者在融会贯通马克思主义经典作家有关论述的基础上,用自己的语言表述出来的,不仅通俗易懂,而且注意联系实际,在许多问题上提出了独到的见解,反映了建国初期历史唯物主义的研究水平,是这一时期影响较大的历史唯物主义著作。该书曾由上海人民出版社于1959年、1962年、1980年三次再版。

【历物十事】 战国名辩学家惠施有关哲学和自然科学的十个命题。"历"即考察、辨析的意思。《庄子·天下》篇载"历物十事"是:(1)"至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一"。(2)"无厚不可积也,其大千里"。(3)"天与地卑,山与泽平"。(4)"日方中方睨,物方生方死"。(5)"大同而与小同异,此之谓小同异;万物毕同毕异,此之谓大同异"。(6)"南方无穷而有穷"。(7)"今日适越而昔来"。(8)"连环可解也"。(9)"我知天下之中央,燕之北,越之南是也"。(10)"泛爱万物,天地一体也"。因为命题本身没有论证的过程,故对这些命题的解释历来不一。有人认为这些命题只反映了事物相对性的一面,没有揭示事物转化的条件,也没有揭示事物绝对性的一面,是相对主义的诡辩。也有人认为这些命题反映了惠施对自然界的辩证认识。

【巨(钜)子】 ①战国时期墨家称其学派中有重大成就的人为"钜子"(如同"人师")。他是墨家所共同信奉的领袖。墨家认为不听从钜子的话,就是不知墨家道义,故墨徒都愿为其钜子赴汤蹈火。如钜子孟胜死后,随从而死的有一百八十三人。钜子之职是由前任钜子认可并传给的。这种钜子世代相传的制度何时建立,说法不一。一说墨子生前就有,墨子为第一任钜子,禽滑厘为第二任钜子,孟胜为第三任钜子。可考的钜子还有田襄子、腹䵍。一说墨子活着时,还没有确立这种制度,也没有"钜子"称号,钜子传授制度是在墨子死后才建立的,认为墨子为第一任代钜子是墨家门徒追认的。②后代泛指学术上有巨大成就的学者。

(丨)

【止】 ①后期墨家的运动观概念。即物体的静止状态。《墨子·经上》:"止,以(已)久也"。是说某物在某处停留一定时间,便是静止。物体的运动后期墨家叫"不止"。《墨子·经说上》:"止,无久之不止"。"无久"不是没有时间,而是时间的一瞬间,"若矢过楹"(同上),即如同飞矢经过一根柱子那样短暂。这里的"不止"是指物体在一刹那间由静止转为运动或在一瞬间物体高速行进的状况。《墨子·经说上》又说:"有久之不止"。这里的"不止"是指物体在常速或慢速情况下的运动状况,"若人过梁"(同上),即如同人走过一座桥需要一定时间,所以说"有久"。后期墨家用"止"与"不止"概念表达了物体机械运动的内容及其与空间、时间的关系。②《墨辩》用语。后期墨家用以反驳的论说方式之一。《墨子·经上》:"止,因以别道。"是说用与论敌说法相异的道理为据去制止论敌的议论,就是"止"。《墨子·经上》又说:"止,类以行之(原'之'作'人',据孙诒让校改),说在同。"认为"止"是依类进行的推演,其基本过程是:论敌提出一种说法,我则提出所论事物与之同类但意思相反的另一说法,对论敌加以问难,以求否定其论说。《墨辩》对其的说明是:"彼举然者,以为此其然也,则举不然者而问之"(《墨子·经说上》)。"彼以此其然也,说是其然也;我以此其不然也,疑是其然也"(《墨子·经说下》)。据此,"止"约相当于依矛盾关系进行的性质判断的直接推理。③佛教概念。参见"止观"条。

【止于至善】 《大学》提出的道德修养"三纲领"之一。汉儒训"止"为"处","止于至善"谓处于最善的境地。宋儒释"止"为"必至于是而不迁","止于至善"谓达到最善的标准。二者意思大体相同,即通过道德修养达到最高的道德境界:"为人君止于仁,为人臣止于敬,为人子止于孝,为人父止于慈,与国人交止于信。"

【止观】 佛教用语。"止"谓"禅定";"观"谓"智慧"。"止观"是"禅定"和"智慧"的并称,又称"定慧"。佛教徒自我修习的重要方法,原属禅学范畴,早期传入中国的

《安般守意经》将止观作为数息观的组成部分。僧肇《维摩诘经注》卷五："系心于缘谓之止，分别深达谓之观"。"止"是使观察对象"住心于内"，不分散注意力，在心理上止伏妄念；"观"是在"止"的基础上集中观察和思维预定的对象，深达事物的实相，获得佛教特定的观点、智慧，由此断烦恼而得解脱。天台宗提倡"止观双修"，以此概括一切修行，主张在日常生活的一切方面都要"历缘、对境"，都要有"止"有"观"，使思想认识契合佛教教义的要求；并把禅定实践与般若理论结合运用，使之系统化、理论化，不再限于传统的静坐默想。智𫖮《修习止观坐禅法要》："若夫泥洹之法，入乃多途。论其急要，不出止观二法"。"止是禅定之胜因，观是智慧之由藉"。"当知此之二法，如车之双轮，鸟之两翼。若偏修习，即堕邪倒"。智𫖮提出"渐次"、"不定"、"圆顿"三种止观学说，特别阐述了以实相理论为基础的"圆融止观"。禅宗则将止观作为"体用"关系运用，构成自己理论认识和宗教实践的基础。《坛经·定慧品》："我此法门，以定慧为本"，"定是慧之体，慧是定之用"。要求禅僧做到"定、慧等学"。

【止念】 道教修炼术语。亦称"断念"、"炼心"。谓常人心缘万境，杂念纷起，故修道之始必须收心止念，停止一切与修炼无关的思维活动，以便入静。《唱道真言》："烧丹先要炼心。炼心之法，以去闲思妄想为清静法门。"《至游子》卷上："学道必先止念，念起则知之。"《保生秘要》："摄心归一，专其一处，皆可止念"。《性命圭旨》亨集："古仙云：大道教人先止念，念头不住亦徒然。"同书贞集："妄念起处，即是生灭；妄念止处，即是真元。故玄门以止念为本，释教以无念为宗。"

【止斋文集】 宋陈傅良撰。五十一卷，附录一卷。是集为其门人曹叔远所辑，前后各有叔远序一篇。所取断自乾道丁亥（是年傅良已三十岁），迄于嘉泰癸亥。少年之作尽皆削去，去取极为精严。末为附录一卷，为楼钥所作神道碑，蔡幼学所作墓志铭，叶适所作行状。又有杂文八篇缀其后。其中内容广博，涉及历史文物的考订，及王制、井田、兵法、战阵的研讨。其中《致陈同甫书》将陈亮的功利主义思想概括为："功到成处，便是有德；事到济处，便是有理。"影响甚巨。《四库全书总目》评曰："集中多切实用之文，而密栗坚峭，自然高雅，亦无南渡末流冗沓腐滥之气"（卷一五九，《集部·别集类一二》）。有《永嘉丛书》本、《四部丛刊》本。

【少正卯】（？—前496） 春秋鲁大夫。复姓少正，名卯。一说少正为官名。他是当时鲁国的一位知名人物，"少正卯在鲁，与孔子并。孔子之门，三盈三虚"（《论衡·讲瑞篇》）。鲁定公十四年孔子做鲁司寇，不久就把少正卯杀了。据说"罪名"为"五恶"，即"一曰心达而险，二曰行辟而坚，三曰言伪而辩，四曰记丑而博，五曰顺非而泽"（《荀子·宥坐》）。《史记·孔子世家》、《说苑·指武》、《孔子家语·始诛》等都有类似的记载。对于少正卯其人其事，一直没有疑义，至南宋朱熹开始提出问题，他说，少正卯之事，《论语》、《左传》所不载，子思、孟子所不言，只有《荀子》提及，"是必齐鲁陋儒"所伪造。与朱同时的叶适、金人王若虚，以及近人梁启超、钱穆等人都附和朱说。这场公案直到今天也未解决。

【少年中国】 少年中国学会的机关刊物。月刊。1919年7月王光祈、曾琦、李大钊等人在北京发起成立少年中国学会，同时创办此刊。王光祈、陈淯、李大钊、康白清、田汉等人曾任主编或主要撰稿人。该刊的《宣言》说明其宗旨是："本科学的精神，为文化运动，以创造'少年中国'。"创刊初期以宣传各种进步思想为主，后来随着少年中国学会的分化，所发文章倾向不一。有的宣传无政府主义，有的宣传国家主义，有的宣传马克思主义。该刊学术性较强，经常刊发哲学、社会学、宗教学、文学、自然科学方面的论文。此外在附录中经常报导留法勤工俭学学生活动的情况。1924年出至第四卷第十二期，因少年中国学会解散而停刊。共出五十五期。此刊为研究少年中国学会的发展与分化过程以及会员的思想情况提供了详尽的资料，具有一定的史料价值。

【少私寡欲】 ①老子用语。《老子》第十九章："绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者，为文不足，故令有所属：见素抱朴，少私寡欲。"少私指无私，河上公注"少私"为"正无私也"。一作"少思寡欲"，《文选》谢灵运《邻里相送方山诗》李注引《老子》："少思寡欲。"②指一种民俗民风状态。《庄子·山木》："其民愚而朴，少私而寡欲。"

【中五说】 明清之际方以智的学生左谔所撰论文（见《青原山志略》卷五）。另外，近人亦常称方以智关于"中五"的理论为"中五说"。文中左谔对方以智的"中五"理论作了详细阐述，认为其核心内容为：事物皆"两端"（二），而"参其中为三。若两交为四，而一参之则五矣，谓之五非五、一非一可也。此万理万物之本兼中、本自回互也"。方以智自己在《东西均·三征》内指出："中五即大一也，一也。五止有四，四止有三，三止有二，二止有一，此琉璃图书也"。意谓一分为二则以"中"为"参"（三）；"三"使两端（二）作反向的旋转运动叫做"旋四"；一旦旋而成"四"也就首尾衔接，浑然一体，叫做"旋四无四"（《东西均·三征》）；旋而形成的"中心"相对四边而言便是"五"，强调其不落四边便是"中"，统称之"中五"。虚以实显，"中五"乃相对四边而言，四边不存，"中五"也就不见，这叫做"中五无五"（同上）。方以智的"中五"说虽然受"象数学"的影响，但其中包含有矛盾学说的合理内容。

【中西印哲学文集】 张君劢哲学著述汇编。程文熙编。全书分上、下两卷。1981年6月台湾学生书局出版发行。本文集以张君劢24则哲学语录为前引，全集共

有八编：第一编文化与学思；第二编哲学与政治；第三编哲学通论与比较哲学；第四编儒家哲学之复兴；第五编儒家哲学之内涵；第六编西洋哲学之评介；第七编印度哲学与佛教；第八编附编。编者认为，中国儒家之"义理心性"，西洋之"宇宙生命"，印度之"吠陀梵我"及佛教之"真如实相"，乃今世之三大哲学。言语文字虽异，而理事无碍，确有其相同者在。"然心同理同可各又有其不同之相应。要其学思历程无不由无知，而惊奇，而怀疑，而追究，而完成。"世人知行于"中西印哲学"者甚多，张君劢就是其中的一人。"先生所遗于国人及欧美印澳者，各有中文德文英文三方面专书著述。至散见中外各报刊杂志者，亦甚多。"编者多年师事张君劢，所编文集是目前收集张氏哲学著述最全的本子，它是研究张君劢哲学思想的重要资料。

【中行】 ①儒家伦理思想。与中道、中庸之义相近。指行不偏不倚的中正之道。《论语·子路》："不得中行而与之，必也狂狷乎"。《孟子·尽心下》引为："孔子：'不得中道而与之，必也狂狷乎。狂者进取，狷者有所不为也。'孔子岂不欲中道哉？"东汉赵岐注："中道，中正之大道也。"南宋朱熹认为："所谓中之道者，乃即事即物自有个恰好底道理，不偏不倚，无过不及"（《朱子大全》文三十一《答张敬夫》）。②中等、平常的品行。《荀子·子道》"入孝出弟，人之小行也。上顺下笃，人之中行也。从道不从君，从义不从父，人之大行也"。

【中论】 东汉徐干著。曹丕《与吴质书》论及徐干与《中论》云："独怀文抱质，恬淡寡欲，有箕山之志，可谓彬彬君子矣。著《中论》二十余篇，辞义典雅，足传于后"（《三国志·魏书·王粲传》）。今存二十篇，分上下两卷。书中反对"鄙儒"专事寻章摘句，主张"大义为先，物名为后。大义举而物名从之"。本书内容系对儒家传统义理之阐发。有《小万卷楼丛书》本，《龙溪精舍丛书》本，《四部丛刊》本。

【中观学派】 见"大乘空宗"条。

【中体西用】 见"中学为体，西学为用"条。

【中间路线】 抗日战争胜利后中国资产阶级右翼提出的政治路线。所谓中间路线或第三条道路，就是在国民党大地主资产阶级专政和中国共产党领导的人民民主专政以外，另找所谓第三条道路，实际上就是英美式的资产阶级民主政治道路。这种主张反映了中国民族资产阶级右翼希望在中国发展资产主义的愿望。他们把改良主义的希望寄托在帝国主义和国民党当权派的恩赐上，这是由于半殖民地半封建社会中国民族资产阶级的软弱性决定的。中间路线在实质上是反共反人民的路线。中间路线的倡导者从主观愿望出发，对抗历史发展的客观规律，企图在中国建立资产阶级共和国。他们鼓吹改良主义，反对暴力革命，主张"中间派在行动上的态度应当是和平的，改良的，不赞成暴力的革命的行动"（《何谓中间派》）。明确宣称："改良道路是今天中国一切中间派所要的道路"（《两条道路，一个动力》）。他们吹捧蒋介石，宣扬唯心史观，认为蒋介石是"国家的领袖"，"民族的英雄"，"是一个仲裁者而不是一个独裁者"。认为中间派有"举足轻重的地位"，可以对历史的发展、社会的安定起决定性的作用。中间路线的倡导者脱离实际，脱离群众，没有广泛的社会基础，政治上是软弱无力的，理论上是唯心主义的，从而注定了他们必然破产的历史命运。

【中国人生哲学】 方东美著。1980年台北黎明文化事业股份有限公司初版，后曾多次再版。全书包括两大部分：第一部分"中国人生哲学概要"原系作者1937年春在南京所作广播讲座的手稿，曾汇集成册由台湾先知出版社出版；第二部"中国人的人生观"系由第一部分改写扩充而成，原著系英文，根据冯沪祥所译中文本编入书中。书中从宇宙观、人性论、生命精神、道德观念、艺术理想、政治信仰等几个方面，依据儒、道、墨三家思想讲述中国人生哲学，其中尤以儒家思想为主。作者称本书的要旨在于使人们体会到"广大和谐之道"，体会到"不论是人或宇宙，都足以生生不息，创进不已"。

【中国人性论史（先秦篇）】 徐复观著。全书正文十四章，附录三篇。1969年台湾商务印书馆初版，后曾多次再版。本书认为人性论居于中国哲学思想史的主干地位，是中华民族精神形成的原理、动力。论述了从周初人文精神出现到春秋战国时期各家系统人性论成立的发展过程，从背景、动机、目的和方法等方面说明各家人性论的异同之处，较详尽地阐述了儒、道二家人性理论，认为"由于孔子对仁的开辟，不仅奠定了尔后正统人性论的方向，并且也由此而奠定了中国正统文化的基本性格"；中国的"艺术精神，则主要由庄子的人性论所启发出来的"。本书是作者的重要学术著作之一。

【中国之命运】 蒋介石著。国民党右派集团的理论代表作之一。1943年初由重庆正中书局出版。全书八章，分别论及"中华民族的成长与发展"、"国耻的由来与革命的起源"、"中国革命建国的动脉及其命运决定的关头"、"中国的命运与世界的前途"等问题。本书以"力行哲学"为蒋介石集团政治思想的方法论基础，以抽象的"诚"为力行的原动力，夸大心力、信念等主观因素的作用。在知行问题上，割裂知行关系，认为"知的本源在于人类的本性，不必外求。知识如果'无得于已'，便不能算是真知"（《蒋总统集》）。在宣扬唯心论的同时，表现出强烈的轻视理性、反对真理的倾向，为盲目信仰和盲目服从张目，实际上是鼓吹极端唯心论的愚民哲学。该书问世不久，中国共产党人就对其进行了严肃的批判。本书另有长春地区三青团团部排印本和联合出版社排印本。

【《中国之命运》 极端唯心论的愚民哲学】 艾思奇撰。批判蒋介石集团唯心主义哲学的重要文章。发表于1943年8月21日延安《解放日报》。主要论述了三个问题：一、关于"诚"的思想；二、关于知与行的思想；三、关于孙中山的"知难行易"思想。文章指出，以蒋介石的名义发表的《中国之命运》一书中的哲学思想是一种极端不合理的唯心论，它自认为是继承了孙中山的三民主义与"知难行易"说，实际上却是对孙中山思想的歪曲和篡改。"从马克思列宁主义的立场来看，孙中山先生的哲学思想，和科学的辩证法唯物论是有很大距离的，它有保守唯心论的方面，但同时不能否认它也有进步的唯物论方面。但在《中国之命运》里，却完全抛弃了它的进步的唯物论的方面，并用种种附加的引申，扩大了它的保守的唯心论的方面。"针对所谓"诚"的哲学，作者指出，唯心论的"不诚无物"是完全不对的。"任何精神、思想、志愿、信心，如果没有客观物质基础，就一切都是空谈。因为物质是本原的，第一位的；精神'诚'是派生的，第二位的。"蒋介石在"诚"的名义下，实际上是在鼓吹迷信崇拜，贬低理性科学；蒋介石所谓的"真知"，实际上就是无知，因为在他看来，知识不是来源于对客观事物及其规律的正确反映，而是来自人类生来的本性，实质上就是要求人民群众"糊里糊涂的盲目信仰与盲目服从，浑浑噩噩的跟着腐朽到顶点的大地主大资产阶级去进行反共反人民的冒险，借以维护大地主大资产阶级一党专政的中国式法西斯主义的统治"。蒋介石说的"力行"，实际上就是鼓吹宗教式的崇神行为，它要求"不识不知，顺帝之则"，就是"想把封建时代愚民政策的统治施行到今天，所不同的，只是曲解和利用了'科学方法'的名义"，这与科学理论指导下的革命行为是背道而驰的。这篇文章坚持了马克思主义的认识论与辩证法原理，对蒋氏哲学的唯心主义实质进行了有力的批判。

【中国艺术精神】 徐复观著。1966年台湾学生书局初版，1984年增订八版。1987年沈阳文艺出版社出大陆版。全一册。此书与《中国人性论史(先秦篇)》为姊妹篇。作者以中国训诂学、考据学与西方康德哲学、胡塞尔现象学、弗洛伊德精神分析、存在主义哲学比较圆融的方法，审察有关中国古代哲学美学经籍、艺术文论与画史，訟冤辨伪，疏源扶正，论述中国的艺术精神及艺术根源、艺术发生、艺术本质，以及以绘画为主的艺术发展史。展现了以中国哲学的心性论为基础的、有现代释义学特征的美学理论建构。旨在显发中国文化在人类文化的道德、艺术、科学三大支柱中实有的艺术支柱。指出中国文化至孔子始有对于音乐的最高艺术价值的自觉，中国文化中的艺术精神也只有孔、庄两个典型。孔子所开出与奠定的是儒家系统的"为人生而艺术"的艺术精神，是仁乐(道德与艺术)合一的典型，此为万古标程。庄子所开出与奠定的道家系统的"为艺术而艺术"的精神，是彻底的纯艺术精神。老庄的道落实于人生为一种最高的艺术精神，此至庄子始显著。庄学心斋与坐忘工夫所把握的虚静的心是艺术精神的主体，此艺术精神所成就的是"至乐天府"即艺术的人生与人格的彻底艺术化，其真实内容乃使人的精神得到自由解放。此一思想系统开导出中国艺术发展的坦途，此后中国的艺术活动尤其是绘画的主流始终在庄学精神中发展，并认为庄子对艺术精神主体的把握及其成就乃直接从其人格中流出，而吸收此一精神的大画家大文学家的作品也直接从其人格中流出并即以之陶冶其人生，故庄学依然是为人生而艺术。为人生而艺术的精神是中国艺术的主流。此书概念明确，思路清晰，分析透辟，有一定的学术价值。

【中国文化与世界】 又名《为中国文化敬告世界人士宣言——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》，1958年1月由牟宗三、徐复观、张君劢、唐君毅四人联名在香港《民主评论》和台北《再生》杂志同时刊出，后以《中国文化与世界》为题收入唐君毅《中华民族之花果飘零》和《中华人文与当今世界》两书。是港台新儒家的纲领性文献。全文分十二部分，系统论述了中国传统文化的诠释方法、精神价值、现代意义，传统文化与科学、民主的关系，世界文化的未来走向等问题。针对西方学者对待中国文化的态度及其研究方式，强调必须"承认中国文化之活的生命之存在"，肯定中国文化有一个绵延不绝的统绪。主张对历史文化的了解，必须怀有"同情"和"敬意"，"敬意向前伸展增加一分，智慧的运用亦随之增加一分，了解亦随之增加一分"。认为"中国之学术文化，当以心性之学为其本原"，"心性之学，正为中国学术思想之核心"；对心性之学有切实的了解，就能肯定儒家思想的宗教性和"内在超越的信仰"，而不至于把儒家思想误解为只是处理人与人之关系的某种外在的规范和信条。"宣言"还作为附录收入张君劢的《中西印哲学文集》一书。英文节译本刊于香港英文《中国宗教》杂志，全译本刊于台北中国文化学院(今文化大学)出版的《中国文化季刊》，还作为附录收入张君劢英文版《新儒家思想史》第二卷。

【中国文化之精神价值】 唐君毅著。全一册。1953年台北正中书局初版，1969年出修订版。此书以与中国不同的西方思想为背景，取"方以智"之道的理路，即以清楚的哲学概念来论究中国文化的精神价值。共十七章。前四章纵论中国文化的起源、原始精神、历史发展与中西文化精神形成的外缘。第五至第八章论中国先哲的自然宇宙观、心性观与人生道德理想。第九章至第十四章横论中国文化的各面：人间世界的社会文化与人在自然界的生活情趣，文艺境界的美感，人格世界

的所崇敬的人物的类型，悠久世界的宗教精神与形上信仰。末二章专论中西文化的融摄问题，在哲学理念上会通中学为体西学为用与全盘西化的两极，以解除百年来中西文化的纠结，昭示中国未来文化的远景。书中认为中国的哲学与道德政治的精神都直接来自原始敬天的精神，而仁心即天心；认为中国文化精神的神髓，唯在依内在于人的仁心。认为中西文化的融合是中国文化自身当有的发展；借用中国传统哲学的太极、人极、皇极一贯之意，阐明"圆而神"的中国文化精神对"方以智"的西方文化精神可全部摄取的理由，意在指出中国未来文化的创造道路，展开中国未来的人文世界。认为中国文化是融摄宗教于人文，而中国宗教精神特别尊重天地鬼神的观念，可补西方宗教精神的不足，并可为中国未来的新宗教的基础。此书是唐君毅的重要著作，自称五十年代在港台所出版的全部著作无不与此书密切相关。收入《唐君毅全集》。

【中国文化要义】 梁漱溟著。1949年路明书局出版。全书共十三章。自称是在《中国民族自救运动之最后觉悟》和《乡村建设理论》等书的基础上，"叙述我对于中国历史和文化的见解"（《中国文化要义·序》）。实为作者自《东西文化及其哲学》一书以来几十年形成的文化观和政治历史观的总结。书中提出宗教问题为中西文化之分水岭。认为西洋文化以"基督教者作中心；中国却以非宗教底周孔化作中心"。指出中国是"伦理本位"的社会，"理性"为中国民族精神之所在。否认封建土地过分集中现象，进而认为中国不存在阶级，只有"职业分途"，反对唯物史观关于阶级和阶级斗争的理论。

【中国古代社会研究】 郭沫若著。1930年联合书店出版。书中大量引用甲骨卜辞、周代彝铭、《易》、《诗》、《书》等古代文物典籍，论证中国古代社会的发展程序是与马克思主义所揭示的社会发展规律相符合的。认为商代以前都是原始公社社会，西周是奴隶制社会，周室东迁后，中国社会由奴隶制逐渐转入了封建制。此书是应用马克思主义唯物史观研究中国古代社会性质的拓荒性著作，它的出版对当时关于中国社会性质和发展规律的科学探讨作出了重要贡献。该书曾多次再版。在1954年人民出版社改排出版的新版《引言》中，作者用新的研究成果修正了关于中国社会分期的某些观点。1982年由人民出版社编入《郭沫若全集·历史编》第一卷。

【中国古代思想史】 杨荣国著。始著于1946年，成书于1948年，1954年由人民出版社出版。该书认为殷周社会是种族奴隶制社会，这时期出现的"天"、"礼"、"孝"等观念都是适应种族奴隶制统治需要产生的。到西周末及春秋战国时代，社会由种族奴隶制向封建制转化。与此相应，思想界出现了维护种族统治的孔子的思想体系与反种族统治的墨子的思想体系。思孟学派充分发挥了孔子思想中的消极方面。道家学说代表了没落阶级的思想意识，墨家、法家思想反映的是新兴地主阶级的利益要求，具有积极意义，而中国封建制度统治思想的真正奠基人则是主张"礼表法里"的荀子。为便利读者，全书所引用的古文大多译为白话文。该书是先秦思想史专著，曾被译为俄、德、越等文字出版。1973年经作者修订补充，由人民出版社再版。

【中国古代哲学的逻辑发展】 冯契著。上海人民出版社1983年10月至1985年10月分上、中、下三册出版。本书运用逻辑与历史相统一的方法，分析中国古代哲学发展的内在逻辑，注重考察哲学基本问题在中国古代不同时期的特殊表现。将中国古代哲学的发展看作两个大圆圈，第一个圆圈始于原始阴阳说，围绕"天人"、"名实"问题展开，至荀子作了总结；第二个圆圈自秦汉至鸦片战争，围绕"有无"、"形神"、"理气"、"心物"等问题展开，由王夫之作总结。在绪论中，作者论述了其哲学史观及中国传统哲学的特点等问题，将哲学史定义为"根源于人类社会实践，主要围绕着思维和存在关系而展开的认识的辩证运动"。

【中国古名家言】 伍非百著。始作于1914年，初步定稿于1932年，1949年曾石印100多部，1983年中国社会科学出版社据作者修改稿重新出版。全书分为七部分：《墨辩解故》、《大小取章句》、《尹文子略注》、《公孙龙子发微》、《齐物论新义》、《荀子正名解》、《形名杂篇》（附《邓析子辨伪》）。认为名家"就是专门研究与这'名'有关的学术问题"，"当时最流行、最显著的是'名法'、'名理'、'名辩'三派"。"'名'家之学，始于邓析，成于别墨，盛于庄周、惠施、公孙龙及荀卿，前后历二百年，蔚然成为大观，在先秦诸子学术中放一异彩，与印度的'因明'，希腊的'逻辑'，鼎立为三。其时代亦略相当"。通过考辨，作者认为现存名家和"兼业名家"的篇籍有：一、《墨子》中的《经》上、下与《说》上、下四篇；二、《墨子》中的《大取》、《小取》二篇；三、《尹文子》二篇（杂）；四、《公孙龙子》六篇；五、《庄子·齐物论》一篇；六、《荀子·正名》一篇；七、散见于诸子书中的若干短章、单句。作者对这些篇籍花了前后四十九年功夫加以编次、校勘、注释，统名之为《中国古名家言》。沈有鼎为之作序，说"作者以敏锐的眼光，紧紧抓住了逻辑学和其它学问所以不同的特点，因此能不囿于俗见，对古书时有独创的新解。古代中国的逻辑学说和有关逻辑的学说，所有不同的家数和歧异的方向，在书中都一一阐明"。

【中国本位的文化建设宣言】 王新命等撰。发表于1935年1月《文化建设》一卷四期。主张文化本位主义的代表性文章。文章认为中国已在现代世界文化领域中消失，使之恢复过去光荣，重新占据重要位置的途

径，就是从事于中国本位的文化建设。认为本位文化建设的方针是："根据中国本位，采取批评态度，应用科学方法，来检讨过去，把握现在，创造将来。"声称既反对盲从和模仿西方，也反对复古守旧。在"既要有自我的认识，也要有世界的眼光；既要有不闭关自守的度量，也要有不盲目模仿的决心"的言词下，变相坚持"中体西用"的观点。认为中国共产党领导的革命运动是"模仿苏俄"，"其错误和主张模仿英美的人完全相同，都轻视了中国空间时间的特殊性"。

【中国民族自救运动之最后觉悟】 梁漱溟著。又名《村治论文集》。中华书局1933年印行。全书共9章，书末附有6篇短文和复信。为作者多年来实行乡村建设运动的总结。书中明确提出："我们政治上的第一个不通的路——欧洲近代民主政治的路；我们政治上第二个不通的路——俄国共产党发明的路；我们经济上第一个不通的路——欧洲近代资本主义的路；我们经济上第二个不通的路——俄国共产党要走的路"。认为中华民族的前途不在于向外国学习，而在于因循着"固有精神而求进"。主张用"乡村建设"的道路，取代中国共产党提出的中国革命的道路和有些人倡导的欧美资本主义道路。

【中国伦理学史】 蔡元培编著。中国现代资产阶级学者研究中国伦理学史的第一部著作。本书论述了中国伦理学说的萌芽、产生和发展的历史，对先秦各家以至秦汉宋明以来的各种伦理学说进行了全面系统的评述。认为伦理学与修身学不同，修身学"示人以实行道德之规范者也"，而伦理学则"以研究学理为目的"；修身学是"行为之标准"，伦理学是"知识之径涂"。认为伦理学史与伦理学也是两个不同的概念，"伦理学以伦理之科条为纲，伦理学史以伦理学家之派别为叙"。作者指出："我国以儒家为伦理学之大宗，而儒家则一切精神界科学，悉以伦理为范围。哲学心理学，本与伦理有密切之关系，我国学者仅以是为伦理学之前提。"伦理学的范围很广，它与其他学科都有密切的联系，所谓纯粹的伦理学是根本不存在的。作者说："我国伦理学说，发轫于周季，其时儒墨道法，众家并兴。及汉武帝罢黜百家，独尊儒术，而儒家言始为我国唯一之伦理学。魏晋以还，佛教输入，哲学界颇受其影响，而不足以震撼伦理学"。五四以来虽然也有如斯宾塞尔的进化功利论，卢骚的天赋人权论或尼采的主人道德论输入到中国来，但并未引起中国伦理界的大变化。作者把中国伦理学史可分为三期：第一期是先秦创始时代，论述了唐虞三代伦理思想之萌芽和孔子、子思、孟子、荀子、老子、庄子、许行、墨子、管子、商君、韩非子等人的伦理思想。第二期是汉唐继承时代，论述了《淮南子》、董仲舒、扬雄、王充、清谈家之人生观和韩愈、李翱等人的伦理思想。第三期是宋明理学时代，论述了王荆公、邵康节、周濂溪、张横渠、程明道、程伊川、程门大弟子、朱晦庵、陆象山、杨慈湖、王阳明等人的伦理思想。这部书当时被列为王云五、傅纬平主编的《中国文化史丛书》第二辑，是研究中国古代伦理学说史的重要著作。

【中国佛学源流略讲】 吕澂著。原为作者受中国科学院哲学社会科学部委托举办的佛学研究班上的授课讲义，后经作者修改整理，于1979年由中华书局出版。全书除序论、余论外，共九讲：佛学的初传、西域传本佛典的广译、般若理论的研究、禅数学的重兴、关河所传大乘龙树学、南北各家师说（上）（下）、宗派的兴起及其发展、南北宗禅学的流行。书后有附录文章十四篇，大部分曾发表在《现代佛学》上，部分是《佛教百科全书》稿。本书是作者长期从事中国佛学研究的心得，对中国佛学的传入、形成和发展，佛经典籍的翻译和流传，各家师说宗派的思想渊源和传承等，穷源竞委，条分缕析，作了比较全面、系统的介绍，为了解中国佛学思想发展的脉络指出一条线索。本书还对中国佛学史史料和学术源流上的一些问题，如某些史料的辨伪、汉地佛学初传的时间等，均提出了自己的见解，对进一步深入研究中国佛教和佛学有重要参考价值。

【中国佛教】 佛教在中国的特殊形式，北传佛教的中心。可分汉地佛教、西藏佛教和傣族小乘佛教。佛教传入中国内地大约在两汉之际，直至三国其流传都是微弱缓慢的。起初佛教被视为神仙方术的一种。东汉末随着汉译佛经的大量出现，佛教教义开始同中国传统思想结合而得到了传播，出现了以安世高为代表的小乘禅学和以支谶、支谦为代表的大乘般若学。魏晋时期中国佛教发展进入了一个新阶段，出现了"佛玄"结合的般若学派"六家七宗"、鸠摩罗什的"关河之学"、僧肇的"肇论"思想、表现因果报应论和神不灭论思想的慧远佛教哲学。南北朝时期中国佛教的发展达到第一个高潮，此时随着佛典翻译的增多，专攻某一经论之风益盛，涌现出涅槃师、毗昙师、成实师、地论师、摄论师等"南北诸师说"。这时佛教哲学思想的主题是"涅槃佛性"，其著名代表是竺道生。佛教在中国经过四、五个世纪的流传和发展，到隋唐时期达到鼎盛，形成了天台宗、三论宗、法相唯识宗、律宗、华严宗、密宗、净土宗、禅宗及三阶教等诸多宗派，并外传到朝鲜、日本和越南。唐代以后佛教开始衰微，宋、元、明、清时佛教更是每况愈下。但此时在哲学思想上有三点值得注意：(1)心性问题成为宗教哲学的核心；(2)各宗的融通趋势；(3)调和儒道思想的鲜明倾向。这反映了中国佛教后期哲学思想的主要特点。近代，杨文会创办金陵刻经处和佛教学堂（"祇洹精舍"），之后欧阳竟无创办"支那内学院"以及太虚等发起"佛教复兴运动"，皆为中国佛教史上的重大事件，其影响颇为深远。在中国的西藏地区和云南傣族居住区，分别形成了"西藏佛教"和"傣族小

乘佛教”。总之，佛教在中国的传播和发展，经历了近二千年的漫长岁月，形成了独具特色的“中国佛教”，它在中国封建社会各阶层中曾起过广泛的影响。中国拥有世界上数量最多、内容完备的佛经和佛教文化史料，不仅有版本众多的汉文《大藏经》，而且还有珍贵独特的藏文《大藏经》。中国佛教在其发展过程中，影响和丰富了中国的音乐、舞蹈、绘画、建筑、文学等各个领域，其对中国哲学思想的发展影响尤大。其向外的传播，则推进了中国与邻国的文化交流，加深了各国的友谊和了解。

【中国近三百年学术史】 ①梁启超著。作于1923—1924年，1924年上海民志书局以单行本发行。共十六章。本书系统介绍了清代学者在经、史、哲、文、音韵、训诂、历算、地理诸方面的研究成果。因起于明末，迄于民国初，实际是“十七、十八、十九三个世纪的中国学术史”，故名。作者认为这一时代中国学术的主流是“厌倦主观的冥而倾向于客观的考察”，一个支流是“排斥理论，提倡实践”，但未能“很占势力”。作者指出，本书与《清代学术概论》所论述的范围虽差不多，“但材料和组织很有些不同”，前书对近代部分介绍较详，而本书甚略。收入《饮冰室合集》的《专集》第17册。②钱穆著。1936年商务印书馆出版。全书十四章。论述了自明末东林学派到近代康有为等人的学术思想。作者认为近三百年学术史上诸家治学的精神和方法，大多是承继了“本经义推之政事”的东林学派，而东林学派又是在两宋学术中“革新政令”、“创通经义”的基本精神影响下发展起来的，因而这一基本精神也是认识近三百年学术思想史的重要线索。该书书后附有从明代万历元年(1573)到宣统三年(1911)的《中国近三百年学术史附表》。

【中国近代思想学说史】 侯外庐著。生活书店1947年出版。分为上下两册。曾列入《新中国大学丛书》。解放后著者曾将其中鸦片战争前的部分增删修改为《中国早期启蒙思想史》出版，后列为《中国思想通史》第五卷。全书按年代先后分为三编：第一编论述十七世纪中国学术的新气象，上迄王船山，下及朱舜水、唐铸万，中包黄梨洲、顾亭林、颜习斋、李恕谷、傅青主、李二曲的学术思想。认为中国“第十七世纪的启蒙思想，气象博大深远，应作独特研究”(《中国近代思想学说史·自序》)。第二编专门论述汉学及其批判，上迄戴东原，下及阮元，中包章学诚、汪中、焦循的学术思想，兼及方东树的反汉学。认为“第十八世纪的汉学运动，为学问而学问，正是乾嘉对外闭关对内安定的学术暗流”(同上)。第三编论述十九世纪思想活动之巨变，概述了经今古文学的争斗，上迄龚自珍，下及王国维，中包康有为、谭嗣同、章太炎的学术及哲学思想。指出：“第十九世纪中叶以至二十世纪初叶的文艺再复，更接受了西洋学术的直接影响，内容殊为复杂多面，直与现在文化相连”(同上)。

【中国社会与中国革命】 陶希圣著。是作者继《中国社会之史的分析》后的又一本论文集。1929年10月由上海新生命书局列作高等文库出版，1935年2月出至第六版。作者在本书《绪论——如何观察中国社会》中指出：“中国社会构造是中国目前要解决的一切问题的根源，不认识中国社会构造便不知道中国的问题，不知道中国问题，便无从提出解决中国问题的主张”。他认为，“中国自战国以后，已没有完整的封建制度”，也不是资本主义社会，更不是半封建半殖民地社会，而是“由封建制度言，是后封建制度时期；由资本主义言，是前资本主义社会”。所谓“后封建制度”或“前资本主义社会”就是商业资本主义社会。主张在中国“不能发达自由主义的资本主义，也够不到社会主义，中国革命只有由生产民众组织为强有力的国家”，“以国家的组织建设国家资本，发展资本主义，管理个人资本”。否认当时中国半殖民地半封建的社会性质，否认中国反帝反封建的革命任务，为蒋介石的封建法西斯主义统治提供理论依据。

【中国社会之史的分析】 陶希圣著。系作者的论文集。1929年1月由上海新生命书局列作新生命丛书(乙种)出版。作者认为，研究中国社会史必须以“中国社会是封建社会，还是资本主义社会”，“帝国主义势力的侵入是否使中国社会变质，变质又达到什么程度”这两个问题为中心。围绕这两个中心，作者对中国社会历史进行了一番“研究”后，得出以下几个结论：一、中国的封建制度早在“七雄争长的时候”就开始破坏了。认为帝国主义的侵入，帮助了中国资本主义的发展。否认中国社会是半殖民地半封建社会。二、中国有一个介于地主阶级和农民阶级之间的“士大夫阶级”。认为这个阶级是由于封建制度的崩溃而产生的，是由“贵族中的进步者与庶人中的优秀者”混合而成，其“成分是贵族、知识分子及游侠”。这个阶级是“中国社会的一个基本阶级”，是决定社会发展的主要力量。“士大夫阶级”和各阶级的矛盾构成了从战国至当时中国社会的主要矛盾。三、中国社会“从最下层的农户起到最上层的军阀止，是一个宗法封建社会的构造，其庞大的身份阶级不是封建领主，而是以政治力量执行土地所有权并保障其身分的信仰的士大夫阶级”。士大夫阶级是阻碍资本主义发展的障碍，因此可以提出打倒士大夫阶级或士大夫阶级残余的口号，但不应当提出打倒封建制度的口号。

【中国社会史论战】 二十世纪三十年代初关于中国古代社会分期的论战。是当时中国社会性质论战的扩展和深入。论战中心是中国古代有没有奴隶社会以及中国封建社会的发生、发展及其特点等问题，实质是关

于人类社会历史在其发展过程中是否存在着普遍的客观规律，马克思主义关于社会发展阶段的学说是否适用于中国历史发展状况的问题。论战主要围绕三个问题展开：一、关于亚细亚生产方式问题。郭沫若在1929年认为亚细亚生产方式是原始共产社会，1936年又认为是奴隶制以前的族长制，以后经过研究又确定其实际是中东一带的奴隶制。吕振羽认为亚细亚生产方式是相当于希腊罗马的奴隶制度而外的世界其他地区和国家的一种普遍存在的形态。托派代表人物李季认为，亚细亚生产方式是指与希腊罗马奴隶制并行而又与奴隶制不同的东方的一个独特的社会阶段，在中国即"自殷至殷末为亚细亚的生产方法时代"（《对于中国社会史论战的贡献与批评》）。二、中国奴隶制社会是否存在和存在的时期问题。郭沫若根据卜辞金文和各种古代文献，最早肯定中国奴隶制社会存在，并认为西周是中国的奴隶制时代，后又认为殷末为奴隶制。吕振羽认为殷代是奴隶制社会。托派李季则否认中国历史上曾有过奴隶制阶段。三、关于中国封建社会的特点及秦汉以后的中国社会性质问题。郭沫若认为中国的封建社会始于春秋时期，直至鸦片战争，中国一直处于封建社会的阶段。吕振羽认为周代为中国历史的初期封建社会，由秦到鸦片战争前为封建社会，由鸦片战争到当时为半殖民地半封建社会。李季认为中国真正的封建制度仅与周代相始终，"秦至清鸦片战争前为前资本主义生产方法时代"、"鸦片战争至现在为资本主义的生产方法时代"（同上）。新生命派代表人物陶希圣的观点几经改变，时而主张中国没有氏族社会，"把商周和明清划进一个阶段，说中国一有历史就是封建社会"（《中国社会形式发达过程的新估定》），一直到当时还是封建制。时而又认为中国在黄帝征服蚩尤以前为氏族制，以后就转入封建制，宋代封建制度开始分解，这时期"可以说是先资本主义时期"（同上）。这次论战涉及中国几千年的历史，问题十分广泛、复杂。最后虽然没有解决中国社会历史分期等问题，但通过论战，深入地传播了马克思主义历史唯物主义的基本观点，对马克思主义历史科学的研究，起了积极的推动作用。

【中国社会性质论战】 三十年代初中国思想界关于当时中国是半殖民地半封建社会，还是资本主义社会的一场论战。论战主要是在以王学文、潘东周为代表的"新思潮"派（他们的文章主要发表在《新思潮》杂志上，故名），和以任曙、严灵峰为代表的"动力"派（他们的文章主要发表在《动力》杂志上，故名）之间进行的。王学文、潘东周等人详细分析了当时中国的经济和政治情况，着重从帝国主义和中国经济的关系、民族资本在中国经济中的地位、农村土地关系等方面，探讨了中国经济的性质，指出"中国主要的经济是封建的半封建的经济"，"这封建的半封建的经济，是在中国经济占支配的地位，广泛存在的经济形态"（王学文：《中国资本主义在中国经济中的地位、其发展及其前途》），认定中国是半殖民地半封建的社会，只有在根本上推翻帝国主义和肃清中国封建势力以后，才能使中国经济得到进一步发展。严灵峰、任曙等人则在马克思主义词句掩饰下，极力对马克思主义进行曲解和攻击，歪曲中国社会的性质和中国革命的性质，否认中国革命的对象和任务，认为"中国资本主义发展到了代替封建经济而支配中国经济生活的地步"，所以，"中国在世界范围内已经发展到资本主义国家了"（任曙：《中国经济研究绪论》）。针对严灵峰、任曙的错误观点，以张闻天、郭沫若为代表的马克思主义者，在《读书杂志》、《布尔塞维克》等刊物上，发表了一系列文章，批驳了他们的错误观点，深刻论证了中国的社会性质、革命任务和革命性质，指出中国是半殖民地半封建社会，革命的任务是打倒帝国主义和封建主义，从而进一步宣传了中国共产党对中国社会和中国革命的基本看法。这场论战一直持续到1937年下半年抗日战争爆发后才逐渐停息下来。通过论战澄清了一些错误思想认识，端正了对中国社会性质的看法，为中国人民指明了反帝反封建的民主革命任务。

【中国社会性质问题论战】 何干之著。1937年上海生活书店出版。作者认为三十年代有关中国社会性质问题论战的焦点，"在对于帝国主义、民族资本和封建残余那三种社会势力的相互关系的了解"。批判了托派认为"帝国主义绝对地破坏封建势力"和主张对买办资本与民族资本要"一视同仁"的错误观点，指出帝国主义对中国的侵略，一方面打破了自然经济，促进了中国资本主义的发展；另一方面又和中国封建势力相勾结，阻碍了中国民族资本的发展，"在殖民政策的高压下，中国休想与先进各国，同登资本主义大堂"。论证了中国是一个半殖民地半封建社会，中国革命是对外打倒帝国主义，对内肃清封建势力的民主革命。该书在三十年代关于中国社会性质论战中有较大影响。

【中国启蒙运动史】 何干之著。1937年上海生活书店出版。全书分"启蒙运动的意义及其社会基础"、"新政派的洋务运动"、"戊戌维新运动"、"五四新文化运动"、"新社会科学运动"、"国难与新启蒙运动"、"目前思想文化问题"等七章。著者认为鸦片战争是新旧中国的转折点，启蒙运动是资本主义兴起的产物，中国的启蒙运动也是随着资本主义出现的。著者系统地阐述考证了鸦片战争后至抗日战争近代中国的启蒙运动历程，得出的结论是："洋务运动戊戌政变，只限于少数开明官僚的自我觉醒。这觉醒是由上自下，而不是自下而上的，是不彻底的。辛亥革命只影响了部分华侨与学生，与大多数国民不相干。五四运动只解放了一部分市民和中间层知识分子，……国民革命及其以下的社会

科学运动，只唤醒了南方各省和长江一带的民众，城市产业分子，一部分文化人，而目前的救亡运动抓住了全国上下利害不同的社会阶层”(《中国启蒙运动史》，第13页)。作者把与抗战相适应的思想运动称为“新启蒙运动”，认为是过去启蒙运动的“否定之否定”与“最高结合”，是思想文化上的爱国主义运动，自由主义运动，理性运动，是建立现代中国新文化的运动。

【中国青年】 ①第一次国内革命战争时期中国社会主义青年团的机关刊物。周刊。1923年10月在上海创刊。恽代英、肖楚女、李求实等先后担任主编。该刊在中国共产党的领导下，紧密配合现实政治斗争，进行革命宣传鼓动，批判各种反动政治观点，号召青年投身于反帝反封建的斗争行列。曾发表毛泽东的《中国社会各阶级的分析》。刊发大量文章同戴季陶主义、国家主义派展开论战，在青年中影响很大。1927年春该刊迁武汉，汪精卫背叛革命后复迁回上海。同年10月停刊，共出八卷。②抗日战争时期全国青年联合会延安办事处宣传部主办的刊物。1934年4月在延安创刊。半月刊。为纪念五四运动二十周年，该刊曾发表毛泽东的《五四运动》(第二期)、《青年运动的方向》(第三期)等重要文章。1941年出至第三卷第五期，休刊。

【中国国民革命与戴季陶主义】 瞿秋白撰。批判戴季陶主义的重要文章。发表于1925年9月《向导》周刊社出版的《反戴季陶的国民革命观》一书。针对戴季陶所谓“建立纯正三民主义”的谬论，作者指出中国共产党人坚持革命的三民主义，因为它的政治经济要求还能部分地代表工农群众的利益。作者说，所谓民族主义就是中国要求解放，脱离帝国主义的压迫；所谓民权主义就是中国民众要推翻卖国军阀政府，建立平民政权；所谓民生主义就是中国一般民众求经济生活的改善。作者认为，戴季陶抛开大多数农工利益，抽象的议论三民主义，“实际上便是资产阶级蒙蔽愚弄农工阶级的政策”。戴季陶虽然理论上反对阶级斗争，主张资本家的仁慈主义，“然而他在实践方面——发行那《国民革命与中国国民党》的小册子，自己就实行思想上的阶级斗争，不过是资产阶级压迫无产阶级的一种斗争罢了，并且他一点也不‘仁慈’”。文章还深挖了戴季陶主义的唯心主义哲学基础，指出“这种思想的根本点，便是一种唯心论的道统说；所谓孙中山三民主义的哲学基础，竟只是仁慈忠孝的伟大人格，竟只是继承尧舜禹汤周孔的道统——戴季陶又继承孙中山的道统！这算是中国特别文化！国民党三民主义的责任，竟只在发扬光大这种中国文化，这完全是想把革命当作慈善事业，当作孙中山戴季陶等一些‘君子’爱民的仁政。”认为这种主张不但是纯粹的空想主义，而且是在要求工农大众停止自己的斗争，听凭资产阶级的恩命和指使。这篇文章有力地批判了戴季陶的反动政治纲领及其唯心主义哲学基础，坚持了中国共产党人反帝反封建的革命立场和维护国共统一战线的严正态度。收入《瞿秋白选集》。

【中国经济问题研究】 严灵峰著。1931年新生命书局出版。是中国社会性质和社会史论战中影响较大的一部著作，曾被日本人田中忠夫译为日文出版。本书宣扬托派有关中国社会的性质和中国革命的性质的错误理论，否认中国半殖民地半封建的社会性质，攻击中国共产党领导的民族民主革命。认为帝国主义的侵略已经全面破坏了中国封建主义的经济基础和上层建筑，使中国社会从城市到农村都资本主义化了；甚至认为资本主义经济在中国的发展已经达到了俄国十月革命前的水平，所以中国社会所需要的不是反帝反封建的资产阶级民主革命，而是反对“一般资本主义”的“社会主义运动”。这种错误理论在当时受到了以王学文等人为代表的马克思主义者的系统批判。

【中国经济研究绪论】 任曙著。1931年中国经济问题研究会初版。1932年修定本由神州国光社出版。是三十年代中国社会性质问题论战中影响较大的一部著作。书中宣扬托洛斯基有关中国社会和中国革命性质的错误观点，认为“帝国主义的侵入促进中国商品经济的发展，而商品经济的发展，就是资本主义的发展”。认为随着帝国主义对中国的侵略，“封建经济久已处于崩溃过程中，而成为残余的力量，资本主义则日益向上增长”，“中国资本主义发展到了代替封建经济而支配中国经济生活的地步”，所以中国社会所需要的不是反帝反封建的资产阶级民主革命，而是反对一般资产阶级的社会主义运动。本书攻击中国共产党人的新民主主义革命理论和实践是要“取消中国非资本主义的前途，否认中国革命的反资本主义的社会革命的意义”，是“真正的取消派”。

【中国政治思想史】 吕振羽编著。1933年黎明书局初版。是我国较早运用马克思主义的观点研究中国思想史和哲学史的著作。本书运用马克思主义关于社会存在决定社会意识的原理，“从各个社会阶段和时期的阶级阶层的构成上，以及其相互关系的变化上去论究政治思想的各流派”，指出历史上出现过的“百家争鸣”、今古文之争、儒佛道对立、各学派之间的论辩等等，都是现实阶级斗争或统治阶级内部各阶层之间的斗争在思想领域中的直接或曲折的反映。书中用唯物主义与唯心主义两条哲学路线的对立斗争说明中国古代哲学思想的发展演变，同时指出唯物主义与唯心主义以及唯物主义与唯心主义内部各派之间，又存在着相互继承、相互吸引、相互渗透的关系。该书在国内外具有一定影响，曾多次再版。

【中国思想史】 钱穆著。全一册。1952年台北中华文化出版事业委员会印行。1980年台湾学生书局再版(增订本)。全书四十四节。其中开首两节提出思想与思

想史、中国思想史的概念。另有九节分别概述春秋时代、战国时代、秦汉时代、东晋清谈、南北朝隋唐之佛学与现代思想。其余以人立篇，从春秋子产写到孙中山，计三十三位思想家，重在揭示各家思想的内在精义。此书坚持钱氏一贯主张的对中国思想的独特性研究，旨在揭示中国思想的深远渊源，寻求中国思想本身所固有的条理系统、进展变化与其流派的歧异，以阐发中国思想的发展历史。本书虽标名思想史，其实所揭示的是宇宙论人生论，是一部简明中国哲学思想史。书中有几个观点值得引起注意：1.就思想史的意义而言，叙述了《中庸》、《易传》在孟荀后是先融通儒道再来融通百家以扩大儒家的新儒家。2.就中国哲学思想的内涵意义而言，揭示了中国思想史的特征是德性一元论，以德性一元的观点来求人生与宇宙的合一，并进而提出了中国思想必求自然真理与人生相合一的宇宙人生真理会通合一论。

【中国思想通史】 侯外庐主编。是第一部运用马克思主义观点方法全面系统分析中国思想史的巨著。全书五卷六册。涉及自殷代直到十九世纪四十年代各时期的政治、经济、哲学、逻辑、伦理等思想内容。编写始于抗日战争时期，1947 年新知书店出版第一卷，1950 年三联书店出版第二、三卷，第四卷上、下两册分别于 1959 年、1960 年由人民出版社出版，第五卷由人民出版社以《中国早期启蒙思想史》书名出版。书中对各个时代的主要思想家、学术流派的思想发展作了论述，特别着重分析了社会发展与学术思想演变之间的辩证关系，充分注意了中国思想史上的唯物论和无神论思想家，给王充、仲长统、范缜、吕才、柳宗元、刘禹锡、王安石、王廷相以重要地位。本书在史料引证、理论分析上力求实事求是，贯穿了党性和科学性相统一的原则。该书至今仍是研究中国思想史的重要参考书。

【中国哲学十讲】 李石岑著。1935 年 2 月世界书局初版。该书是作者于 1932 年在福建教育厅暑期讲学会上的讲演稿。书中从中西哲学比较研究中探讨了中国哲学各主要流派的思想特点，认为儒家的哲学思想偏重于伦理，孔子实际上是个伦理学家，孟子、荀子都绍述孔子的伦理思想；认为墨家的主要思想是其尚同说及其实践精神，墨家把一切都看成是平等的、划一的，这种思想博得后世的好评；认为中国哲学只有道家的体系最完备，它的认识论、宇宙观、人生观都是从一个体系中演绎出来的，自然主义与辩证法是道家哲学的神髓；认为以惠施、公孙龙为代表的名家注重概念，把概念的能动性故意夸大，使之和事实分离，专在概念上维持其思想体系，专为他们观念上的"一"辩护。作者说《中庸》是儒家哲学思想的基础，其主要思想是论"诚"与论"中和"，二者是一贯的。"诚"充满在天地间，全靠人生去表现出来，表现得最圆满的就和"诚"合而为一了，这是一种最高的境界。认为朱熹的思想是融合儒、道、释三家思想而成的，又为周、张、二程诸人思想之集大成者，在中国思想界确实是个有数的人物。指出王夫之哲学是体用一源论，"体"是指的大自然的本体而言，在本体的大自然当中，一切事物之所以能够产生的原因，完全是由于"用"的关系，"用"离开了"体"就无从发生，"体"若没有"用"也就不能显其存在，体和用实际上是一种东西。指出戴震的"生的哲学"颇受王船山、颜元的影响，而为反对宋明理学最有力的一员，"因气化而有生生，因生生而有品物"，是戴震全部思想的缩影。

【中国哲学大纲】 张岱年著。1935 年开始撰写，1937 年完成初稿，1958 年由商务印书馆正式出版。自谓"此书内容，主要是将中国哲人所讨论的主要哲学问题选出，而分别叙述其源流发展，以显示中国哲学之整个的条理系统"(《自序》)。全书分宇宙论、人生论、致知论三大部分，下分九篇、四十六章，每章论述一对范畴或一个问题。通过对先秦到明清的众多哲学家的著作的引证分析，详细考查了中国哲学固有概念、范畴和命题的本义以及它们的演变，同时还着重阐发了中国古代的唯物主义和辩证法思想传统。该书问题突出、脉胳清楚、资料丰富、精当，有较高学术价值。1982 年经过补充修订由中国社会科学出版社再版发行。

【中国哲学之精神及其发展】 方东美著。原为英文版，收入《方东美全集》英文部分。中文本为上下两册，弟子孙智燊译，台北成均出版社 1984 年 4 月出版。该书淹贯东西，熔铸古今，赅综敷陈儒家、道家、大乘佛学、宋明以迄清中叶新儒家四大传统哲学体系，疏其理路，择其要义，揭示其发展规律。认为中华民族笃信过去黄金时代的理想性、现在不朽的真实性、未来展望的无妄性。中国哲学是"圣贤、诗人、先知"三重复合的理想人格的显扬，具有共通性与共同特色，而思想体系与人格风姿上则表现为儒道佛三家的殊异。中国人的独创表现为一种"既超越又内在"、"即内在即超越"的独特型态的形上学思想体系。此种超越型态的中国形上学思想形成一完整的建筑学式的立体结构，它屏斥了二元对立的慨裂型态的西方思想模式，呈现了广大完备、圆融和谐的中华智慧。卷首《导论》与《中国哲学之通性与特点》两篇综括了全书的要义。

【中国哲学史】 ①冯友兰著。上下两卷。1926 年至 1929 年完成上卷，1931 年由神州国光社出版发行。1934 年上下两卷本由上海商务印书馆出版发行。这部书是作者用新实在论的方法编写中国哲学史的尝试。全书三十二章。作者在"绪论"中介绍了自己治中国哲学史的方法。在余后各章中，本着对哲学与社会同步发展的理解并依据中国社会的历史分期，把中国哲学分为"子学时代"和"经学时代"，对每个时代政治生活上的特点及对学术发展的影响，从利弊两方面作了分析

和总结，清晰地描绘了中国哲学发展的基本轮廓。此书是用现代哲学方法编写的第一部中国哲学通史著作。对中国哲学史形成为一门独立学科有一定的开拓性意义，在国内外产生了较大影响。解放前后曾多次重印，国外有卜德译的英文本，1952年由美国普林斯顿大学出版。②任继愈主编。是建国后集体编写的一部中国哲学通史。全书四册八篇。由人民出版社分别于1963年、1964年、1979年出版。书中运用马克思主义观点全面系统地考察分析了自奴隶制社会形成的夏商时代直到近代旧民主主义革命时期的哲学思想发展历程。认为几千年的哲学史表明哲学始终是有党派性的，哲学史上的唯心主义和唯物主义两条路线的斗争只是社会上阶级斗争的反映，因此，在哲学史研究中应贯彻无产阶级的党性和科学性统一的原则。1979年前三册再版时，编入了作者重写的《绪论》，增加了《孙膑兵法》、《黄老哲学》等新的研究成果，改写了《老子》一章。本书是高等学校文科通用教材，在中国哲学史的教学与科研中有一定影响。

【中国哲学史大纲(上卷)】 胡适著。在其博士论文——《中国古代逻辑方法发展史》(《先秦名学史》)的基础上修订成书。1919年商务印书馆出版，后曾多次重印。是中国第一部用西方资产阶级观点和方法整理中国哲学史的著作，被誉为具有“证明的方法”、“扼要的手段”、“平等的眼光”、“系统的研究”等特点(蔡元培《序》)。作者认为哲学史即“把种种哲学问题的种种研究法，种种解决方法，都依着年代的先后，和学派的系统，一一记序下来，便成了哲学史”(《导言》)。提出研究哲学史的目的与任务就在于“明变”、“求因”和“评判”，亦即“使学者知道古今思想沿革变化的线索”，“寻出这些沿革变迁的原因”，使人“知道各家学说的价值”(同上)。介绍了一套审定和整理史料的方法，即“述学”功夫，本书打破了封建经学和经学史的藩篱，抛弃了定儒学为一尊的传统，对孔孟和儒家学说与先秦诸子平等看待，冲破了旧史家代圣贤立言，为经传作注的陈规。它用进化论的观点讨论了中国古代思想的沿革，把中国哲学史划分为“诸子哲学”、“中世哲学”和“近世哲学”三个时代，认为“每一时期，有那一时期的需要，便有那一时期的事业”(《附论》)，反对复古尊孔。此书以实用主义方法整理、重塑中国古代哲学，忽视了中国哲学的特殊性，对先秦哲学思想的分析有不少牵强附会之处。

【中国哲学史之唯物的研究】 现代胡汉民撰。1919年10月至11月连续刊载于《建设》杂志一卷3、4号上。该文是作者“拿唯物历史观应用到中国哲学史上”的尝试，试图“由社会物质生活的关系”，“得中国哲学盛衰变迁的原因”。它从先秦到近世中国哲学发生、变迁与社会物质生活的关系诸方面，解释“中国哲学何以独盛于古代”，阐发其不同于前人多从“个人才性不同”、“所受思想学术不同”的角度去分析中国哲学变迁原因的观点。强调学术思想变化“是所处的时势不同”的结果。“至于时势是什么力量造成的呢？求其最初原因，总在物质的关系。任是什么时候，不外是人类竞争的表现。不论个人间的竞争、阶级间的竞争、人种间的竞争，一切都因物质的需要，和人生的欲望要求，两者之间不得调和，便起冲突，便成问题，最初一个主义，定是对着一个问题，求其解决。”“人类的进步和思想的变化，同出一公例，就同是以经济的关系为主要的原因。”本书反映了中国资产阶级民主主义者为摆脱辛亥革命失败后的困境，急于从理论上寻找出路的愿望，顺应了当时马克思主义在中国传播的潮流。然而，作者把由经济关系产生的“人类竞争”视为“主义”、思想产生的根源，还不免带有进化论的色彩。

【中国哲学史通论】 范寿康著。1936年上海开明书店出版。全书六篇，上起先秦诸子之学，下至近代宣传改良的公羊学派。认为殷代以前的中国为原始社会，殷代为奴隶制社会，周代为封建制社会，自秦代直到鸦片战争之间为单纯商品经济制社会。认为在思想领域中，《周易》哲学反映了殷周之际的社会变迁。周代则有史官的哲学和筮人的哲学。到春秋战国时期，史官进而发展为儒家，是为正统派，主张复古。道家则由筮人发展而来，是为改革派。自汉代直至清代，则是儒、道、释三家递相消长，同为统治阶级御用哲学。鸦片战争后，中国社会不得不推移到资本主义经济制，哲学思想也进入转换期，开始走向新的哲学。该书在作者由台湾回大陆定居后，1983年三联书店又重印发行。

【中国哲学史新编】 冯友兰著。为区别于解放前作者所著两卷本《中国哲学史》，故名“新编”。本书分七册，第一册：殷周至战国初；第二册：战国；第三册：两汉；第四册：魏、晋、隋、唐；第五册：宋、元、明、清；第六册：近代；第七册：现代。开始写作于五十年代，1962年由人民出版社出版第一、二册(试稿)，1964年由人民出版社出版第一册第二版，1982年又出版第一册第三版，1983年出版第二册第二版，1985年出版第三册，1986年出版第四册，1988年出版第五册。较六十年代版本，新版扩大了篇幅，在观点、内容和形式上都有较大的改动。在新写的“全书绪论”中，作者对哲学与哲学史的关系，研究中国哲学史的方法、任务及哲学史分期等问题作了新的阐述。作者力图运用马克思主义的立场、观点和方法研究哲学史，除了说明一个哲学家的哲学体系外，还着重分析哲学家所处的政治社会环境，希望将“新编”写成一部“以哲学史为中心而又对于中国文化有所阐述的历史”。

【中国哲学史稿】 孙叔平著。这是运用马克思主义观点和方法写成的一部中国哲学通史。始撰于1974

年,1979年完成,分别于1980年、1981年由上海人民出版社出版。全书上下两卷。书中系统论述了从孔夫子到孙中山近百名哲学家有关宇宙观、历史观、人性论、知行观的哲学思想,注重在哲学家的哲学思想与其生活的时代特点的联系中探求中国哲学思想发展的连续性和规律性。认为中国哲学的历史发展,从其主流看,是从朴素唯物主义、辩证法,经过资产阶级形而上学唯物主义,向辩证唯物主义和历史唯物主义前进的历史;也是自己发展的同时又受外来影响(先是印度,后是西方)而使各种唯心主义不断改变面貌的历史,这就是中国哲学发展的逻辑。该书观点鲜明,脉络清晰,史料丰富可靠。《序言》中有作者对"以儒法斗争为纲"的影射史学的批评。

【中国哲学发微】 张岱年著。是作者研究中国哲学史的论文集。1981年山西人民出版社出版。全书按写作年代分两部分:第一部分九篇,写于1954年—1957年;第二部分十一篇,写于1977年—1980年。书中着重讨论了中国哲学的特点、哲学遗产的批判继承等较为复杂的理论问题。在《中国古代哲学的几个特点》、《论哲学思想的批判继承》等文中指出,朴素的辩证智慧是汉民族共同心理状态的集中体现,它使中国哲学显示出体用一原、知行统一、生死自然以及唯物论与辩证法结合的长久传统等鲜明的理论特点。而中国古代的唯物主义文献,是中国传统文化的最高成就,是应加以继承和发扬的。在《张横渠的哲学》、《王船山的唯物论思想》、《中国古代辩证法思想发微》等文中发掘和介绍了中国古代唯物论和辩证法思想的光辉成就。由于所收论文写于不同时期,书中也反映了作者在近三十年间对于一些具体问题的见解的变化。

【中国哲学的特质】 牟宗三著。香港人生出版社1963年初版,台北学生书局1974年再版,后曾多次再版。原为在香港大学校外课程部的演讲,根据其学生笔录整理成书。全书共十二讲。主要依据先秦儒家哲学及其发展讲述中国哲学的基本精神及其特征。认为中国哲学的根本特征在于它"特重主体性与内在道德性"。中国哲学的三大主流(即儒释道三家),都重主体性,然而只有儒家思想这"主流中的主流",把主体性复加以特殊的规定,而成为"内在道德性",即成为"道德的主体性"。认为西方哲学与中国哲学的根本差异就在于西方哲学"不重主体性,而重客体性";西方哲学是落实在知识上,中国哲学则落实在践圣成仁的道德实践上。

【中国哲学原论】 唐君毅著。分为导论篇(1966年人生出版社出版)、原性篇(1968年新亚研究科出版)、原道篇(又分为上、中、下三卷,1973年新亚研究所出版)、原教篇(1975年学生书局出版)。全书逾二百万字。作者通过对中国传统哲学的考察,系统阐发了中国传统哲学的基本范畴、观念及其具体发展。在导论篇他考察了"理"与"心"、"名辩"与"致知"(包括名、辩、言、默、格物、致知)、"道"与"命"(包括太极)。认为这三组问题中的"理"与"心"和现代西方之"理体"与"理性的心灵"相当,"名辩"与"致知"和西方的知识论相当,"道"与"命"和西方形而上学问题相当。为弥补导论篇对心性问题论述的不足,两年后他又出版原性篇,附题为"中国哲学思想人性论之发展"。该篇认为从字形上说,"性"本身就是从心、从生,因此全篇力图从心、生的契要处去把握中国传统哲学中"性"的根本涵义。原道篇共三册,对中国传统哲学中最基本、综摄性最广、关联性最大的观念——"道"加以论述,上起上古下及隋唐各家各派。原教篇是原道篇的续篇,专论唐以后各家各派对道的研究,附题为"宋明理学思想史"。此篇认为宋明儒学更注重修道、体道且要把这种"修"、"体"见诸行动,"修道之道即是教"。全书的性质介于哲学与哲学史之间。从分年代论述看类似于哲学史,但从重点在辨析其发展与联系看又类似纯哲学的理论探究,"即哲学史以言哲学,本哲学以言哲学史"。本书强调文字训诂与疏通义理并重,在重视中西哲学范畴比较的同时又反对以西方哲学史范畴为标准来衡量中国哲学史范畴,还把语义学等现代西方分析哲学的方法引入了中国哲学范畴的研究,对开展中国哲学史范畴研究有一定的推动作用。

【中国哲学简史】 冯友兰著。原为作者1947年在美国宾夕法尼亚州讲授中国哲学史的英文讲稿,1948年由麦克米伦公司出版,1985年北京大学出版社出版涂又光翻译的中文本。全书分二十八章。一、二章论"中国哲学的精神"、"中国哲学的背景",三章至二十七章从"百家"起叙述了中国哲学至二十世纪初的发展过程,二十八章论述"中国哲学在现代世界"问题。本书简明扼要,在欧美较有影响。除英文本外,还曾有法文、意大利文和南斯拉夫文译本出版。

【中国通史简编】 范文澜主编。1942年延安新华出版社初版。本书是试图用马克思主义观点系统叙述我国历史的一次尝试。作者在该书初版时曾说明它与旧体历史的五点不同:第一,"书中肯定历史的主人是劳动人民,旧类型史书以帝王将相作为主人的观点被否定了"。第二,"试用一般的社会发展规律到具体的中国历史"。第三,"把封建社会分三个时期。西周起到秦统一,初期封建社会;自秦到南北朝,封建社会第二阶段;隋唐到鸦片战争,封建社会第三阶段,说明它的发展过程"。第四,书中着重写了"农民起义和反抗外族侵略,说明中国人民确有反抗压迫、反对侵略、敢于斗争的伟大传统"。第五,"注意收集生产斗争的材料,古代的科学发明以及有关农业、手工业的知识写得不少"。该书初版时只有上、中册,内容包括从上古到清代中叶的历史。从鸦片战争到义和团运动部分,1946年以《中国近

代史》上册为书名在延安出版。建国后出版的《中国通史简编》修定本，在内容和风格上都有很大改进，篇幅也扩大四倍以上。

【中国逻辑思想史】 汪奠基著。1960年写成初稿，1979年由上海人民出版社出版。是我国第一部中国逻辑史通史专著。全书除绪论外分为三编：第一编，先秦逻辑思想的产生和发展；第二编，秦汉至魏晋六朝时代的逻辑思想；第三编，唐宋至明清时代的逻辑思想，因明学与西方逻辑的输入。作者认为逻辑史是研究逻辑理论发生发展的历史，应根据概念、判断、推理以及论证方式等有关思维形式和方法的发生发展去研究。由于逻辑科学的任务是研究如何正确地认识现实世界的方法，所以，逻辑史不仅包括形式逻辑史，还包括逻辑方法与辩证思维认识，即古代有关辩证法的历史发展。作者否认关于中国逻辑史上没有明确地建立起法则式的共同形式的观点，认为在古代逻辑文献里，保存了许多论及概念、判断与推理之类的科学史料，只是有待搜集整理。作者指出中国逻辑发展史有下列四个特点：(1)中国逻辑史上关于"名言"的逻辑形式基本上都与伦理规范的原则一致，逻辑是服务于伦理善恶的思想范畴的。(2)"形名"、"审分"的政治逻辑代替了正确思维形式的逻辑基本认识。(3)古代名实的逻辑思想与形而上学的名理思想在演绎形式上完全混同，思辨的玄学方法占据了思维的逻辑地位。(4)正名主义的"正统"思想与历代名辩科学思想斗争和发展的情况。

【中和】 ①儒家伦理思想。指不偏不倚的谐调适度。《礼记·中庸》："喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。"唐孔颖达疏："喜怒哀乐之未发谓之中者，言喜怒哀乐缘事而生，未发之时，澹然虚静，心无所虑而当于理，故谓之中。发而皆中节谓之和者，不能虚静而有喜怒哀乐之情，虽复动发，皆中节限，犹如盐梅相得，性行和谐，故云谓之和"(《礼记正义》)。宋明时期中和成为重要概念，理论上有了很大发展。北宋程颐说："情之未发，乃其本心。本心元无过与不及，……所取准则以为中者，本心而已。由是而出，无有不合，故谓之和。非中不立，非和不行。所出所由，未尝离此大本根也"(《河南程氏经说》卷八《中庸解》)。程颐还用《易传》思想加以解释："中也者，言寂然不动者也，故曰天下之大本；……和也者，言感而遂通者也，故曰天下之达道"(《近思录》卷一)。南宋朱熹说："喜怒哀乐，情也。其未发，则性也。无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也。无所乖戾，故谓之和"(《中庸章句注》)。明王守仁则用良知解释中和，认为"未发之中，即良知也，无前后内外，而浑然一体者也"(《传习录中》)。②用来形容具体事物谐和的性质或状态。《荀子·劝学》："乐之中和也。"《荀子·乐论》："中和之纪也。"指音乐谐调。《荀子·王制》："中和者，听之绳也。"指刑法宽严适度。唐杨倞《荀子注》："听，听政也。……中和，谓宽猛得中也。"③指元气。《太平经·和三气兴帝王法》："元气有三名：太阳、太阴、中和。"

【中和之美】 儒家的审美理想和艺术鉴赏标准。这是"中庸"哲学思想在美学上的运用和体现。《尚书·尧典》说："八音克谐，无相夺伦，神人以和。"确认中和的乐声可以起和谐天人的巨大作用。《左传·昭公二十年》："声亦如味，一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌，以相成也。清浊、小大、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也"。认为音乐在形式法则上体现了"相成"、"相济"的原则。《国语·周语下》："道之以中德，咏之以中音。"《左传·襄公二十九年》关于"季札观乐"的记述则是用中和审美观论"乐"的集中体现。季札提出了"忧而不困"、"乐而不淫"、"直而不据，曲而不屈"、"哀而不愁"、"乐而不荒"等一系列将伦理修养与艺术相结合的"中和之美"的思想。孔子通过对传统文化和审美思想的反思，提出了文与质相统一的"中和"美学原则。《论语·八佾》："《关雎》乐而不淫，哀而不伤"。《论语集解》引孔安国注："乐不至淫，哀不至伤，言其和也。"朱熹《集注》："淫者，乐之过而失其正者也；伤者，哀之过而害于和者也。"《礼记·中庸》对"中和"思想作了进一步的发挥，指出"喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和"。以"中和"为美的观念，强调美是对立的统一，是"和"而不是"同"。这种和是象天地之和的结果，"乐者天地之和也"(《乐记》)。中国古代美学论"和"还十分注意"和"与身心健康的关系，认为对声色之美的感受应符合身心健康的原则。《吕氏春秋》的《适音》诸篇对平和之声从审美主、客体关系上作了细致的分析，指出"心必和然后乐"，"故乐之务在于和心，和心在于行适。"认为声音"太巨"、"太小"、"太清"、"太浊"都是不好的。中和之音的审美特征就在于其音调、节奏在轻重、急缓上符合"中"的原则，通过这种审美感受使人心情宁静，产生庄敬和穆、宽厚仁爱的感情，从而起到从和谐个体到和谐社会的作用。

【中学】 亦称"国学"、"旧学"，与"西学"、"新学"相对称。近代思想史上把以"伦常名教"为核心的中国封建传统文化及维系封建统治秩序的政治制度称"中学"。清咸丰十一年(1861)早期改良派冯桂芬在《校邠庐抗议》中提出："以中国之伦常名教为本，辅以诸国富强之术"。光绪十九年(1893)郑观应在《盛世危言·西学》中提出："中学其本也，西学其末也，主以中学，辅以西学"。张之洞在《劝学篇》中具体指出："新旧兼学，四书五经、中国史事、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学，旧学为体，新学为用"。

【中学为体，西学为用】 简称"中体西用"。近代洋务

派的理论主张。所谓"中学"是指以伦常名教为核心的中国封建传统文化以及维系封建统治秩序的政治制度。所谓"西学"泛指西方文化,主要是近代自然科学、工艺技术以及资产阶级的社会政治学说和文化教育措施等。"中体西用"是在外国资本主义的影响下,地主阶级中的一些有识者为维护封建统治而提出的向西方学习的主张。这一主张随着中国近代社会的发展而变化。清咸丰十一年(1861)早期改良派冯桂芬提出:"以中国之伦常名教为本,辅以诸国富强之术"(《校邠庐抗议》),即移花接木地把西方资本主义之术,移到中国封建主义之本上来。光绪十九年(1893)郑观应在《盛世危言·西学》中提出:"中学其本也,西学其末也,主以中学,辅以西学"。主张在学习西方科学技术的同时变君主专制为君主立宪。光绪二十二年(1896)孙家鼐在《议覆开办京师大学堂摺》中明确提出:"应以中学为主,西学为辅;中学为体,西学为用"(《皇朝经世文新编》卷六)。同年沈寿康在《万国公报》上发表的《匡时策》一文中说:"中西学问本自互有得失,宜以中学为体,西学为用"。光绪二十四年(1898)张之洞在《劝学篇》中提出:"讲西学必先通中学,乃不忘其祖也。"并概括为"旧学为体,新学为用"(《劝学篇·设学》),认为"中学治身心,西学应世事"(《劝学篇·会通》)。主张以维护封建统治为核心,引进西学中可以为封建统治服务的矿学、化学、电学、植物学和公法学等,作为"应世事"的手段。从此,"中学为体,西学为用"便成为洋务派的理论纲领。一些外国侵略分子如赫德、李提摩太等,从殖民主义要求出发,也鼓吹"以中国之声名文物为原本,辅以诸国富强之术"(《时事新论》)。二十世纪初清朝统治者也曾以此方针为指导,推行"新政"。可见,"中体西用"是封建主义文化和西方资本主义文化结合的产物,在中国近代政治、经济和文化思想各方面都有较大影响。

【中学其本,西学其末】 近代早期改良主义者郑观应提出的向西方学习的主张。"中学"是指以伦常名教为核心的中国封建传统文化及维系封建统治秩序的政治制度;"西学"是泛指西方文化,主要是近代自然科学、工艺技术以及资产阶级的社会政治学说和法律、文化教育措施等。在外国资本主义的影响下,地主阶级中的一些有识之士从维护封建统治的目的出发,提出了向西方学习的主张。咸丰十一年(1861)早期改良派冯桂芬提出:"以中国之伦常名教为本,辅以诸国富强之术"(《校邠庐抗议》)。光绪十九年(1893)郑观应在《盛世危言·西学》中提出:"中学其本也,西学其末也,主以中学,辅以西学。"用本与末、主与辅的关系来比喻中学与西学的关系,认为学西学主要是为了"制胜"对方,主张不仅要学习西方的科学技术而且要学习西方的政治制度,提倡设立议院,"集广思,广众益",变君主专制为君主立宪制,发展资本主义工商业,与外国资本主义实行"商战",使中国富强起来。他批评学习西方科学技术而不从事政治改革是"遗其体,求其用。""中学其本,西学其末"的口号后来被洋务派利用,发展为"中学为体,西学为用"。

【中说】 隋王通的语录。亦称《文中子》。体裁仿《论语》,乃王通与门人的问答记录。由薛收、姚义编成,后由其子王福畤编定为十篇(十卷)行于世。该书以气、形、识分别作为天、地、人的特点,认为天统元气,地统元形,人统元识。提出儒、佛、道"三教于是乎可一矣"的观点,反映了天下统一之后"三教归一"的发展趋势。宋阮逸曾作《文中子中说注》,现存有《四部丛刊》本、《续古逸丛书》本。

【中庸】 ①儒家伦理思想和方法论原则。作为道德指不偏不倚,无过不及。作为方法指"用中",即把无过不及作为处理一切事物的原则和方法。《论语·雍也》:"子曰:中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。"《礼记·中庸》发展了孔子的中庸思想,使其作为崇高的美德和判别君子小人的标准。它说:"中庸其至矣乎,民鲜能久矣。""君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中;小人之中庸也,小人而无忌惮也。"认为一般人很难长期坚持这种美德,"人皆曰予知,择乎中庸而不能期月守也。"而只有颜回能始终不懈,"回之为人也,择乎中庸,得一善则拳拳服膺而弗失之矣。"认为中庸虽是很平易的品德但实行起来却又很难,"天下国家可均也,爵禄可辞也,白刃可蹈也,中庸不可能也。""君子依乎中庸,遁世不见知而不悔,唯圣者能之。""君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。"关于"中庸"的方法论意义,《中庸》云:"执其两端,用其中于民。""执两用中"就是处事以无过不及为原则,不走极端。对"中庸"的含义,后世儒家多有发挥。东汉郑玄注:"庸,常也,用中为常道也"(见《礼记正义》)。三国魏何晏注:"庸,常也。中和可常行之德也"(《论语集解》)。理学家则着重揭示中庸的方法论意义。北宋二程说:"不偏之谓中,不易之谓庸。中者天下之正道,庸者天下之定理"(《河南程氏遗书》卷七)。南宋朱熹注:"中者,无过不及之名也。庸,平常也。""中庸者,不偏不倚,无过不及,而平常之理,乃天命所当然,精微之极致也"(《四书集注》)。"中庸"在后世又演变出一种贬义,常用来指含混苟且、不分是非的圆滑态度(这实际上是孔孟所反对的"乡愿")。东汉末年,已有"万事不理问伯始(胡广字),天下中庸有胡公"(《后汉书·胡广传》)的说法。宋以后,这种意义的中庸更常使用。鲁迅所批判的"悠悠然摆出别个无不偏激,唯独自己得了'中庸之道'似的脸来"(《论"费厄泼赖"应该缓行》)就属此类。②儒家经典之一。原是《礼记》中的一篇,南宋朱熹将它与《大学》、《论语》、《孟子》合为"四书"。传为孔子之孙子思作。西汉司马迁说:"子思作《中庸》"(《史记·孔子世

家》)。东汉郑玄说:"《中庸》者,……孔子之孙子思伋作之,以昭明圣祖之德也"(《礼记·中庸注》)。但对这一传统看法有异议。一说《中庸》的一些主要范畴如"诚"、"明"等比《孟子》讲得详尽,似对《孟子》的发挥;且文中"今天下车同轨,书同文,行同伦","载华岳而不重"等句,讲的似是秦统一以后的事;又"生乎今之世,反古之道,如此者,灾及其身者也"等语,与孔孟的复古思想不一致。据此认为,它不可能是战国初年子思的作品,而推断为出自西汉初年儒家后学之手。一说《中庸》有些章节或为后人所增,但大部分还是子思的著作,认为今本《中庸》或为《汉书·六艺略》礼类所著录的《中庸说》二篇。《中庸》是一篇成体系的哲学著作,比较系统的阐述了天人合一的宇宙观和方法论,对"中和"、"中庸"、"诚"等范畴作了详尽阐发。南宋朱熹对《中庸》非常推崇,认为,"历选前圣之书,所以提絜纲维,开示蕴奥,未有若是其明且尽者也"(《朱子文集》卷十一《中庸章句序》)。还说:"此篇乃孔门传授心法。……其书始言一理,中散为万事,末复合为一理。放之则弥六合,卷之则退藏于密。其味无穷,皆实学也。善读者玩索而有得焉,则终身用之有不能尽者矣"(《中庸章句》)。

【中庸注】 近代康有为著。清光绪二十七年(1901)成书于印度槟榔屿。最早有1916年中国图书公司出版的《演孔丛书》本。"《中庸》者,孔子之孙,子思作之,以昭明圣祖之德也"(《叙》)。《中庸》自汉《艺文志》既别为篇,梁武帝曾为之注,南宋朱熹注之并编为《四书》。元明至今立于学官。然而,两千年人人诵之,寡能识之,故孔教闇而不明。康有为作《中庸注》的目的就在于发其孔学意蕴。他认为,中庸是盛德至道,"原于天命,发为人道,本于至诚之性"。"以其不高不卑,不偏不蔽,务因其宜而得人道之中,不怪不空,不滞不固,务令可行而为人道之用"。"君子当因其所处之时,观其会通,以行其典礼",如同"适别寒暑而易裘葛,用水陆而资舟车。道极相反行亦相反,然适当其时则为此时之中庸。故谓之时中,若守旧泥古而以悍狂行之反乎时宜,逆乎天运,虽自谓中庸,而非应时之中庸,则为无忌惮之小人而已"。反映了作者在维新变法失败后,既反对封建顽固派又反对资产阶级革命派的保皇思想。版本还有《万木草堂丛书》本,中华书局1987年出版的《康有为学术著作选》本。

【中道】 ①儒家伦理思想。《论语·尧曰》:"允执其中。"南宋朱熹《论语集注》:"允,信也。中者,无过不及之名。"中道又叫中行。《论语·子路》:"不得中行而与之,必也狂狷乎!"《孟子·尽心下》引此语"中行"作"中道",并解释说:"孔子岂不欲中道哉!不可必得,故思其次也。"东汉赵岐注:"中者,中正之大道也。"南宋朱熹认为,"所谓中道者,乃即事即物自有个恰好底道理,不偏不倚,无过不及(《朱子大全》文三十一《答张敬夫》)。中道与中行、中庸义通。②佛教用语。意谓用"不落两边"、不偏不倚的方法、观点来认识佛教真理。佛教各派对其解释不尽相同,但都认为它是佛教最高"真理",有时与真如、法性、实相、佛性等同义。小乘一般以"八正道"为中道,认为脱离苦行贪爱,取中道修习,可获涅槃;或以观悟"十二因缘"原理,舍弃常见、断见、有见、无见为符合"中道"的"正见"。大乘中观学派称"八不"正观为中道,认为世界一切事物及人们的认识都是一种相对的、依存的关系,一种假借的概念或名相,只有把性空与假名统一起来而又不着有无两边,才能达到最高真理。《中论·观四谛品》:"因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦名中道义"。大乘瑜伽行派认为宇宙实相为非有非空的中道,并自称"中道了义教"。中国佛教三论宗把八不中道归为佛性,并结合真俗二谛论,说四种中道观。《中观论疏》卷二:"中道佛性,不生不灭,不常不断,即是八不"。天台宗以实相理论为根本,提出"圆融三谛"说,认为现象的"空"、"假"结合便是中道。《止观义例》卷下:"一色一香,无非中道",因为本质都是实相。法相宗以"三性"解释诸法实相,以明非有非空为中道。《成唯识论》卷七:"故说一切法,非空非不空,有无及有故,是则契中道"。华严宗以法界为中道,以"十相无碍"、"四种法界"说明真如缘起产生世界万物为中道实相。

【中道观】 佛教用语。"中"即不偏、不二之义,绝待之称,双非双照之目。"中道"即用不偏不倚、不落"两边"的观点和方法来理解佛教真理。"中道"被认为是佛教的最高真理,有时与真如、法性、实相、佛性同义。把"中道"作为一种观察问题的思想方法,是由大乘《宝积经》明确提出的。它针对小乘执"有"、大乘着"空"的极端做法,主张破空破有,不着两边,倡"中道正观"。龙树以不执空假、彻悟空假之理为中道,并将这种方法提高为根本的方法论,发展了"中观"思想。事实上,大小乘均有自己的"中道观",只是对"中道"的解释不尽相同。小乘佛教一般以"八正道"为中道。大乘中观学派称"八不正观"为中道。大乘瑜伽行学派则以非空非有,非空非不空为中道,并自称"中道了义教"。在中国,鸠摩罗什及其弟子僧肇继承与发挥了龙树的中道观。隋唐佛教各宗派都把自己的理论说成是"中道"。三论宗以"八不"结合真、俗二谛来讲中道,认为宇宙实相是"虽空而宛然假,虽假而宛然空",此则为中道。天台宗以"实相"为中道,认为现象之"空"、"假"结合即是中道。中道即表现于一切现象之中,"实相"即中道。华严宗以"法界"为中道,以"十相无碍"、"四种法界"来说明一心产生一切事物为中道实相。法相宗(唯识宗)以"唯识"为中道,用"三性"解释诸法实相,认为只有破除"依他起"和"遍计执",才能达到非空非有的中道。

【内丹】 道教名词。与"外丹"相对。《通幽诀》:"气能

存生，内丹也；药能固形，外丹也。”“内丹”沿用“外丹”术语，以人体某些部位为“炉鼎”，以精、气为“药物”，以神为“火”，认为通过一定的方法，可以修炼出精、气、神的合一之物，名之为“丹”或“金丹”。因为这种“丹”结自体内，故名内丹。内丹术源于古代气功，其概念则出现在“外丹”之后。南北朝时僧人慧思(515－577)倾心于道教神仙之术，他在《誓愿文》中说：“我今入山修习苦行……藉外丹力修内丹。”此“内丹”一词为最早见诸史籍者。其后隋代苏元朗著《旨道篇》，说“自此道徒始知内丹矣”(《古今图书集成·罗浮山志》)。但一般道教学者认为，“内丹”之说始于东汉魏伯阳，其《参同契》中谓“类如鸡子”者即“内丹”之形态。唐以后，“外丹”术衰落，“内丹”术兴起，炼气结丹成了道教的主要仙术和修炼的目标。道教中影响最大的钟吕金丹派把修炼“内丹”分为四个阶段：①筑基，即炼好身体，达到精足、气满、神旺的“三全”境界，为“炼丹”创造必要的条件；②炼精化炁，即将精与气合炼而成为炁，达到“三归二”；③炼炁化神，即将炁与神合炼，使炁归神，达到“二归一”；④炼神还虚，即“炼一还无”，达到“与道合真”名为“究竟”的最高境界。谓到此能“出神千百亿化身，天地坏时，这个不坏”(《金仙证论》)。同时，亦有以“见性”释“内丹”者。《道藏精华》第二集《黄庭要道》云：“人定之时，明明朗朗，只有一团性气，即内丹也。内丹者，亦即阳神，即所谓真吾者也。见此一物，方为见性。”道教修炼“内丹”的实质，主要是企图通过气功的功夫，炼出一个能储存生命全部信息的“金丹”，以代替不能不死的肉体。此虽属于宗教玄想，但其中有宝贵的治病健身和开发人体潜能的效验，有若干值得哲学和人体科学研究的问题。

【内业】《管子》篇名。战国时期稷下学士的著作。主旨是论说治心修身之道。主张“节其五欲”，忧乐喜怒和饥饱都不可失度。要“修心静意”，保持心身的正静，认为“人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信而骨强。”篇中还论述了精气问题，提出“精也者，气之精者也”，认为“凡物之精，此则为生，下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神，藏于胸中，谓之圣人”。《内业》对精气的论说在古籍中是较早的。篇中还用精气来解释人的生命和精神现象，提出“天出其精，地出其形，合此以为人”，是较早的形神观。篇中对“道”的性状和作用也有所论说：“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道”；“不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道”。《内业》中讲的道实际上就是精气。《汉书·艺文志》著录《内业》十五篇，归入儒家类。班固注：“不知作书者”。据近人考证，即《管子》的《内业》篇。其作者看法不一，郭沫若、刘节认为是宋钘、尹文一派所著；蒙文通、裘锡圭认为是慎到、田骈一派作品；张岱年认为是战国时期齐国管仲学派的著作。

【内史兴】 见“叔兴”条。

【内外之合】 ①指认识主体与客观外物的结合。北宋张载《正蒙·大心》：“人谓己有知，由耳目有受也。人之有受，由内外之合也。”认为知识的获得是由主体通过感官而与外物结合的结果。但又认为除由“耳目内外之合”而获得感觉知识外，更高知识的获得则需“合内外于耳目之外”(《正蒙·大心》)，主张不假闻见而直接达到“性与天道合一”的“诚明所知”。南宋朱熹认为：“格物后，他内外自然合”，在一定程度上承认对事物的认识需要主体与外物的结合。明清之际王夫之发挥张载观点，认为“内”即主体的精神活动，“外”即客观外物的各种现象，认为认识的主体与客体相互依存，互为存在条件。“内者心之神，外者物之法象；法象非神不立，神非法象不显”(《张子正蒙注·大心篇》)。同时强调真正的内外之合是在“多闻而择，多见而识”的基础上，“启发其心思而会归于一”(同上)的过程。但又认为内外之合也是在道德修养基础上达到的一种神秘直觉：“合内外者，化之神也，诚之幾也”(同上)。并认为若以此为知便可达到“存神之妙”。②指以完善自我本性为目的的“修持之道”。张载《经学理窟·气质》：“修持之道，既须虚心，又须得礼；内外发明，此合内外之道也。”虚心以提高认识，这是“内”；努力去实行礼，这是“外”。二者相互发明，以完善自己的本性，这便是“合内外之道”。

【内外交相成之道】 南宋哲学家叶适提出的唯物主义认识论命题。这个命题回答了感觉和思维、感性认识和理性认识的交互作用问题。他认为，感觉的作用是“自外入以成其内”，思维的作用是“自内出以成其外”。一切认识活动都离不开感觉和思维，全面、正确的认识应是这两方面的结合、统一，即所谓“内外交相成之道”。认为在感觉和思维这两种认识活动中，感觉是认识的第一步，居于“为首”的地位，而唯心论的先验论却“专以心性为宗主”，造成“虚意多，实力少，测知广，凝聚狭”，于是感性经验与理性思维相统一的“内外交相成之道”就被破坏了(《习学记言》卷十四)。叶适的这一命题体现了唯物主义认识路线，在感觉和思维的关系问题上既坚持了认识论的唯物论，又不乏认识论的辩证法，有力地反对了思孟学派和宋儒的唯心主义先验论。

【内外相须】 明王廷相唯物主义认识论命题。他认为，认识的形成必须具备主观条件和客观条件，有赖于主客观的联系或沟通。首先，他认为感觉和思维是人的感觉器官和思维器官所固有的机能，感觉器官和思维器官是形成认识的主观条件，所谓“耳之能听，目之能视，心之能思，皆耳、目、心之固有者，无耳目无心，则视听与思尚能存乎”(《雅述上篇》)？其次，他认为单凭主观条件不能形成认识，还须具备客观条件，以造成认识

主体对客观外部世界的接触，他说："故神者，在内之灵；见闻者，在外之资。物理不见不闻虽圣哲亦不能索而知之。""必借视听聪明，会于人事，而后灵能长焉"（《石龙书院学辩》）。王氏把这个主客观相统一的认识过程叫做"内外相须之自然"、"思与见闻之会"（《雅述上篇》）。

【内台集】 又名《浚川内台集》。明王廷相著。七卷。内有诗二卷，词一卷，杂著一卷，奏疏一卷，杂文二卷。其中《答何柏斋造化论》、《送刘伯山之广灵令序》、《送半洲蔡先生巡抚山东序》为收入该集的主要哲学论著。明嘉靖十五年丙申（1536）刻本为初刻本，亦是较为流行的版本。是集成书时，王氏任都御史，故以"内台"为名。

【内圣开出新外王】 现代新儒家的社会理想。语源于《庄子·天下》："是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。""内圣"指内修圣人之德，"外王"指外施王者之政，原为道家人格理想。后来其他各家除将"内圣外王"作为人格理想倡导外，亦将"内圣外王之道"作为一种社会理想。现代新儒家继承传统儒家思想，倡导内圣之学，认为由儒家"格、致、诚、正"的内圣之学，可以开出"科学、民主"的"新外王"事业，并以此作为中国文化复兴的道路。这是一种无法实现的空想。

【内圣外王】 道家的理想人格。指内具圣人之德，外施王者之政。《庄子·天下》："判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，暗而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。"后世儒者亦以此标榜。《宋史·邵雍传》："河南程颢初侍其父识雍，议论终日，退而叹曰：'尧夫（邵雍）内圣外王之学也'。"明清之际的王夫之认为内圣外王归源于"一"，能完备于"一"，即可以为群言统宗。他在《庄子解》中说："一者，所谓天均也。……一故备，能备者为群言之统宗，故下归之于内圣外王之道。"一即圣道，即仁与公。内圣外王是中国古代伦理政治化的重要特征。

【内成】 明清之际王夫之用语。与"外生"相对。《周易外传》卷五："生者外生，成者内成。外生变而生彼，内成通而自成。"指同一事物在"规模仪象"大体不变的条件下，其内容（"质"）不断自我更新的情况。认为事物内部虽有量变和部分质变，但未发生根本质变，故仍保持原有的性质和状态。这也就是《思问录·外篇》讲的"质日代而形如一"。

【内则】 《礼记》篇名。约战国末或秦汉之际儒家学者所撰。疏云："名曰内则者，以其记男女居室、事父母舅姑之法，以闺门之内轨仪可则，故曰内则。"记述古代贵族妇女孝奉父母公婆的礼节，及古代家庭内所施行的诸种道德教育内容。提出上下子弟礼仪、男女分教、妇德仪态等项家庭礼仪。在中国古代家庭道德教育中有广泛影响，是封建家庭中女子的必读物。

【内观法】 贺麟用语。指对思想进行直观认识的方法。与"外观法"相对。贺麟在《当代中国哲学》一书中说："所谓内观法便是从思想本身去看思想"。认为这种方法与唯物史观不同，它是最"注重本质，比较接近'全观'或'观全'"的，是"比较深刻的看法"。

【内视】 道教修炼术语。又称"内观"、"内照"、"返观"，或"回光返照"。即在修炼中排除杂念，收视返听，用眼或用意观照自身窍穴、脏器、内景，或存思身神等，以便"神返于心"，"气归元海"。《天仙心传》："内视，即心视也。"《太平经合校》："瞑目还观形容，容象若在镜中，若阔清水之影，已为小成。"《至游子》卷下："内视三房九室，使内外洞彻。"《云笈七籤》卷三十四《神炁养形说》："三月内视，心注一神，则灵光化生，缠绵五脏。"《仙佛合宗·真意》："返观内照者，返回其外驰之真意，以观照于内也。"

【内视反听】 原意为聪明。《史记·商君列传》："反听之谓聪，内视之谓明"。董仲舒则把它变成一个只向内反省，不须外求的认识论命题。认为，圣人"藏其情而蓄其阳，……以致其神"（《春秋繁露·五元神》），只需要返观本心，就能认识天道："内动于心志，外见于事情，修身审己，明善心以反道者也"（《二端》），"故聪明圣神，内视反听，言为明圣。内视反听，故独明圣者知其本心"（《同类相动》）。清俞樾《诸子评议》十九《庄子评议》说："内视者，非谓收视反听也。谓不以目视而以心视也，后世儒者，执一理以断天下事，近乎心有睫矣"。

【内学】 ①指谶纬之学。东汉初年谶纬之说盛行，谶纬者称谶纬之学为"内学"，而把"六经"之学称"外学"。《资治通鉴·后汉纪》："东汉诸儒，以《七纬》为内学，《六经》为外学。"参见"谶纬"、"七纬"条。②指"中学"，与"西学"相对。张之洞《劝学篇·会通》："中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应世事。""中学"为中国固有之学术，"行于中土数千年而无改"，故为"内学"；"西学"乃"西人之说"，但取其长，"以济时需"，故为"外学"。③指道教之学。《云笈七籤》卷五十六《元气论》："夫学道谓之内学，内学则身内心之事。"④指佛教之学。古印度佛教自称其学为"内明"，"明"是梵文的意译，即学问之意。故后世佛教学者称佛学为"内学"，称佛教以外的学问为"外学"。

【内经】 见"黄帝内经"条。

【内省】 儒家的道德修养方法。指内心自我省察。《论语·颜渊》："内省不疚，夫何忧何惧。"《论语·里仁》："见贤思齐焉，见不贤而内自省也。"《论语·公冶长》："已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也。"孔子讲的"内自省"和"内自讼"都属于内省的修养方法。孟子提出了"存心"即"求放心"的内省修养方法。明王守仁

继承和发展了孔孟思想提出"省察克治"的修养方法，"省察克治之功，则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时将好色、好货、好名等私欲逐一追求，搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁，不可姑容与他方便"(《传习录上》)。

【内界立法】 张东荪用语。亦称"内界的自行立法"，与"外界条理"相对，指认识过程中先验的主观格式。他提出："我们内界的自行立法却有两种，一是认识所具的条件，一是为解释经验而先设立的方法"(《认识论的多元论》)。认为"范畴"(亦称"直观的先验格式")为经验的必要条件，而"设准"(亦称"思维上的先验格式")是解释经验预先设立的方法。前一种等于康德的感性的先验格式，后一种则用实用主义的观点说明思维上的主观先验格式，是由人自由设定的，如同下棋打球时订立的规则。这两种方法是认识构成的两个基本因素。参见"格式"与"设准"条。

【内美】 战国屈原的美学概念。指先天禀赋的内在美质。屈原认为这种先天的美质必须和后天的道德修养相结合才能形成完善的人格精神，他说："纷吾既有此内美兮，又重之以修能。"一个人有了天赋的美质，又能自觉进行修养以增益道德才学，就能成为有益于国家社会的贤能之士。唐李善解释"内美"说："言己之生内含天地之美气。"屈原的一生就是在坚持美善反对丑恶中度过的，"亦吾心之所善兮，虽九死其犹未悔"，"苟余情其信姱以练要兮，长顑颔亦何伤"(引文均见《离骚》)。可见，"内美"是屈原在与权贵、群小作斗争中提出的思想，是对人格、心灵美的肯定，它主张美、丑不能并存，强调人格精神的崇高，包含有从美丑的斗争中把握美的思想。

【内游】 元代郝经的美学概念。与"外游"对称。针对尽天下之大观以助气成文的观点，郝经提出了"内游"说，对创作中主体与客体的关系进行了高度的概括。他说："欲游乎外者，必游乎内"。"故欲学迁(指司马迁)之游，而求助于外者，曷亦内游乎？身不离于衽席之上，而游于六合之外，生于千古之下，而游于千古之上，岂区区足迹之余，观赏之末者所能也？持心御气，明正精一，游于内而不滞于外，应于外而不逐于外"(《内游》)。郝经重视艺术家的主体修养，但轻视艺术家的外境游历。他认为对自然山水的游历无助于培养艺术家的浩然之气，从而也无助于创造出"雄雅健绝、超丽疏越"的伟大作品。艺术家与其游于外，不如游于内，从古代的文化典籍中陶养心灵，培养心气，认识世界，而后写出有价值的文章。"内游"说在理论上是片面的。与郝经相比，苏辙论文主内心修养与外境阅历并重。刘勰《文心雕龙·物色》指出："屈平所以能洞监风骚之情者，抑亦江山之助乎？"

【内籀】 近代严复对西方逻辑学 Induction(归纳法)一词的意译，与"外籀"(演绎法)对举。他在《译〈天演论〉自序》中提到：西方逻辑学"于格物致知之事，有内籀之术焉，有外籀之术焉"。内籀是"推见至隐"，"察其曲而知其全者也，执其微而会其通者也"，即从个别推知一般。严复十分重视西方逻辑学归纳和演绎的科学方法，认为二者是"即物穷理之最要涂术"，是"一切法之法，一切学之学"(《穆勒名学》按语)。作为唯物主义的经验论者，严复尤其推崇培根的归纳法："内籀之术，乃更重要也"(《名学浅说》)，认为只有基于"即物实测"的归纳法，才能给人以新知。他指出，演绎的大前提亦须来自归纳，否则，难以作出正确判断。

【见分】 见"四分"条。

【见体】 熊十力用语。指对主观精神实体的自觉自证。"见体云者，非别以一心来见此本心，乃即本心之自觉自证"(《新唯识论》卷下之二)。认为哲学认识并不排斥理智和知识，但在体认本心时却需"纯恃性智"，即依靠泯却主客、内外界限的顿悟直觉，认为逻辑思辨是从生生化化的真实流中抽出而言的，不能体认整全而具体的化育流行。"见体，当下即是，敻然绝待，离诸系缚，始信万化自我出"(同上)。

【见利思义】 孔子用语。《论语·宪问》："见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。"意谓见到利益要考虑是否符合道义，引申为符合道义的利益可以获取，不符合道义的利益一定要放弃。孔子认为做到见利思义是"成人"的条件之一。

【见贤思齐】 孔子用语。勉人高行，向才能德行好的人看齐。《论语·里仁》："见贤思齐焉，见不贤而内自省也。"

【见性成佛】 中国佛教禅宗的基本思想之一。以惠能为代表的禅宗认为"菩提般若之智世人本自有之"，所以佛即是心，心即是佛。但"凡愚不了自性"，"自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛。"所谓"自性悟"即以自己本具之般若智慧来觉知"自心真性"。此种"识自本心，见自本性"，谓之"明心见性"。《坛经·般若品》："用自真如性，以智慧观照，于一切法不取不舍，即是见性成佛道。"由于禅宗把"佛性"和"智慧"都看做人心所固有，故主张成佛要向自己的内心下功夫而不要向外界追求："佛向性中作，莫向身外求"。禅宗人强调个人精神的领悟，主张"修心是成佛之行"，不重视读经、坐禅等修行仪式。而"修心"乃是"无念为宗"的转语，也叫做"无心"或"无修之修"。黄檗希运说："若未会无心，著相皆属魔业，乃至作净土佛事，并皆成业，乃名佛障，障汝心故。被因果管束，去住无自由分。所以菩提等法，本不是有。如来所说，皆是化人。犹如黄叶为金钱，权止小儿啼。故实无法，名阿耨菩提。如今既会此意，何用驱驱？但随缘消旧业，更莫造新殃。"

【见侮不辱】 战国宋钘、尹文对待荣辱是非的态度。《庄子·天下》言宋、尹"见侮不辱,救民之斗;禁攻寝兵,救世之战。以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也。故曰上下见厌而强见之。"《庄子·逍遥游》说他们"举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮,定乎内外之分,辨乎荣辱之境。"见侮不辱表现了对世俗荣辱持一种深沉的认识和特立独行的态度。

【见独】 庄子用语。见独即体验到"道"的存在,是最高的修养境界和认识境界。《庄子·大宗师》有女偊对南伯子葵说:"吾犹守而告之。参日而后能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物;已外物矣,吾又守之,九日而后能外生;已外生矣,而后能朝彻;朝彻而后能见独,见独而后能无古今,无古今而后能入于不死不生。""守"即持静自守,"外天下"、"外物"、"外生"即由远及近、由外及内逐步忘却一切。庄子认为经过这样的静守会达到无物无己、无知无虑的虚寂状态,就会产生骤睹光明的感觉,这就是"朝彻";进而通过静守体验到自己与独一无二的道融为一体,这就是"见独",这样就进入了无生死、无古今的永恒境界。这是一种带有神秘色彩的直觉体验法。

【见素抱朴】 老子用语。《老子》第十九章:"故令有所属:见素抱朴,少私寡欲。"认为人做到外素内朴,减少私欲,才能达到最高的自然的道德境界。庄子以无欲为素朴,并认为"素朴而民性得矣"(《庄子·马蹄》)。

【见理于事】 清颜元用语。即从具体事物中去认识事物的条理(本质和规律)。语出颜元《存学编》。程朱理学主张理先事(气)后,事物依赖于天理而存在,格物致知即是对内心固有天理的证悟,提倡静坐读书,离事求理。颜元反对这种唯心主义的先验论,他说:"知无体,以物为体"(《四书正误》卷一)。认为客观事物是人们认识的对象、基础,是独立存在的。理是事物的条理,只有通过具体事物才能认识其中的条理,人们不能离事求理,亦即不能离行求知。见理于事亦即求知于行,"力之所至,见斯至焉"(《存性编》卷一)。李塨发展了"见理于事"的思想,提出"因形以察理"(《论学》卷二)。见理,侧重于感性经验;察理,侧重于理性思考,两者互补,构成了较为完备的唯物主义认识论命题。

【日方中方睨,物方生方死】 惠施"历物十事"之一。睨,侧视,引申为偏斜。意谓太阳无所谓正中和偏斜,万物无所谓生存和死亡。一种解释说,生者以死为死,死者以生为死;死者以死为生,生者以生为生。因此这是一个从时间上否认事物差异的相对主义命题。另一种解释说:太阳到达正中的时候也就是开始偏斜的时候,万物生长的过程也就是死亡的过程。因此这个命题强调了事物的联系和相互间的转化。由于惠施本人未对此命题作出解释(或有解释而史册未载,或有载而佚),命题本身也缺乏赖以成立的语义背景,从而为后人的歧解留下了余地。

【日知录】 明末清初顾炎武的读书札记。凡三十二卷。按经义、吏治、财赋、史地、兵事、艺术等分类编次。顾炎武生前所刻本仅八卷,且未广传。康熙时门人潘耒从其家求得手稿,以三十二卷刊印,广为传播。顾炎武自述:"所著《日知录》三十余卷,平生之志与业皆在其中"(《亭林文集》卷三《与友人论门人书》)。书中提出了一系列具有启蒙意义的思想,指出理学家所谓"十六字心传"乃"借用释氏之言,不无可酌";提出"自身而至于家国天下,制之为度数,发之为音容,莫非文也"(同上卷七"博学于文"条)。书中所阐发的关于注重调查,广求证据,凡论一事必详其始末,辨其源流,力求名实相符,强调治学应"以器识为先",要"引古筹今"等方法,均有一定的科学意义。阎若璩等曾对此书校文疏证,黄汝成更集众家精义而成《日知录集释》。流传刻本曾被删改很多,后人得其稿本编成《日知录之余》。近人黄侃据传抄本,著有《日知录校记》。上海古籍出版社1985年出版的《日知录集释》三册(《集释》外又将初刻《日知录》八卷本、《日知录之余》、《日知录校记》等七种著作荟萃成编),资料最为完备。

【日录】 明代理学家吴与弼的哲学著作。是作者平日体会笔札。此书以心性涵养为主要内容,以天人合一的圣贤境界为追求目标。认为性命有别,命是天所赋予,贫富贵贱、得丧荣辱,一听于天;性则在心,可反身自求,全靠自己涵养。主张要"栽培自己根本",作到"精白一心,对越神明"。"圣人之学无他,求诸己而已。"提倡道德尊严,"富贵不淫贫贱乐,男儿到此是豪雄"。强调践履功夫,"从至难至危处试验过",方为笃实纯粹君子。提出"心本太虚"的命题,主张以"明德"为本,通过静中涵养功夫,克己复礼,收敛此心,以得本心。"人苟得本心,随处可乐","真趣悠然"。今有清道光乙未(1835)重刻本,附于《康斋集》。

【日新】 意为天天更新。先秦时多指道德的增进。《易·大畜·彖》:"日新其德"。《管子·内业》:"敬慎无忒,日新其德。"《礼记·大学》:"汤之盘铭曰:苟日新,日日新,又日新。"朱熹解释说:"言诚能一日有以涤其旧染之污而自新,则当因其已新者,而日日新之,又日新之,不可略有间断也"(《大学章句》)。《周易·系辞上》将其升华为哲学概念,用以称颂阴阳化生万物的能力:"富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。"张载解释说:"富有者,大[而]无外也;日新者,久[而]无穷也;生生,犹言进进也"(《横渠易说·系辞上》)。明清之际的王夫之有进一步的发挥:"阴阳一太极之实体,唯其富有充满于虚空,故变化日新"(《张子正蒙注·太和》)。"天地之德不易,而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷,是以知今日之日月非昨日之日月也。……消之也速而息不给于相继,则夭而死。守其故物而不能

日新，虽其未消，亦槁而死。不能待其消之已尽而已死，则未消者槁。故曰：'日新之谓盛德'"（《思问录·外篇》）。

【日新之化】 明清之际王夫之用语。《思问录·外篇》："人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！"认为：（一）事物不仅是运动的，而且是不断变化日新，向前发展的："天地之德不易，而天地之化日新。今日之风雷非昨日之风雷，是以知今日之日月非昨日之日月也。……守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死。……故曰'日新之谓盛德'"（同上）。（二）"日新之化"的内容和实质，就是"推移吐纳，妙于不静"（《老子衍》）的新陈代谢过程："凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭"。在这一过程中，包括了"静躁往来"、"同类牖纳"、"予而不茹"等或吸收或排斥、或同化或异化的作用。当事物进入"散灭"阶段时，"则推故而必致其新"，故"由致新而言之，则死亦生之大造矣"（《周易外传》卷二）。（三）"日新之化"的总趋势是"荣枯相代而弥见其新"（《张子正蒙注·大易篇》），而非如佛教所说"万法归一"式的退化："异端之言曰'万法归一'，……因而疑天下之始巨而终细也，独不曰前此之未有，今日之繁然而皆备乎！"（《周易外传》卷六）

（丿）

【仁】 中国古代最重要的道德范畴。仁字从人从二，原意表示人与人之间的亲切关系。甲骨文中已有此字。西周和春秋时期仁已成为重要的道德规范。襄公七年晋国穆子推荐韩起为卿时，引当时田苏的话来称颂韩起"好仁"，并说："恤民为德，正直为正，正曲为直，参和为仁。"孔子发展了"仁"的思想，并使之成为道德规范的核心。孔子仁的基本含义是爱人，内容主要包括"忠"、"恕"两个方面。忠即尽心竭力地为人，"己欲立而立人，己欲达而达人"（《论语·雍也》）。恕就是"己所不欲，勿施于人"（《论语·卫灵公》）。同时，孔子的仁还涵蕴了智、勇、信、忠、恭、敬、刚毅等规范和品质，而其本在于孝悌。孔子把"克己复礼"（《论语·颜渊》）作为实现仁的根本途径。他认为每个人都有实践仁的可能性，"为仁由己"（同上），"我欲仁，斯仁至矣"（《论语·述而》）。可是真正实践仁并不容易，真正的君子应该是"无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是"（《论语·里仁》）。仁人是道德理想的人格，"志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁"（《论语·卫灵公》）。孔子关于仁的学说为历代学者所承认，成为中国两千多年封建社会中占统治地位的道德理论。被称为"亚圣"的孟子认为"仁"就是"道"，是"为人之道"（《孟子·尽心下》）。他发挥了孔子关于"仁"的学说，认为"仁"是由人所固有的"恻隐之心"发展而来，是人区别于禽兽的根本特征。孟子还按血缘关系把仁分成几个等级：亲亲、仁民、爱物（《孟子·尽心上》）。主张将仁扩大到社会政治领域，最后实现"仁政"、"王道"的理想社会（《孟子·公孙丑上》）。墨子虽然反对儒家的"亲亲有杀，尊贤有等"（《墨子·非儒下》）的主张，但仍然崇尚儒家关于"仁"的思想，他把"仁"解释为"兼"（包括"兼爱"和"非攻"）。西汉董仲舒把仁与义、礼、智、信诸德并称为"五常"，使"仁"成为封建社会里最基本的道德规范之一。唐韩愈提出"博爱之谓仁"（《原道》），北宋张载主张"民吾同胞，物吾与也"（《西铭》），发展了"仁"的思想。宋明理学家神化了"仁"这个范畴，不仅将其理解为人的先天本性，而且将其说成支配宇宙的神秘法则。鸦片战争后，代表资产阶级利益的思想家曾经改造"仁"范畴，注入新内容，使其成为反封建的精神武器。谭嗣同写了《仁学》，认为仁就是"通"，就是平等，主张打破中外界限，消灭等级差别，实现人人"相亲相爱"的社会。

【仁义】 中国古代重要的道德范畴。原来单用"仁"和"义"（参见"仁"、"义"条），孟子时才将仁义并称和对举，如"舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也"（《孟子·离娄下》）。孟子认为，仁和义虽然都是"不虑而知"、"不学而能"（《孟子·尽心上》）的先天而来的品德，都是人和禽兽的根本区别，但是仁来自人的"恻隐之心"，而义则来自人的"羞恶之心"。仁更多地表示人们内心的道德感情，是道德行为的出发点和归宿点，而义却主要是外在的行为准则。他说："仁，人之安宅也；义，人之正路也"（《孟子·离娄上》）。"仁，人心也；义，人路也"（《孟子·告子上》）。"人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也"（《孟子·尽心下》）。但孟子对仁义的解释是不一致的，有时他又说："亲亲，仁也；敬长，义也"（《孟子·尽心上》）。"仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也"（《孟子·离娄上》）。后期墨家也区分仁义的不同含义，认为"仁，爱也；义，利也"（《经说下》），把"仁"理解为道德感情，把"义"当作道德行为。《易传》说：圣人"立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义"（《说卦》）。这里的"仁"是指对待人的态度，而"义"则是决断事情的方法。荀子进一步明确了仁与义的关系，指出："君子处仁以义，然后仁也"（《荀子·大略》）。后来，《礼记·礼运》说："义者，仁之节也；仁者，义之本也"，认为表示人们内心道德感情的"仁"，比之于表达外部道德准则和规定的"义"，处在更重要、更根本的地位。西汉时期的董仲舒对仁与义的解说有新的发挥，有时说仁与义之分在于治人和正我："《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我，故仁之为言，人也；义之为言，我也。言名以别矣。……是故《春

秋》为仁义法：仁之法在爱人不在爱我；义之法在正我不在正人。我不自正，虽能正人，弗予为义；人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁”（《春秋繁露·仁义法》）。有时则说仁与义之别在于赏与罚：“有大罪而大诛之，简；有小罪而赦之，慝也。……简，义之方也；慝，仁之方也。刚，义之方也；柔，仁之方也。”但在一般情况下，仁义成为道德的别称，如韩愈所说：“仁与义为定名，道与德为虚位”（《原道》）。

【仁义礼智】 儒家所倡的人伦关系和道德范畴。在孟子之前，它们作为单独的范畴被使用。孟子首次将其作为一个有内在联系的、整体的道德范畴提出。认为人们内心中的“恻隐”、“羞恶”、“辞让”、“是非”这样一些情感和意识是“仁义礼智”的萌芽状态，若扩充开来，就形成“仁义礼智”四种德行。这些德行不是人们在道德活动中经验地获得的，而是先验地存在于每个人的身上，如同人之四肢是与生俱有的一样。“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也”（《孟子·告子上》）。“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也”（《孟子·离娄上》）。其中“仁义”最为重要，“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也”（《孟子·梁惠王上》）。西汉董仲舒将其发展为“仁义礼智信”即“五常”。经历代儒学特别是宋明理学的阐扬，仁义礼智成为中国伦理思想史上的重要范畴，影响深远。

【仁为天地万物之源】 近代谭嗣同的哲学观点。《仁学·界说》：“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。”“仁”本来是中国古代哲学中的伦理范畴，谭嗣同却把它作为万物的本体。对于“仁”的性质，他作了众多论述，甚至自相矛盾。如说：“仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。”把“以太”与“仁”混同起来。又说：“夫仁，以太之用，而天地万物由之以生，由之以通。”这是把“仁”等同、归属于“以太”。又提出“以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力”。这里又把“以太”与“仁”归属于“心力”，认为心力比以太更根本，“以太者，亦唯识之‘相分’”。以太不过是意识的幻相，心力的假借而已。所以他认为仁作为天地万物的本源就是佛教的唯心、唯识。可见“仁为天地万物之本源”的命题其性质是唯心主义的。

【仁以通为第一义】 近代谭嗣同用语。《仁学·界说》：“仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具”。又说：“通之义以‘道通为一’为最浑括”，“通之象为平等”。要求实现“上下通”，消除君民相隔，建立君主立宪；“中外通”，与外国“通学”、“通政”、“通商”、“通教”；“男女内外通”。“总括其义曰人我通”，达到通天地万物人我为一身。反映了近代中国资产阶级要求废除封建的等级名分，实行人与人平等的思想。

【仁声】 孟子用语。《孟子·尽心上》：“仁言，不如仁声之入人深也”。清焦循《孟子正义》注：“仁言，政教法度之言也。仁声，乐声雅颂也。仁言之虽明，不如雅颂感人心之深也”。孟子对“仁言”与“仁声”作了区分，认为“仁言”不具有“仁声”那种感动人心的效果，“仁言”表现的是“仁”的思想理论，而“仁声”表现的是“仁”的内在情感，故能深入人心。音乐艺术的教化作用就是建立在这一基础上的。《乐记》云：“乐也者，圣人之所乐也，而可以善民心。其感人深，其移风易俗易。故先王著其教也”。

【仁者爱人】 儒家伦理思想。《论语·颜渊》：“樊迟问仁。子曰：‘爱人’。”《孟子·离娄下》：“仁者爱人。”《礼记·乐记》：“仁以爱之，义以正之，如此则民治行矣”。先秦儒家的仁爱思想是主张“爱有差等”的，与墨家主张的“兼爱”、“爱无差等”不同。唐韩愈将先秦儒家的仁爱思想发展为“博爱之谓仁”（《原道》）。宋儒进而将“仁者爱人”说扩充为遍爱万物的泛爱思想。张载《西铭》：“民吾同胞，物吾与也”。程颢《识仁》：“仁者浑然与物同体”。

【仁学】 近代谭嗣同的代表作。二卷，五十篇。撰于清光绪二十二年（1896）在南京候补知府时。谭氏牺牲后，由梁启超、唐才常于1899年1月起分别在日本横滨出版的《清议报》和上海出版的《亚东时报》上连载发表。著者有鉴于甲午中日战争后国家民族的危亡，欲寻求一救亡之路，便把儒家的“仁”、墨家的“兼爱”和耶稣教、佛教的教义结合起来，再同当时自然科学的“以太”说混合，即成为仁学。“能为仁之元，而神于元者有三：曰佛、曰孔、曰耶”。本书上卷讲哲学，首篇《仁学界说》二十七条是全书的纲领，提出“仁以通为第一义”，破人我界限，破名教，宣扬平等；提出“不生不灭仁之体”，破生死界限，破对待，破亲疏分别，提倡博爱。下卷讲政治，批判君主专制，反对民族压迫，宣扬变法维新，冲决封建纲常，倡导科学民主，主张以心力挽劫运而进入大同世界。该书思想体系基本上是唯心主义的，论点也有不少矛盾。但本书对冲决封建专制制度和传统纲常名教却有积极意义。主要版本有1902年上海国民报社排印本，日本排印大字本，1958年中华书局排印本。编入中华书局1981年出版的《谭嗣同全集》下册。

【仁政】 孟子的社会政治思想。春秋时期即有“德政”思想。《左传·隐公十一年》：“既无德政，又无威刑，是以及邪。”孔子的“仁”中已包含有政治含义，如说：“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），“能行五者（恭、宽、信、敏、惠）于天下为仁矣”（《论语·阳货》）。孟子继承发展了孔子的“仁”学思想，建立起完整的仁政理论。其基本点是：统治者应把爱人之心推及于政治，“为政施仁”，“保民”、“得民”，争取人心。仁政思想的理论基础是性善论。孟子认为，“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运

之掌上"（《孟子·公孙丑上》）。仁政思想涉及政治、经济、军事、教育等方面。政治上主张行仁以得民心，"亲亲而仁民，仁民而爱物"（《尽心上》），"推恩足以保四海，不推恩不足以保妻子"（《梁惠王上》）。"得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣"（《离娄上》）。经济上主张"制民之产"，保证人民有"五亩之宅"、"百亩之田"，让人民"有恒产"并"有恒心"（《梁惠王上》），其具体方案是"正经界"、行井田、"省刑罚，薄税敛"（同上）。教育上主张"谨庠序之教，申之以孝悌之义"（《梁惠王上》）。军事上谴责以追求土地财富为目的的攻伐战争，而赞美"拯民于水火"的"王者之师"（《梁惠王下》），认为"国君好仁，天下无敌"（《尽心下》）。总之，通过施行仁政，可以统一天下，"然而不王者，未之有也"（《梁惠王上》）。仁政思想是一种"民本"思想，具有较突出的人民性，是古代政治哲学中的民主性精华。它在战国时期虽未被统治者采纳，但由于它较多地注意了统治阶级的长远利益，西汉以后终于得到重视，被奉为正统，在历史上产生了巨大影响。后世儒家学者对它继续加以阐发和宣扬，使其在理论上更加丰富完备。

【什么是唯物主义】 杨献珍著。是作者1955年为中共中央党校普通班讲唯物主义的讲稿。同年11月由党校内部出版。1980年经"杨献珍著作整理组"对个别地方作了整理后由河北人民出版社出版。本书结合我国革命实践和党的工作经验教训，阐述了马克思主义哲学的根本问题，即思维和存在的关系问题。说明了辩证唯物主义的认识路线同唯心主义认识路线的对立，指出是否遵循辩证唯物主义的认识路线是关系革命事业成败的重大问题。详细介绍了马克思主义经典作家关于实践是认识的基础的思想，强调社会实践是检验真理的标准。本书还强调了规律的客观性，指出"共产主义者要改造世界，也就是要最大地去发挥人的主观能动作用"，对"人是自然规律创造者"的唯心主义观点进行了批判。本书立论严谨、旁征博引，是一部宣传马克思主义认识论的优秀著作。

【化】 参见"变化"条。

【化工】 中国美学史上与"画工"相对的美学范畴。指艺术创造中自然纯真，不露斧凿痕迹，达到天工造物般的艺术境界，而"画工"则指偏重雕琢，只得形似而未得神韵的艺术作品。"化工"一词出于汉初贾谊的《鹏鸟赋》："天地为炉兮，造化为工。"唐代诗人李商隐在《献上杜仆射相公》诗中也说："苗是符真宰，徒劳让化工。"明代哲学家李贽提出"童心说"，要求审美创造在内容上应表现真实感情，在形式技巧上应力求自然，他说："《拜月》、《西厢》化工也；《琵琶》，画工也。夫所谓画工者，以其能夺天地之化工，而其孰知天地之无工乎？……要知造化无工，虽有神圣，亦不能识知化工之所在，而其谁能得之？由此观之，已落二义矣"（《焚书》卷三《杂述·杂说》）。李贽的这一思想对反对禁欲窒情的封建道学的审美观念，以及批评形式主义者崇尚雕琢刻镂的艺术风尚，均有其重要意义。但艺术毕竟是人的创造，若片面强调"化工"而贬低技艺就会走向重神轻形的极端。

【化书】 道教书名。五代道士谭峭撰。谭峭曾以《化书》向南唐大臣宋齐丘求序，齐丘竟窃为己有，故该书又名《齐丘子》，书中亦可能有宋齐丘窜改处。全书六卷共110篇，分道、术、德、仁、食、俭六化。该书本老庄思想，认为世界起源于虚，"虚化神，神化气，气化形"，最后又归于虚。宣扬"土木金石皆有情性"，"道德者，天地也。五常者，五行也"。鼓吹无形影、无寒暑、无死生、齐昏明、齐奢俭、外富贵、黜是非、忘祸福，以泯灭一切差别，追求"虚实相通"的大同境界。称"大人橐精气，藏魂魄，薄滋味，禁嗜欲，外富贵，虽天地老而我不倾"，"用神合真，可以长存"。又说"食为五常（仁、义、礼、智、信）之本，五常为食之末"。指责王侯官吏鱼肉劳苦大众，主张均其食。收入《正统道藏》第724册，还有《墨海金壶》、《宝颜堂秘籍》等刻本。明王一清作《化书新声》为之注。

【化性起伪】 荀子的伦理道德思想。《荀子·性恶》："故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。"伪，人为。荀子认为人性本恶，礼义道德不会自然产生，所以必须对人性加以矫治。他说："古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也"（《性恶》）。那么，既然"凡人之性者，尧舜之与桀跖，其性一也；君子之于小人，其性一也"（同上），圣人怎么可能"生礼义而起法度"呢？荀子解释说，这是因为圣人善于积累思虑，注重个人努力，"尧舜者，非生而具有者也，夫起于变故，成乎修为，待尽而后备者也"（《荀子·荣辱》）。"变故"指改变旧的本性，"修为"指个人的努力，肯定圣人的德行是后天人为的结果。这在中国伦理思想史上是可贵的。荀子的"化性起伪"说把礼义法度归功于少数圣人的发明，这是唯心史观。但他强调教育、环境对人性的影响和改造作用，则具有唯物主义因素。

【化待】 明清之际方以智的哲学概念。《易余·绝待併待贯待》："何谓化待？显密有无之相，汁液是也。"借水汁交融的关系来揭示事物的现象（显）同本质（密）的关系，以揭示对立面之间的互相渗透。

【化铁熔山】 关于蒙古族起源的传说。这一传说生动地叙述了蒙古族祖先部落从濒于灭绝的战争危境中复活起来，繁衍人口，发展生产，为了迁出狭窄的山谷，又以惊人的智慧和毅力披荆斩棘、化铁熔山，终于打开了生存之路，进驻到广阔大草原的英雄业绩。后来，这

传说逐渐演化为蒙古人民的共同社会心理和社会意识，成为蒙古人民战天斗地的精神力量。

【化醇】 《易传》用语。指万物因阴阳二气交相融合所发生的变化。《易传·系辞下》："天地絪缊，万物化醇。男女构精，万物化生。""醇"，注家解释不同。唐孔颖达说："天地无心自然得一，唯二气絪缊共相和会，万物感之变化而精醇也。天地若有心为二，则不能使万物化醇也"（《周易正义》）。朱熹说："醇，谓厚而凝也，言气化者也。化生，形化者也"（《周易本义》）。王夫之说："醇者，变化其形质而使灵善，犹酒醴之酿而醇美也。……化醇，化其气而使神；化生，化其形而使长"（《周易内传》卷六）。今人高亨说："醇，纯也，均也。天之阳气与地之阴气交融，则万物之化均得"。

【从先维俗议】 明管志道著，五卷。明万历三十年初刻。据著者《从先维俗议缘起叙》载："岁辛丑（万历二十九年），更有感于后进之乘先进也。爰从絜矩达尊起议，引而伸之，成《从先维俗议》五卷。通家子徐文学泰宁请梓以行，从之。'从先'云者，取义于孔子之'从先进'也。不从先进，不足以维末俗。……蠡管之窥，何敢自谓无漏，故以'议'为名。"此书后世流传绝少，诸家所藏书目亦鲜载。《四库全书提要》有存目。民国十六年，俞庆恩据陈珠泉藏本，辑录于俞世德堂《太昆先哲遗书》铅印本中。惟陈本损佚七页，无法觅补，故付阙如。其中前三卷皆述明代礼制，讽议世俗。后两卷则"阐扬哲理，沟通儒释。其调和心性，挽救末流之旨，异乎宋儒之辟佛老。而隐已翕受道家佛家之精意者，可无论已"（俞庆恩《从先维俗议跋》）。

【气】 ①构成天地万物的始基物质。气的观念起源很早。在殷商的甲骨文中就已有气字。东汉许慎《说文解字》载："气，云气也，象形。"可见，气的观念产生于古人对云气、烟气、雾气、风气、蒸汽等的观察、抽象。气的观念在西周时代就很流行。据《国语·周语》载，周宣王时虢文公有"土气震发"，"阳气俱蒸"；周幽王时伯阳父有"天地之气，不失其序"之说。春秋时医和提出"天有六气。""六气曰：阴、阳、风、雨、晦、明也"（《左传》昭公元年）。战国时代，哲学家广泛使用气的概念来说明自然界的运动和变化，解释万物的生成以及人的精神现象。《庄子·知北游》："人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。……通天下一气耳。"《孟子·公孙丑上》："气，体之充也。"《管子·内业篇》："凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。"又说："精也者，气之精者也。"说明气是人的形体和精神赖以产生的基础。《荀子·王制篇》："水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵也。"认为气是以上四类物的统一基础。到了秦汉时代，产生了气为天地本原的思想。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》："积阳为天，积阴为地。"《淮南子·天文训》："气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。"认为气派生天地万物。在王充哲学中，气分为若干等级（如元气、精气、和气、光气等），还分为若干性质不同的种类（如戾气、妖气、善气等），以此说明复杂的世界。北宋张载对气本体论的确立作出了重要贡献，他提出"太虚即气"的重要命题，认为世界万物都是气聚合而成的，物体毁灭以后，气又散于太虚之中，万物的生灭，实质上就是气的聚散变化。他说："太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。""知虚空即气，则有无隐显，神化性命，通一无二"。"气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。……聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣"（《正蒙·太和》）。张载还用"一物两体"的矛盾观来说明气运动变化的原因。程颐认为气有生灭，"凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理"（《遗书》卷十五）。南宋朱熹认为，气是理所派生的，"理生气"（《周子全书·太极图说》注引），同时，理借助于气而派生万物。明代王廷相认为元气中具有天地、水火、万物的种子，所以才能演化出天地、水火、万物来，而且，气种有定，千古不变。明清之际的王夫之继承张载气本体论并有所发展，他说："虚空者，气之量。""凡虚空皆气也，聚则显，显则人谓之有；散则隐，隐则人谓之无。神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见；性命者，气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见。……盖阴阳者气之二体，动静者气之二几，体同而用异则相感而动，动而成象则静，动静之几，聚散、出入、形不形之从来也"（《张子正蒙注·太和》）。王夫之从体用统一的哲学思维方式出发，把气本论与气化论统一了起来。这是中国古代哲学对气范畴的最高认识。②指精神状态、道德属性。孟子谓"浩然之气"是"集义所生"（《孟子·公孙丑上》）。西汉董仲舒赋予气以道德性和情感性，认为"阴，刑气也，阳，德气也"（《春秋繁露·王道通三》）。

【气一则理一，气万则理万】 明王廷相提出的关于理气关系的命题。宋代理学家曾把"理"看成是独立自在的东西，认为宇宙间只有一个理，由此可以再分为万殊，这就是所谓"理一分殊"说。王廷相反对此说，指出宇宙间万事万物都是由元气化生的，"天地之间，一气生生，而常而变，万有不齐，故气一则理一，气万则理万。世儒专言理一而遗理万，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明之理，各各有差"（《雅述上篇》）。"气一则理一"，是从世界的统一性方面来说的，说明物质具有统一性，物质规律具有普遍性。"气万则理万"，是从万物的差别来说的，说明万物因气的结构不同而各有其特殊规律。这与理学家关于一理派生万理、代替万理的观点相对立。

【气化】 即气的运动变化。古代思想家认为万物的盛衰生灭是气运动变化的结果。《庄子·知北游》："人

之生，气之聚也，聚则为生，散则为死"，"故万物一也"，"通天下一气耳"。认为人、物生死荣枯无非是一气之变化。《大戴礼记·曾子天圆》也说："阳之专气为雹，阴之专气为霰，霰雹者，一气之化也。"把雹霰一类自然现象看作气化的产物。东汉王充提出"天地，含气之自然也"的思想，并指出："天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣"（《论衡·自然》）。认为万物是由天地之气的变化交合而自然产生的。北宋张载继承以往的气化思想，提出"由气化，有道之名"（《正蒙·太和》）的见解，认为气化流行过程就是"道"。并强调气化流行过程不但是"气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，是皆不得已而然也"（《正蒙·太和》）的客观必然的过程，而且也是一个"天地之气虽聚散攻取百涂，然其为理也顺而不妄"（同上）的有规律的过程。北宋程颐也承认气化，但他更在气化之后标出一"形化"阶段，认为"万物之始皆气化"，而在万物具有形体之后，便复"以形相禅"，从而进入"形化"阶段（见《遗书》卷五）。南宋朱熹不同意张载以气化为道的观点，但仍吸取了他的气化思想，并在理一元论基础上加以改造，认为气能凝聚生物，理则无造作；理虽无造作，却是气化生物的根据。同时朱熹还继承程颐思想，也把人、物的产生发展划分为"气化"与"形化"两个阶段，认为，"是人物之始，以气化而生者也。气聚成形，则形交气感，遂以形化"（《太极图说解》）。明清之际王夫之则进一步继承发挥了张载的观点，指出："气化者，一阴一阳，动静之幾，品汇之节具焉"（《张子正蒙注·太和篇》）。认为气化即阴阳二气动静变化、相互作用的运动过程，由此而形成不同种类的事物，这些事物在其存在形式上虽或为"融、结、流、止"，或为"飞、潜、动、植"，但皆"各自成其条理而不妄"（同上）。清戴震赞扬张载"由气化，有道之名"的见解为"圣人复起，无以易也"，并指出："阴阳五行运行不已，天地之气化也"（《孟子字义疏证·性》）。认为整个宇宙就是气化流行的一大过程，并在其生生不已的运动变化中而显现出它的"条理"。

【气化即道】 清戴震的哲学命题。它包含了三个基本概念：气、化、道。戴震继承张载"凡象皆气"以及王廷相"元气为道之本"的观点，认为气是万物的本原。指出："阴阳五行之运而不已，天地之气化也，人物之生生本乎是"（《孟子字义疏证》）。"化"，张载指气及万物之渐变，"推行有渐为化"（《正蒙·神化篇》），戴震以此为基础复据《大戴礼记》解化为"分"，认为气化即气分化为阴阳五行，阴阳五行杂糅分化为万物。戴震又据张载"由气化，有道之名"的观点，指出"道即阴阳气化"（《答彭进士允初书》），认为道是气分化阴阳五行及万物的运动过程："道犹行也，气化流行，生生不息，是故谓之道"；气、阴阳五行是道的实体："阴阳五行，道之实体也"（《孟子字义疏证》）；理则是气化流行的规律、条理："一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎！"（《读易系辞论性》）气化即道是理与气的统一过程：道"恒该理气"（《绪言》）。针对程朱理学"理也者，形而上之道也"、"气也者，形而下之器也"的错误，指出："形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后"（《孟子字义疏证》）。认为气化即道是形以前，品物是形以后，其关系不是精神主宰物质，而是气化杂糅为万物。气化即道表述了有规律的永恒运动的气是宇宙万物本原这一唯物主义基本观点，有力地批判了程朱理学理（道）在气先以及理产生并主宰万物的唯心主义观点。

【气本】 ①指气的本然状态。北宋张载《正蒙·太和》："气本之虚，则湛一无形；感而生，则聚而有象。"《正蒙·诚明》："湛一气之本，攻取气之欲。"认为气的本然状态是湛然混一、清虚无形的。②指作为整个自然界运动变化过程基础的物质实体。明王廷相《慎言·道体》："气者，造化之本。有浑浑者，有生生者，皆道之体也。……世儒只知气化，而不知气本，皆于道远。"

【气母】 庄子用语。《庄子·大宗师》："伏羲氏得之，以袭气母"。唐成玄英说："袭，合也。气母者，元气之母。"庄子认为，人如果认识和把握了至高无上的"道"，就可以"调阴阳，合元气也"。表明庄子哲学以道为最高存在的唯心主义本质。

【气有聚散无灭息】 明王廷相唯物主义自然观命题。王廷相依据其唯物主义元气一元论世界观，肯定气是永恒存在、无始无终的物质实体。他说："浑然者（按：即元气）充塞宇宙，无迹无执，不见其始，安知其终？"（《慎言·道体》）他还借一些自然现象加以论证道："气有聚散，无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有有无之分矣；而气之出入于太虚者，初未尝减也。譬冰之于海矣，寒而为冰，聚也；融澌而为水，散也。其聚其散，冰固有有无也，而海之水无损焉"（《慎言·道体》）。气无灭息这一命题是张载以后最为明确的物质守恒、物质不灭思想，对明清之际唯物主义思想家有极大的启示作用。同时也有力地批判了程朱理学家"聚而生、散而死者，气而已。……若理则亘古今常存，不复有聚散消长"（《语类辑略》卷一）的唯心主义观点。

【气自然论】 见"元气自然论"条。

【气运】 魏源等人用以说明决定社会历史发展变化的一种神秘力量。《默觚·治篇三》："三皇以后，秦以前，一气运焉；汉以后，元以前，一气运焉。"又《默觚·治篇十一》："三代以上之人材，由乎教化；三代以下之人材，乘乎气运。运尽则息，惟教化出之无穷"。并认为"气运所生亦有二：国之将昌也，其人材皆如霆启蛰，乘春阳愤盈，而所至百物受其祥；衰则反是"。这是宿命论的历史观。

【气运决定论】　南宋陈亮在说明社会历史问题时提出的一种唯心主义观点。他简单地搬用元气论的自然观来解释社会历史的发展变化，认为世界以气为本体，社会历史的发展也是由气起着主宰作用；气是运动的，有盛衰，因而国家民族的命运也是由气决定的，因而也有盛衰。他在《上孝宗皇帝书》中说：吴地所得是"天地之偏气"，钱塘是"吴之一隅"，如果"握钱塘已耗之气"，"北向以争中原"，是非常困难的。他主张利用荆襄的生新之气，"今诚能开垦其地，洗濯其人以发泄其气而用之，使足以接关洛之气，则可以争衡于中国矣"。这就是"形势消长之常数"。此外，他又由这种神秘主义的"气"，引申出神秘主义的运数，提出天道六十年一循环的机械史观。他历数五代以来表面相似的历史变故，认为丙午丁未之间必有大变，即所谓"天道六十年一变"，希望孝宗皇帝抓住时机"以应其变"。陈亮的气运决定论尽管主观动机是出于保卫民族的爱国热忱，但这种观点却是不科学的，是历史唯心主义的宿命论。

【气者理之依】　明清之际王夫之的哲学命题。气指极细微的物质，理指法则、规律。"气者，理之依也"（《思问录·内篇》）。认为"理即气之理"（《读四书大全说》卷十），气是宇宙的根本，法则、规律依赖于气。"气盛则理达，天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新"（同上）。强调事物运动、变化的条理、法则，人的思维活动和自然良能，都离不开物质性的气的作用。

【气质】　宋明理学用以说明人的生理、心理素质的概念。朱熹说："气是那初禀的，质是成这模样了底"（《语类》十四）。"气积为质，而性具焉"（《语类》卷一）。认为气质是人与生俱来的本质或品质，是人的性理存在的基础。但他认为气质昏明不同，对理的表现会产生影响。"无气禀，性便无寄搭了。禀得气清者性便在清气中，这清气不隔蔽那善。禀得气浊者性在浊气之中，为浊气所蔽"（《语类》九十四）。

【气质之性】　宋明理学的人性论范畴。指人的自然属性，与"天地之性"对称。北宋张载说："形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉"（《正蒙·诚明》）。认为气质之性是人生俱有的自然品质，它是天地之性存在的基础。二程称气质之性为"所禀之性"、"生之谓性"（《遗书》十八）。朱熹说："论天地之性，则专指理言，论气质之性，则以理与气杂而言之"（《语类》卷四）。朱熹认为气质之性是"此性堕在气质之中，故随气质而自为一性"（《答徐子融》）。朱门后学则提出人有"义理之性"与"气质之性"（陈埴《木钟集》），认为气质之性是决定人的感性欲求的本性。明代学者多反对此种说法，王廷相谓："人有二性，此宋儒之大惑也。……人物之性，无非气质所为者"（《答薛君采论性书》）。刘宗周说："性只有气质之性，而无义理之性者，气质之所以为性也。"（《明儒学案》六十二）。清颜元则认为气质之性皆善，是人之所以为人的本性。

【气禀】　即对气的禀受。王充认为"人禀气于天"（《论衡·无形》）。又《论衡·命义》："人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱"。宋明理学认为气禀是人的气质之性的来源。程颢说："有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也"（《遗书》卷一）。程颐说："才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚"（《遗书》十八）。朱熹在《大学章句序》中说："盖自天降生民，则既莫不与之以仁义礼智之性，然其气质之禀或不能齐。"又谓："物得之者自有偏正开塞之不同，乃气禀使然"（《文集·答林一之》）。认为人禀之气清、明、正、通、纯、粹，物禀之气昏、浊、偏、塞、驳、杂，以此说明人物之别及人的贤愚等差别。

【气禀有定】　朱熹用语。朱熹说："人之禀气，富贵、贫贱、长短，皆有定数寓其中"（《语类》卷四）。"禀得精英之气，便为圣为贤，便是得理之全，得理之正。禀得清明者便英爽，禀得敦厚者便温和，禀得清高者便贵，禀得丰厚者便富，禀得久长者便寿。禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖、为贫、为贱、为夭"（同上）。他认为每个人的聪明才智、贫富寿夭都是由受生之初所禀受的气质来决定的。

【气韵】　中国古典美学概念。其理论主要来源于自然元气论和先秦以来的音乐理论。魏晋南北朝时期，由于社会的大动荡，儒家经学衰颓，传统伦理价值观念动摇。随着玄风的兴起，人的自我意识增强了，欣赏超脱的风神仪表之美成为魏晋时代"人物品藻"的基本标准。《世说新语》中有"风韵"、"天韵"、"拔俗之韵"、"高韵"、"风气韵度"、"性韵"等概念，这些概念都是用于人物品评的。北魏正光三年所刻《郑道忠墓志铭》（河南荥阳出土）则直接使用"气韵"一词："君气韵恬和，姿望温雅，不以臧否滑心，荣辱考虑。"南朝画家谢赫在《古画品录》中第一次提出"气韵生动"的美学命题，使之列居"六法"之首。按照气韵原则，艺术作品应从整体上体现宇宙的自然元气，表现人物的韵度风神，并通过这种审美来体现艺术家的精神气质，构成画面的整体美感效应。

【爻】　构成《易经》之卦的基本卦画，有"—"和"--"两种。"—"称阳爻，"--"称阴爻。《易经》每卦六爻，爻有爻题与爻辞。爻题由爻性与爻位两部分组成。爻性分阴阳或柔刚，以六、九表示；爻位指爻在卦中所处位置，卦分六位，自下而上，以初、二、三、四、五、上表示。如乾卦第一爻，爻题称为"初九"，坤卦第二爻，爻题称为"六二"，九、六表示爻性，初、二表示爻位。《周易》中的卦为相对静体，爻则象征卦象的变迁。《易·系辞下》："爻也者，效天下之动者也。"

【爻辞】　《易经》六十四卦每卦爻题下所系文辞，概括该爻的主旨要义。卦凡六爻，故每卦系有六条爻题。

如屯卦初九爻题下所系"磐桓，利居贞，利建侯"句，即为爻辞。

【今日适越而昔来】 惠施"历物十事"之一。一种解释说，时间上的今和昔，行程上的往和来，都是相对而言的，是随条件的改变而相互转化的，此时此地说的"今日适越"，在到达越国以后可以说是"昔来"。由于惠施本人未对此命题作出界定（或有界定而未载入史册，或史有载而佚），命题本身缺乏成立的语义背景，从而为解释者留下了从不同角度对之发挥的余地。

【今文尚书】 指由伏生传授的《尚书》。伏生，济南人，名胜，原为秦博士。秦始皇焚书时，他把《尚书》藏在墙壁里，后由于战乱，伏生一度逃亡。汉朝建立后，伏生回家把藏在墙壁中的《尚书》取出，发现失去数十篇，只剩下二十八篇（《史记》说为二十九篇）。伏生便用这二十八篇为教本，在齐鲁间传授门徒。汉文帝听说伏生能治《尚书》，便派晁错去学习。因为这部《尚书》是用汉代通行文字隶书改写的，当后来发现了用大篆写的古文本子时，就把这种本子称为《今文尚书》。这二十八篇是：《虞书》：《尧典》、《皋陶谟》；《夏书》：《禹贡》、《甘誓》；《商书》：《汤誓》、《盘庚》、《高宗肜日》、《西伯戡黎》、《微子》；《周书》：《牧誓》、《洪范》、《金縢》、《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《无逸》、《君奭》、《多方》、《立政》、《顾命》、《费誓》、《吕刑》、《文侯之命》、《秦誓》。武帝时，在民间又发现《泰誓》一篇，也是用隶书写的，这样《今文尚书》就有二十九篇。后传授《今文尚书》的有三家：欧阳高、夏侯胜及其侄夏侯建。人们称欧阳高一家为"欧阳氏学"，称夏侯胜一家为"大夏侯氏学"，称夏侯建一家为"小夏侯氏学"。欧阳高一家把《盘庚》分为上中下三篇，使《今文尚书》为三十一篇。

【今文经学】 汉代经学中依据今文经籍以研究、阐发经义的学派。西汉初年，汉代儒家经籍有两种写本：一种是汉初学者根据前辈学者口传，用当时通行的"隶书"文字写定的写本；一种是景帝以后陆续从古旧屋壁中发现、从民间搜集到的用先秦古文字书写的写本。两种写本的文字、篇章以至于种数不尽相同。汉代人称前者为今文经，后者为古文经。西汉前、中期，今文经学独盛。西汉晚期，古文经学兴起。今文经学与古文经学的研究方法、研究内容、所讲的经义都不相同。两者为争夺政治地位（立于学官）相互激烈斗争，今文经学指斥古文经学"颠倒五经，毁师法，令学士疑惑"（《汉书·王莽传》），古文经学批评今文经学"专己守残，党同门，妒道真"（《汉书·刘歆传》）。西汉今文经学主要代表是董仲舒，东汉今文经学代表是何休。汉代今文经学用阴阳五行观点阐释经义，讲图谶纬候、神学目的论的天道观，搞繁琐哲学。东汉末，郑玄破除今古文经学的界限，以古文经学为基础，吸收今文经学，"括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失"（《后汉书·郑玄列传》），遍注群经，创立"郑学"。郑学流行，于是今文经学消亡。清代中期，外国资本主义入侵，社会矛盾激化，有的学者借春秋公羊学发挥政见，于是今文经学复起。康有为利用今文经学倡导维新变法。戊戌变法失败后今文经学衰竭。今文经学对巩固西汉封建制度，对动摇清末封建制度，均起过相当大的作用。

【今古学考】 近代廖平著。两卷。著于清光绪十一年（1885），次年由成都尊经书院刊行。此书目的在于区分今文经学与古文经学的不同。上卷列出十多种表来区分今、古文经学在礼制上的不同，下卷加以说明。认为今文经学以孔子为宗主，《礼记·王制》是其礼制纲领；古文经学以周公为宗主，《周礼》是其礼制纲领。但这两派又统一于孔子，因为孔子早年主张"从周"，他早期学生流入燕、赵，后来传为古文经学；孔子晚年主张改制，损益四代，他晚年的学生多在邹、鲁，所传为今文经学。该书以礼制区别今文经学与古文经学及其经师传注，是对经学史的贡献。收入《六译馆丛书》，1928年北京资料社印行。

【介绍我自己的思想】 胡适撰。研究胡适早期思想的重要著作。作者从三集《胡适文存》中选出二十二篇论文，为给国内的少年朋友们作课外读物而编成。这二十二篇论文分为五组：第一组六篇，泛论思想的方法。第二组三篇，论人生观。第三组三篇，论中西文化。第四组六篇，对于中国文学的见解。第五组四篇，对于整理国故问题的态度。为了便于读者了解与把握作者的思想路径，作者对每篇文章的内容都作了简短的提要。

【仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱】 战国齐法家的道德命题，认为道德根源于社会的物质生活。《管子·牧民》："仓廪实，则知礼节；衣食足，则知荣辱。"这一思想被后来的思想家不断应用和发挥。西汉司马迁以此为理论依据，提出"礼生于有而废于无。故君子富，好行其德；小人富，以适其力。""人富而仁义附焉"（《史记·货殖列传》）。反对轻物重德，"长贫贱，好语仁义，亦足羞也"（同上）。东汉王充认为道德产生和发展的根源与物质经济生活状况相联系，"让生于有余，争起于不足。谷足食多，礼义之心生。""礼义之行，在谷足也"（《论衡·治期》）。唐李觏认为物质财富是包括道德活动在内的一切社会活动的基础："礼以是举"（《直讲李先生文集·富国策第一》）。"食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也"（《平土书》）。"民不富，仓廪不实，衣食不足，而欲教以礼节，使之趋荣而避辱，学者皆知其难也"（《国用》第十六）。北宋张载认为人的道德品质与经济利益有内在联系，"欲生于不足则民盗"（《正蒙·有司》）。明清之际王夫之在肯定道德与人的物质生活密不可分的基础上，提出"礼节居本，衣食居末"的主张，批评齐法家"执末以求其本"，有忽视道德的社会

作用的倾向，认为“先王以裕民之衣食，必以廉耻之心裕之；以调国之财用，必以礼乐之情调之”（《诗广传》卷3）。

【公心】 明清之际方以智的哲学范畴。①指人的先天本性。《东西均·译诸名》：“言性者，以周乎水火草木也；必言心者，贵人也。”这里的心指人所禀赋的“无所不学则无所不能”的先天本性，即“先天之心”。方以智指出：“公心则先天之心而寓于独心者也。”认为公心是先天存在的“不生灭心”，但它寓于具体人的“独心”之中，这叫做“不生灭心，在生灭心中”（《东西均·颠倒》），“生生而灵者，先天之心寓之矣”（同上）。②与“私心”对称。方以智说：“私已者，以不知有公心耳。圣人知私心横行之弊，而表其空空之‘公心’以天之，故不专标性命而以时学”（《东西均·译诸名》）。

【公史篇】 见“古候”条。

【公西赤】 春秋末鲁人，姓公西，名赤，字子华，又称公西华。孔子弟子。志向远大，常与孔子讨论国家大事，表示愿意从政，“为小相焉。”孔子说：“赤也为之小，孰能为之大?”（《论语·先进》）后使于齐，“赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘”（《论语·雍也》）。据说孔子曾责怪冉有给赤母太多粟，“吾闻之也，君子周急不继富”（同上）。

【公因】 明清之际方以智的哲学概念。原为其父方孔炤所创用，方以智继承之，用以说明万事万物的究极根据，即“天、地、人、物之公因”（《东西均·象数》）。“公因”有以下几层含义：（一）“公因”寓于“反因”之中，这叫做“公因之在反因中”（《易余·反对六象十错综》）；（二）“公因”实质上不存在对立面，它与“反因”只是形式上的对应关系，即“无对待之公因”（《一贯问答》）；（三）“公因”是矛盾融合贯通的中介，“公因何在耶？可指者，中和。中和之可指者，中节而已”（《性故》）。

【公羊三世说】 近代康有为的历史观。康有为把“公羊三世”与《礼运》中的“大同”、“小康”结合起来，为托古改制制造根据。他说：“三世为孔子非常大义，托之《春秋》以明之……。所传闻世托据乱，所闻世托升平，所见世托太平。据乱者，文教未明也。升平者，渐有文教，小康也。太平者，大同之，……文教全备也”（《春秋董氏学》）。认为由据乱世进入升平世（小康之道）再进入太平世（大同之道），是社会进化的共同规律。三世进化实质是“由君主而君民共主而民主。由专制而立宪而共和”。康有为利用封建经典的思想框架和语言，宣传了资产阶级历史进化论和民权平等思想，为戊戌变法提供了理论依据。然而公羊三世说“义取渐进，更无冲突”（梁启超：《康南海传》），只讲量的渐进反对质的飞跃，认为进化的顺序不能躐等。以为中国当时处于据乱世，西方各国已进入升平世，故要学习西方来变法维新实行君主立宪，至于民主共和则是遥远的将来之事。而且他又将三世中每一世划为小三世，再划为更小的三世，“展转三重可至无量数，以待世运之变而为进化之法”（《中庸注》）。可见公羊三世说是一种庸俗进化论的历史观，后来成为改良派反对资产阶级民主革命的思想根据。

【公羊传】 亦称《春秋公羊传》或《公羊春秋》。是专门解释《春秋》的，与《左传》记事不同，主要用问答形式逐层阐释《春秋》的“微言大义”。所记起于鲁隐公元年（前722），终于鲁哀公十四年（前481），与《春秋》同。《汉书·艺文志》春秋类著录“《公羊传》十一卷。”自注：“公羊子，齐人。”颜师古注：“名高”。据传公羊高受《春秋》于子夏，初仅口耳相传，汉景帝时，其玄孙公羊寿与齐人胡毋子都始著录成书，为今文。今本二十八卷，是研究战国、秦汉间儒家思想的重要资料。西汉董仲舒和东汉何休专治《公羊传》，发挥《春秋》的“尊王”、“大一统”、“张三世”等“微言大义”，为汉王朝立法。何休明白地说：《春秋》是“待圣汉之王以为法”。因而为汉统治者所重，立于学官，置为博士，广为流传。注释有何休《春秋公羊解诂》、唐徐彦疏（合编于《十三经注疏》）、清刘逢禄《公羊何氏解诂笺》、清陈立《公羊义疏》等。

【公羊学派】 见“常州学派”条。

【公羊春秋】 见“公羊传”条。

【公羊高】 战国齐人，复姓公羊，名高。旧题《公羊传》为他所撰。据传他受《春秋》于子夏，唐徐彦《春秋公羊解诂》疏引戴宏序说：“子夏传于公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时，寿乃与齐人胡毋子都著于竹帛。”《公羊传》成书于西汉，并非为公羊高所亲撰。

【公孙丑】 ①孟子弟子。复姓公孙，名丑。生平事迹不详。董仲舒《春秋繁露·循天之道》提到“公孙之养气曰”云云，是否为公孙丑之言，不得而知。陶渊明《圣贤群辅录·八儒》说：“乐正氏传《春秋》为道，为属辞比事之儒；公孙氏传《易》为道，为洁净精微之儒。”一说这里的乐正氏和公孙氏即指乐正克和公孙丑。《孟子》书中记载了公孙丑与孟子的多次问答。公孙丑的提问中，曾羡慕管仲、晏婴的功业，还将王霸并提，似可看出其某些思想倾向。东汉赵岐说：“丑有政事之才”（《孟子》注），未详所据。②《孟子》篇名。分上下篇。上篇凡九章，主要内容有：崇王道、贬霸道的政治历史观，“不动心”、“养浩然之气”的心性修养学说，“尊贤使能”的政治思想，“四端”说的人性学说等。下篇凡十四章，主要内容有：“得道多助，失道寡助”的政治观，“尊德乐道”的君臣关系学说等。

【公孙龙】 ①（约前325—前250）战国时哲学家，著名的名辩家。赵国人。传说字子秉。曾与赵惠文王论偃兵之事，并说燕昭王以偃兵。为赵平原君食客时，以“白马非马”论与孔穿、邹衍辩论，创建“离坚白”学派，著作

有《公孙龙子》六篇。晋鲁胜说他祖述墨学，以正刑名显于世。《迹府》云："公孙龙，六国辩士也。疾名实之散乱，因资材之所长，为'守白'之论。……欲推是辩，以正名实而化天下焉"。对其学术思想的评价历来多分歧。有人认为他是一个唯心论者，割裂个别与一般的诡辩学家。也有人认为"天地与其所产焉，物也"（《公孙龙子·名实论》）是一个唯物主义命题；"白马非马"论从概念内涵方面分析了种名与类名的差别；"唯谓"说要求概念的使用必须有确定性，是一种科学的正名方法；公孙龙是卓有贡献的逻辑学家。②孔子的学生。据《史记·仲尼弟子列传》载，字子石，小孔子五十三岁。

【公孙龙子】 ①即"公孙龙"。②书名，战国时公孙龙著。《汉书·艺文志》著录十四篇，今存六篇。首篇《迹府》记述公孙龙事迹，为弟子或后人辑录。其余五篇：《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》、《名实论》均为公孙龙自著，是研究公孙龙思想的主要材料，在中国古代哲学史、逻辑史上有重要地位。有人疑为伪作，证据尚不充足。

【公孙龙子形名发微】 又称《形名发微》。谭戒甫著。初稿写于1924年，成书于1928年。1957年北京科学出版社初版。1963年由中华书局编入《新编诸子集成》第一辑。全书分"传略"、"迹府"、"论释"、"学微"、"理诠"、"名通"、"流别"、"评证"、"诡辩"、"纂馀"十篇。作者以《公孙龙子》为中心，以相关典籍为参证，同时结合自己的治墨心得，指出形名家非名家，名、墨相通，墨家即名家，阐述了形名学派的发展过程，以及它和名家（墨家）的对争，并对"名实"和"形名"的不同之点作了明确论断。认为形名学说是战国百家中的一派，"形名"的含义是指："凡物必有形，再由形给它一个名，就叫'形名'。由是得知，形名家只认有物的'形'，不认有物的'实'。……'形'即是物的标志，'名'即是形的表达；物有此形，即有此名。……然则'实'这个东西，终于不可捉摸，只好归到形和名罢了"（《形名发微·前言》）。认为公孙龙"白马非马"的"白马"，是指"物有马形而为白色"，即"白＋马＝色＋形"；"白马非马"论的大意就是："白马就是白马，不得偏去一个白，也不得偏去一个马；故不可说白马为白，自然也不可说白马为马了"（同上）。由此，"天下万物，形名二字可以括尽"，公孙龙"总揭其义，叫做'形名'以成其学"（同上）。此书与《墨辩发微》为姐妹篇，可供互证，为研究公孙龙和墨辩的重要参考书。

【公孙龙学派】 见"离坚白派"条。

【公孙弘】 （前200－前121）西汉经学家。字季。菑川（郡治今山东寿光南）薛人。少为狱吏。元光五年（前130），武帝诏策诸儒，时对策百余人，弘被擢为第一，并拜为博士待诏金马门。其行慎厚，辩论有余。曾建议设五经博士，置弟子员。"习文法吏事缘饰以儒术"（《汉书·公孙弘传》），深得武帝赏识，被任为丞相，封平津侯。

【公孙尼子】 战国初人。孔子的再传弟子。他与世硕、宓子贱、漆雕开都认为"性有善有恶"（见王充《论衡·本性》）。南朝梁沈约说《礼记》中的《乐记》是他的作品。《汉书·艺文志》记《公孙尼子》二十八篇，列儒家，又《公孙尼子》一篇，列杂家。无从考证二者是否为一人。今两书均佚。

【公孙侨】 见"子产"条。

【公孙鞅】 见"商鞅"条。

【公冶长】 ①春秋齐人（一说鲁人）。姓公冶，名苌，字子长。孔子弟子。生性聪敏，能通鸟语。孔子曾说长"可妻也。虽在縲绁（拘禁）之中，非其罪也"。于是以其女妻之。②《论语》篇名。以首句前三字名篇。该篇中孔子自称"十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也"，承认不是生而知之，是学而知之。又说："今吾于人也，听其言而观其行"，提倡言行一致。认为学习应举一反三，融会贯通，"闻一以知十"。

【公言】 ①近代章太炎的认识论范畴。"言"即名言、概念、认识，"公言"即公共的或共同的认识。语出《訄书·公言》。章太炎继承荀子"凡同类同情者，其天官之意物也同"（《荀子·正名》）的思想，认为外物作用于感官而有认识，是人类所共通的。认为凡人皆有眼、耳、鼻、舌、身，以之与色、声、香、味、触相接，便产生了相应的认识，此即所谓"人类为公者也。"②篇名。章太炎著《訄书》中的一篇，专门论述认识论问题。

【公例】 近代严复对西方逻辑学 General Laws（原理、法则）一词的意译。公例是具有普遍意义的命题或判断。严复说："会通之词即为公例"（《穆勒名学》按语），公例是"无时而不诚"（《原富》译事例言）、"无往而不信"（《老子》评语）。公例来自归纳："无往不由内籀"（《穆勒名学》按语），又是演绎的大前提："外籀云者，据公理（公例）以断众事者也"（译《天演论》自序）。它是科学的结晶："科学所明者公例"（《原富》译事例言），又是科学的新起点："有公例斯有学术"（《穆勒名学》按语）。严复认为，中国"旧学之所以多无补者，……无他，其例之立根于臆造，而非实测之所会通故也"（《穆勒名学》按语）。一语击中旧学的要害。

【公性】 明清之际方以智的哲学范畴。意谓普遍的属性。方以智界说"性"曰："因其生之所本曰'性'"（《性故》）。据此，他把事物莫不自然禀赋的先天属性称为"公性"，谓"公性则无始之性"（《东西均·译诸名》）。"公性"具有两个特点：（一）决定"独性"。这叫做"所以为独性者，无始以前之公性也"（同上）。（二）"公性"没有定体，随缘起性。"远公曰易以感为体，故醒之曰易无定体；人以缘起性，故醒之曰缘无自性。取空火於冰壶，还沤蒲於沧海，则无性之性，为公性，犹无体之体为公

体也"(《易余·法能生道》)。

【公性在独性中】 明清之际方以智的哲学命题。意谓普遍的属性寓于具体的属性之中。方以智《性故》："称性之质为气，而明气之中曰理。物各一理而共一理也，谓之天理。气分阴阳，则二其性，分五行，则五其性，人物灵蠢各殊，是曰独性，而公性则一也。公性在独性中，遂缘习性"。这个论断含有"共性寓于个性"的合理因素。但他认为"公性"是决定"独性"的先存实体，《东西均·译诸名》："所以为独性者，无始以前之公性也"。所以，这个论断也含有割裂共性与个性关系的倾向。

【公孟】 ①即公孟子。见"公孟子"条。②《墨子》篇名。记公孟子与墨子、程子与墨子的辩论，突出儒墨两家在有鬼无鬼、有命无命、厚葬薄葬等问题上的分歧。

【公孟子】 曾参弟子。战国初卫人。生卒年不详。有说孟与明通，公孟子即公明子、公明高，或公孟子高。《墨子·公孟》记载了他与墨子问难的言论，表现了儒家与墨家在各方面的分歧。公孟子强调"君子必古言服，然后仁"。墨子驳斥说，古代有圣人有暴人，虽然同言同服，却有"仁或不仁"，"然则不在古服与古言矣"。公孟子还认为"贫富寿夭，齰(错)然在天，不可损益"。这也和墨子的非命观点相对立。他还反对墨子尊事鬼神的观点，认为鬼神不能为祸福。对墨子的节葬、节用等主张，他也持反对态度。

【公都子】 孟子弟子。复姓公都，名字及生平不详。《孟子》书中记载了公都子与孟子的问答之辞。他曾问孟子何以好辩，人性善恶及人何以分"大人"、"小人"等。

【公案】 中国佛教禅宗用语。相当于现在的"档案"、"案例"。《碧岩集·序》："尝谓祖师之书谓之公案者，倡于唐而盛于宋，其来尚矣。二字乃世间法中吏牍语。"禅宗传法的根本规则是"以心传心"，但此"心"不可思议，只能意会。所以，发展到后来就演变成师与弟子间互斗心机，以求相契。从而出现了取先前著名禅师所谓"古德"的"机缘"语句为范例，作为判断当前"是非"准则的所谓"现成公案"。但此种"公案"都含意隐晦，玄之又玄，无法确实理解，弟子难以见机，禅师故弄玄虚，以致奇态百出，新的"公案"不断形成，愈积愈多。这样，禅学便转化为"公案学"。禅宗的黄檗希运曾说："既是丈夫汉，应看个公案"。禅宗本不立文字，不主张读佛经，却要看"公案"。其实就是要读"禅经"。禅宗人有时棒喝，有时用"迷语"互相问答，以求在打喝、问答中忽有领悟，投合师意，取得印证即"心传"，达到顿悟境界。所以，看公案便是学习如何发问，如何作答，以达到"出语尽双，不着边际"的无所得妙境即"顿悟成佛"。

【公输班】 古代著名工匠。与墨子同时，生卒年不详，姓公输，名班(亦作般、盘)。春秋鲁国人，世称鲁班，又称公输子。据《墨子》的《鲁问》、《公输》篇记载，公输班"始为舟战之器，作为钩强(《太平御览》引作'钩拒')之备"，帮助楚国打败了越国，又作攻城云梯准备攻打宋国。他还"削竹木以为鹊"，飞起来"三日不下"。据传说，他发明了刨、钻、锯等工具，被后世誉为巧匠，视为木匠之祖师。

【公德】 近代梁启超的道德分类用语。与"私德"相对。梁启超认为，"人人相善其群者谓之公德"(《新民说·论公德》)。"公德之大目的"在于"利群"，根本精神是"牺牲个人之私利，以保持团体之公益"(《论中国国民之品格》)。它是维护群体的重要工具，"人群之所以为群，国家之所以为国，赖此德焉以成立者"(《新民说·论公德》)。"公德盛者其群必盛，公德衰者其群必衰"(《论中国国民之品格》)。公德的高下直接关系到群体的兴衰。

【分】 古代社会用以维持等级制度的方法和观念。荀子较多地使用了这一概念。分读 fèn，指名分、职分。《淮南子·本经训》："各守其分，不得相侵。"又读 fēn，意为分界、区分。《荀子·礼论》："求而无度量分界，则不能不争。"总之，分是一种包括社会地位、职权、占有财富等的界限的规定。《荀子·荣辱》："夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也，然则从(纵)人之欲，则势不能容，物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使悫(谷)禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。"又说："人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也"(《荀子·王制》)。早于荀子的法家商鞅、慎到等都特别强调名分对维护社会秩序的重要意义。"一兔走，百人逐之，非以兔可分以为百，由名分未定也。夫卖兔者满市，而盗不敢取，由名分已定也。故名分未定，尧、舜、禹、汤且皆如骛焉而逐之；名分已定，贫盗不取"(《商君书·定分》)。《尸子·分》："天地生万物，圣人裁之。裁物以制分，便事以立官。君臣父子、上下长幼、贵贱亲疏，皆得其分曰治。"荀子以后历代封建思想家无不把维持等级名分放在重要地位。南宋朱熹说："凡说义，各有分别。如君臣父子夫妇兄弟之义自不同，似不和。然而各正其分，各得其理，便是顺利，便是和处。""如天之生物，物物各有个分别，如'君君臣臣父父子子'。至君得其所以为君，臣得其所以为臣，……各得其利，便是和。若君处臣位，臣处君位，安得和乎！"(《朱子语类》卷六十八)这里讲的也还是荀子的"群居和一之道"。

【分知分行】 亦称"知行分任"。近代孙中山提出的偏离"知行合一"思想的知行观。孙中山认为在科学发达的时代，不能合知行于一人之身，"不独知者不必自行，行者不必自知，即同为一知一行，而以经济学分工专职之理施之，亦有分知分行者也"(《孙文学说》)。他

举例说："上海租界之洋房，其绘图设计者为外国之工师，而结垣架栋者为中国之苦力，是知之者为外国工师，而行之者为中国苦力，此知行分任而造一屋者也"(同上)。他还把人类文明进化史划分为"不知而行、行而后知、知而后行之时期"(同上)。孙中山的这种划分是不科学的。因为它否认了知和行即认识和实践的具体的历史的统一。人类的活动一开始就具有自觉的能动性，就存在着知和行、主观和客观在实践基础上的辩证统一。不可能划分出纯粹不知而行的时期。同样，科学再发达，也不会出现知不再需要到行中检验和发展的纯粹知而后行时期。他还依据"天赋聪明才力"的大小，把人分为三大类："其一先知先觉者即发明家；其二为后知后觉者即鼓吹家；其三为不知不觉者即实行家"(同上)。认为由于这三种人在知行中的地位不同，所以世界上的事情要靠这三种人"互相为用、协力进行"才能做成。他把社会劳动中的分工看成是知和行的分工，并认为知行分离是科学发达时代的一大特点，是一种越来越明显的趋势。这在理论上违背了他自己主张的"行先知后"、"以行求知"的唯物主义原则，必然导致轻视劳动群众的实践，片面夸大天才人物作用的英雄史观。

【分命】 东晋戴逵用语。即"命分"或"性分"，指人们先天注定的特性。戴逵为了反对佛教的因果报应理论，却混淆了自然与社会的本质区别，企图用自然法则解释社会现象，把人们的社会行为和属性如穷达、善恶、愚智、寿夭等也看成是先天自然决定的，从而陷入了自然定命论。他说："人之生也，性分夙定"，"穷达善恶，愚智寿夭，无非分命。分命玄定于冥初，行迹岂能易其自然哉？"(《答周居士难释疑论》)

【分理】 清戴震的哲学概念。其源于先秦诸子之说。《庄子》有"天理"、"万物之理"概念，《荀子》有"文理"、"肤理"、"色理"、"事理"概念。《韩非子》云："理者，成物之文也"(《解老》)。戴震发展了先秦诸子以分殊言理的思想，指出："理者，察之而几微必区以别之名也。是故谓之分理"(《孟子字义疏证》)。认为理总是具体事物的具体规律，超越并主宰具体事物的宇宙一元之理是不存在的。分理思想包含三方面含义：(一)事物之区分，即事物之特殊本质；(二)事物形式的条理性："在物之质曰肌理"；(三)事物的条理、规律："分之各有其不易之则"(《孟子字义疏证》)。分理说批判了理本论，是对程朱"理一分殊"说的否定；强调理在事中，理多而分，恢复了理范畴的唯物主义性质。

【壬癸之际心书】 见"壬癸之际胎观"条。

【壬癸之际胎观】 又名《壬癸之际心书》。近代龚自珍撰。共收九篇论文。"壬癸之际"指论文写于清道光二年(1822)壬午至三年(1823)癸未，"胎观"指孕育在心里的初步看法。本书论及天地万物的起源、社会历史的发展，天人、众人、圣人以及名实关系等哲学问题。认为"天地，人所造，众人自造，非圣人所造"，"众人之宰，非道非极，自名曰我，我光造日月，我力造山川"(《壬癸之际胎观第一》)。反映了作者非圣非道，自我创造万物的启蒙思想。但又夸大了心力的作用。本书还提出"万物之数括于三：初异中，中异终，终不异初"，"万物一而立，再而反，三而如初"(《壬癸之际胎观第五》)。有一定的辩证法思想，但也有循环论的因素。收入《定庵文集》、《龚自珍全集》。

【毛公】 战国时名家。生平事迹不详。《史记·信陵君列传》曾提及"赵有处士毛公，藏于博徒"。据此推之，当为赵人。颜师古引刘向《别录》言毛公"论坚白同异，以为可以治天下"。这种观点与公孙龙辈所谓"欲推白马非马之辩以正名实而化天下"的思想有相同之处。有《毛公》九篇，早佚。

【毛苌】(生卒年不详) 西汉学者。赵国(今河北邯郸)人。相传从毛亨受诗学，承传于世，时称"小毛公"。东汉郑玄《诗谱》："鲁人'大毛公'为《训诂传》于其家，河间献王得而献之，以'小毛公'为博士。"三国吴陆玑"亦云……毛亨作《训诂传》，以授赵国毛苌，时人谓亨为'大毛公'，苌为'小毛公'"(《毛诗正义·四库全书总目提要》)。但对此说也有异议。

【毛亨】(生卒年不详) 西汉学者。鲁(今山东曲阜一带)人。另说是河间(今河北献县东南)人。相传是"毛诗学"的开创者。《诗经》经秦焚书后，至汉复传诗者有鲁、齐、韩、毛四家。自东汉郑玄为《毛诗》作笺后，其余三家诗渐废，唯《毛诗》传至今世。撰有《毛诗古训传》，以授毛苌，故称"大毛公"。《汉书》只言"毛公"而未載名字，故后世不仅对诗学出自子夏之说有疑，而且对"大毛公"名亨、"小毛公"名苌也多有异议。

【毛奇龄】(1623—1716) 清学者。一名甡，字大可，号初晴，又号西河。浙江萧山人。授翰林院检讨，充《明史》纂修官。通经史音韵，善文能诗。哲学上以王学为宗，把朱熹之学说成异学，认为朱子的格物致知主张与圣贤心性之学不合。主张心上求物，诚意"为圣门下手第一功夫"(《毛西河先生全集·格物之本》)。为学纵横博辩，锋芒四出，讲考据而力护伪经，崇事功而穷年著书，既重实证，又矜秘传。好争辩，他人所已言者，必力反其词。《古文尚书》自宋吴棫后多疑其伪，他却作《古文尚书冤词》力加肯定，又作《经问》指名攻驳顾炎武、阎若璩、胡渭三人。自视甚高，睥睨当世之上，尝谓元明以来无学人。尽管其语多过激，流于肆诞，但往往有独到之处，发人深省。著作辑为《西河合集》，分经集、文集两部分，经集有四十八种，文集有六十九种。

【毛泽东】(1893—1976) 当代伟大的马克思列宁主义者，伟大的无产阶级革命家、战略家和理论家，中国共产党和中国各族人民的伟大领袖和导师。字润之。湖

南省湘潭县韶山冲人。出身农民家庭。辛亥革命时参加革命军。1913年进长沙湖南第一师范学校读书。早期积极参加革命活动，组织新民学会，创办《湘江评论》，建立俄罗斯研究会、社会主义青年团和共产主义小组等革命组织，努力学习和宣传马克思列宁主义。1919年参加五四运动。1921年7月代表湖南共产主义小组参加中国共产党第一次全国代表大会。会后，任中共湘区（包括江西安源）委员会书记、中国劳动组合书记部湖南分部主任和湖南省工团联合会总干事。1923年在党的第三次代表大会上当选为中央委员。1924年参加中国共产党帮助孙中山改组国民党的活动。1926年主持广州农民运动讲习所，培训农民运动骨干。1927年大革命失败后，在党的"八七"会议上当选为中央临时政治局候补委员。会后领导了秋收起义，创建了中国工农红军和井冈山革命根据地，开创了以农村包围城市武装夺取政权的革命道路。1930年5月发表《反对本本主义》，从思想路线上总结了中国革命的经验，明确提出了马克思主义必须同我国的实际情况相结合的著名论断，强调"没有调查就没有发言权"，这标志毛泽东哲学思想的初步形成。1935年长征途中，在政治局扩大会议上被选为政治局常委，确立了在红军和党中央的领导地位。红军到达陕北后，他系统总结了中国革命的经验，发表《论反对日本帝国主义的策略》、《中国革命战争的战略问题》，从政治路线和军事路线上清算了"左"倾机会主义。1937年7、8月撰写和发表了著名哲学著作《实践论》和《矛盾论》，对马克思主义普遍真理与中国革命具体实践相结合的思想路线作了全面深刻的哲学论证，对党内出现的主观主义，特别是教条主义错误作了哲学上的分析和批判，对马克思主义认识论和辩证法的许多重要原理作了说明和发挥，丰富和发展了马克思主义哲学，标志着毛泽东哲学思想的系统化。抗日战争时期，1938年发表《抗日游击战争的战略问题》、《论持久战》、《战争和战略问题》，1940年发表《新民主主义论》，1945年发表《论联合政府》，从政治、军事等方面应用和发展了毛泽东哲学思想。解放战争时期，指挥辽沈、淮海、平津三大战役，取得了伟大战略决战的胜利。1949年3月主持召开党的七届二中全会，决定党的工作重心从乡村转移到城市。同年6月发表《论人民民主专政》，阐明了以工人阶级为领导、以工农联盟为基础的人民民主专政这种新型的无产阶级专政形式。1949年9月当选为中央人民政府主席。中华人民共和国成立后领导全党和全国人民恢复国民经济、进行土地改革、镇压反革命、抗美援朝和社会主义改造。1956年发表《论十大关系》，1957年发表《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，提出了社会主义社会的基本矛盾和两类社会矛盾的学说，把正确处理人民内部矛盾作为国家政治生活的主题。在晚年，由于威望日益增高，脱离实践、脱离群众的主观主义和个人专断的作风也日益严重，在理论和实践上夸大主观意志，搞阶级斗争扩大化，导致了全局性的、长时间的"文化大革命"的严重错误。毛泽东作为中国共产党人的主要代表，在长期的革命实践中依据马克思主义基本原理进行了一系列独创性的理论探索，形成了适合中国情况的毛泽东思想，在关于新民主主义革命、关于社会主义革命和社会主义建设、关于革命军队的建设和军事战略、关于政策和策略、关于思想政治工作和文化工作、关于党的建设等方面都创造性地丰富和发展了马克思列宁主义。实事求是、群众路线、独立自主是贯串于毛泽东思想中的立场、观点和方法，是它的活的灵魂，是毛泽东哲学思想中最精辟的部分。毛泽东的一生是伟大的无产阶级革命家的一生。他为党和中国人民解放军的创立和发展，为中国各族人民解放事业的胜利，为中华人民共和国的缔造和我国社会主义事业的发展，建立了永远不可磨灭的功勋。主要著作收入《毛泽东选集》和《毛泽东著作选读》。

【牛僧孺】（779—847） 唐朝中后期大臣，"牛李党争"的牛党代表人物之一。字思黯。安定鹑觚（今甘肃灵台）人。《唐语林》说他乃伪托隋朝牛弘之后，实则"仙客（牛仙客）之后，……少孤贫"。唐德宗贞元初，与李宗闵同登进士第，并同登制科。唐宪宗元和三年（808），因制科考试时对策批评时政，指斥李德裕的父亲、当时的宰相李吉甫，久不得调用，拉开了"牛李党争"的序幕。唐穆宗时，累官至户部侍郎同平章事。唐敬宗时出任武昌军节度使。唐武宗时，李党上台，李德裕任宰相，尽排牛党，牛僧孺被贬为循州长史。唐宣宗时，还朝病死。"牛李党争"是当时地主阶级内部庶族与士族门阀之间的斗争，其间既有权利之争，也包含改革与保守相争的因素。牛僧孺的哲学观点反映在他的历史、政治观中，主要是抨击"天命论"，扬人道而抑天道，主"善恶无余"论。《善恶无余论》可为其代表作。

【长生天】 又译"永恒之青天"。蒙古族哲学名词。蒙古语为"蒙克腾格里"。古代蒙古族崇拜"天"，认为天是永恒的，长生的，人世间的命运、富贵与贫贱，均由长生天安排，不可触犯，长生天，永远统治一切，支配一切。《黑鞑事略》："其常谈必曰托着长生天的气力，皇帝的福荫。彼所欲为之事，则曰天教恁的；人所已为事，则曰天识着，无一事不归之天"。

【长兴学记】 近代康有为著。清光绪十七年（1891）万木草堂刊本。一册。此为广州长兴里开办的学堂所制定的学规。作者认为"夫性者，受天命之自然至顺者也"，"故孔子曰：'性相近也'"，"有性无学，则人与禽兽相等"。主张"勉强为学，务在逆乎常纬"。"常纬"指"积习"，实际是对当时学术界占统治地位的古文经学（汉学）和宋学进行抨击。还主张"义理"、"考据"、"词章"之

外增加"经世之学"。强调"所以能学者，人也，人之所以为人者，仁也。"认为为学当以仁为本，然学又有两种：外学与内学。外学是对"有形之物质"的认识，是靠人的感官与客观世界相接触而获得，是由外"灌输"到内，由客观变为主观。内学是对"无形之事物"即宇宙本体的"元"——"仁"的认识，"元"、"仁"是宇宙的灵魂。"下学上达，学始要终，尊德道学，由内及外，群言淆乱，则折衷于洙泗之圣，末世昏浊，则上择于三代之英。道器兼包，本末并举，盖皆人道之宜，天理之节，始于为士，终于为圣。"后选入《康有为政论集》。

【长沮】 见"桀溺"条。

【长春真人】 见"邱处机"条。

【长春真人西游记】 又名《长春子西游记》。元李志常撰。两卷。成书于元睿宗拖雷监国期间。至清乾隆十六年(1795)，稿本始为钱大昕、段玉裁在苏州元妙观发现，并刊行于世。王国维、张星烺诸人为之作注。现有多种外文译本。元太祖十五年至十八年(1220—1223)，李志常随其师丘处机道人应成吉斯汗之召游历西域，归著是书。游历所及东起宣德州，西至撒马尔罕诸地，沿途地理山川，风俗民情，均有著录。本书文字流畅，记载明晰，系研究元代西域诸地政治、经济、文化的重要资料。

【长短经】 又名《长短要术》。唐隐士赵蕤著。十卷。有《函海》本，《读画斋丛书》本，《丛书集成》本。该书主要论述道法家的政治学说，含有辩证法思想。如《是非篇》在列举了经史中大量对同一问题之肯定与否定两种命题后，引班固之语说："其言虽殊，譬若水火相灭，亦能相生也；仁之与义，敬之与和，事虽相反，而皆相成也。"并引《易传》说："'天下同归而殊途，一致而百虑'，此之谓也。"《适变篇》认为，"圣人之理国，不法古，不修今，当时而立功，在难而能免。"在《理乱篇》中，其"能匡世辅政之臣，必先明于盛衰之道，通于成败之数，审于治乱之势，达于用舍之宜，然后临机而不惑，见疑而能断，为王者之佐，未有不由斯者"之论，表现了道法家的政治观。

【长短要术】 见"长短经"条。

【反】 ①与"正"相对，意谓反面。参见"正反"条。②向相反的方面转化，有返归之义。《荀子·不苟》："长迁而不反其初，则化矣。"常与复相联，详见"反复"条。

【反正】 彝族哲学范畴。指原始物质内部包含的既对立又联系的矛盾。彝族人认为，反正是矛盾的两个方面，它们的对立与联系推动着天地万物的变化，是万物运动发展的源泉。《勒俄特依》："天地还未分明时，……一日反面变，变化极无常，一日正面变，变化似正常。混沌演出水是一，浑水满盈盈是二，……此为天地变化史。"

【反本】 归根复源之意。"反"通"返"，"本"之义随文而异。《礼记·礼器》："礼也者，反本修古，不忘其初者也"。此本指人的本性。王弼主张"以无为本"，认为"复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣"(《周易注·复卦》)，此本指作为宇宙本体的"无"。《晋书·食货志》："弃末反本，兢农务功"。此本指农事。中国佛学以"明心见性"谓之"反本"。儒家之性善说认为"反本"即是"复性"。现代新儒学主张"心体"、"性体"说，认为"反本"即是明心而见性。

【反对本本主义】 又名《调查工作》。1930年毛泽东著。曾在中央苏区印行和流行。1964年收入《毛泽东著作选读》甲种本，并由人民出版社刊印单行本。是毛泽东多年从事社会调查的经验总结，是反对党内教条主义的理论概括。本文论述了理论和实践的关系，指出"马克思主义'本本'是要学习的，但是必须同我国的实际情况相结合"，第一次把马克思主义普遍真理同中国具体实际相结合的思想概括为党的思想路线。提出了"没有调查，没有发言权"的著名口号和"一切结论产生于调查情况的末尾，而不是在它的先头"的科学论断，阐明了调查研究的重要意义和基本方法。本书是阐述马克思主义认识论的重要文献，它的发表是毛泽东哲学思想初步形成的标志。

【反因】 原为方孔炤所创用，其子方以智继承并发挥之。"反"指矛盾双方的相互排斥，"因"指对立面的互相依存，反因意谓对立面既排斥又依存，即"反对之因"(《青原山志略》卷八)。方以智《东西均·反因》："且举大较言之，阳清阴浊，至相反也。霄壤县判而玄黄相杂，刚柔敌应而律吕协和，雌雄异形而牝牡交感，可不谓相因乎？水湿火燥，至相反也。……人身之水火交则生，不交则病，可不谓相因乎？"他指出，"凡相因者，皆极相反"(《东西均·反因》)，"因知反因，反而相因"(《易余·充类》)，认为"反"是"因"的必要条件。但他同时强调"公因贯反对之因"(《青原山志略》卷八)，把对立而相互依存的原因归结为无对立和矛盾的"公因"，从而在理论上陷入矛盾之中。

【反观】 北宋邵雍用语。《皇极经世·观物内篇》："圣人之所以能一万物之情者，谓其能反观也；所以谓之反观者，不以我观物也；不以我观物者，以物观物之谓也。""反观"即是"不以我观物"而"以物观物"。邵雍认为认识无需借助于感官与思维器官向外寻求，只需通过自身的内省直观，便可知晓一切。因为"我亦人也，人亦我也，我与人皆物也"(《观物内篇》)，人我、物我之间并无本质区别，所以"万物于人一身，反观莫不全备"(《伊川击壤集·乐物吟》)。这是一种主观唯心主义的认识方法。

【反求自识】 熊十力哲学命题。指对主观精神实体

即本心不假外求的内在体验的直觉，是一种突发的、转瞬即逝的自明自了。又称“反观自识”、“反求自证”。源于孟子之“反身而诚”，禅宗之“自己认识自己”，陆王心学之“自存本心”、“切己自反”、“反省内求”、“道不外索”等思想。“夫心者以宰物为功。此固是用，而即于用识体，以离用不可得体故。是故就就吾人而显示其浑然与宇宙万有同具之本体，则确然直指本心。人人可以反求自识，而无事乎向外追索矣”（《新唯识论》卷下之一）。熊十力认为，实体即是吾之本心，此非外在，更不容向外穷索，而在反求自证。他认为，在自然科学领域里需要向外探索，以理性思维为主要方法；在哲学范围内所需要的是反省自求，起主要作用的是一种超乎理性思维的、将心物冥会为一的当下自悟。

【反求诸己】 儒家的道德修养方法。意谓内省自心而求自正。《论语·卫灵公》：“君子求诸己”。《礼记·射义》：“射者，仁之道也。射求正诸已，已正而后发。发而不中，则不怨胜己者，反求诸己而已矣。”《孟子·离娄上》：“爱人不亲反其仁；治人不治反其智；礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求己，其身正而天下归之。”孟子将其内容具体化并突出了其伦理意义。

【反身而诚】 孟子用语。《孟子·尽心上》：“反身而诚，乐莫大焉。”东汉赵岐注：“诚者，实也。反自思其身所施行，能皆实而无虚，则乐莫大焉。”南宋朱熹有时从伦理学的角度解释说：“诚，实也。言反诸身而所备之理，皆如恶恶臭、好好色之实然，则其行之不待勉强而无不利矣，其为乐孰大于是”（《孟子集注》）；有时又从本体论的角度解为人对天理的认识所达到的天人合一的境界：“乾坤变化，万物受命，虽所禀之在我，然其理则非有我之所得私也。所以反身而诚，盖谓尽其所得乎己之理，则知天下万物之理，初不外此”（《朱文公文集·答廖子晦》）。参见“诚”条。

【反者道之动】 老子哲学命题。《老子》第四十章：“反者道之动，弱者道之用。”这是对“道”的运动法则的概括。对“反者道之动”有多种解释：①解为向相反的方向变化是“道”的运动。认为这一思想在《老子》中多有体现，如第五十八章：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。……正复为奇，善复为妖”。以为老子这种思想接触到了对立面转化的内容，具有朴素辩证法因素。②解为往返循环是“道”的运动。反，借为返。认为老子对此亦多有论述，如第二十五章把“道”的性状描绘为“独立而不改，周行而不殆”，“大曰逝，逝曰远，远曰反”。③专指返回、复归的运动。古人多持此说。例如河上公注：“反本也，本者道所以动，动生万物。”王弼注：“言常反终，后乃德全其所处也。”焦竑注：“无必生有，是故贵反，反者反于无也。”认为《老子》书中的“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，“上德不德”，“明道者昧”，“进道若退”，“大巧若拙”等都是“反者道之动”的各种表现。对“反者道之动”的这三种理解，究竟哪一种看法正确，还有待于进一步讨论。

【反经行权】 汉代经学命题。“经”为恒、常，即一般的原则。“反经”说原出于《孟子·尽心下》：“君子反经而已矣，经正则庶民兴”。但孟子并没有说“反经为权”。汉儒创造“反经为权”说，认为，“权”为反常，不可常用，有经则无权，经失才权作。所以，“权”的作用在于按照“经”的基本原则对新情况作出符合经的权衡和规定，权必当于经而后行。他们释“经”为“道”，认为“权”是可变的，叫做“权者反于经”（《春秋公羊传》）；“权”为“经”的灵活运用，谓之“行权”。治公羊春秋者认为必须在一定条件下才可以“行权”：“权之所设，舍死亡无所设”（同上）。意谓必须在有关生死存亡问题上才可以行权，这叫“行权有道”。董仲舒发展了这一观点，说：“夫权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也”（《春秋繁露·玉英》）。即是说，“行权”必须有一定的范围（可以然之域），如果超出了这一范围，即使关系到死亡，也不可行权。他认为，“经”是大德，在不可以然之域，“权”是小德，在可以然之域。行权虽然要违反一些原则，但并不违反大的原则，而是更符合最高的原则即“道”，因为“天不变道亦不变”。宋儒则反对汉儒的“反经为权”或“反经行权”说。参见“经权”条。

【反衍】 庄子派用语。即反复，指两极相通、相反相生的关系。《庄子·秋水》：“以道观之，何贵何贱，是谓反衍；……何少何多，是谓谢施。”从绝对之道的观点来看，所谓贵贱是相反相生、反复无常的，所谓多少也是代谢相继、互补互用的。除绝对的“道”以外，一切对立都是可变的、相对的、互补的，因此不值得偏执于任何一方。这是庄子派为“万物齐一”的观点所作的论证。一说“反衍”即“畔衍”或“叛衍”，意犹漫衍。

【反复】 “反”谓向相反的方向转变，亦含返归之义；“复”谓终则有始，更新再始，亦有复还于初之义。《易经·复卦》：“反复其道，七日来复。”老子认为“道”是运动的，“大（指道）曰逝，逝曰远，远曰返”（《老子》第二十五章）。并明确提出“反者道之动”（同上，第四十章）的命题，把向相反的方向变化和返归本始作为“道”的运动规律。老子同时认为万物生长变动之后，都要复归本原：“万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。复根曰静，是谓复命”（同上，第十六章）。《易传·彖传·复卦》：“‘反复其道，七日来复’，天行也。……复其见天地之心乎？”这不仅把事物由始到终，终而复始作为自然行程，并把它提到宇宙规律的高度。《吕氏春秋》也把循环往复作为自然的变化法则，并强调极而能反：“天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当”（《大乐》）。汉扬雄把反复作为事物变化九个阶段中的第二个阶段：“思心乎一，反复于二，成意乎三，条畅乎四，著明乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九”（《太玄·玄

图》)。魏王弼主张"以虚静观其反复"(《老子注》第十六章)。认为"复"就是返归之本体:"复者,反本之谓也。天地以本为心者也"(《周易注·复卦》)。北宋张载认为:"静之动也,无休息之期,故地雷为卦,言反又言复,终则有始,循环无穷"(《易说·上经》)。并强调"剥之与复,不可容残,须臾不复,则乾坤之道息也,故适尽即生。……天地之心惟是生物"(同上)。张载赋予"复"以生生不已的新涵义。程颐在解复卦彖辞时说:"一阳复于下,乃天地生物之心也。先儒皆以静见天地之心,盖不知动之端乃天地之心也"(《程氏易传》卷二)。并把发展到极端必然会走向反面提高到事物规律的高度:"物极则反,事极则变"(同上,卷四),"极而必反,理之常也"(同上,卷一)。明清之际王夫之则认为事物有极而反者,也有不待极而反者:"两间之化,人事之几,往来、吉凶、生杀、善败,固有极其至而反者,而岂皆极其至而后反哉?"(《思问录·外篇》)"今之乱极而治,犹可言也;借曰治极而乱,其可乎?"(同上)同时也认为"势极于不可止,必大反而后能有所定"(《宋论》卷八)。清焦循说:"由反而复为进,由复而反为退"(《易章句》)。用"进退"来规定"反复"。清龚自珍提出"万物一而立,再而反,三而如初"(《壬癸之际胎观第五》),虽未摆脱循环论的倾向,但把事物发展分作三个阶段,并且赋予反以否定的意义,与否定之否定有更多的相近之处。

【丹书】 见"符箓"条。

【月旦评】 汉末品评鉴识人物的方式。月旦,即每月初一。当时汝南的一批名士,如负有盛名的许劭兄弟,他们每月之初常选一个"题目"作为评论的对象,汝南地方称之为"月旦评"。《后汉书·许劭传》:"初,劭与靖(劭从兄)俱有高名,好共核论乡党人物,每月辄更其品题,故汝南俗有月旦评焉。"当时品评人物的标准以德性为主,很少考虑他们经世致用的实际才能。这种评论风气由于名实不符而流弊很多,不但造成一群一党的互相吹捧,也使一些虚伪奸诈之辈借机招摇撞骗。因之,东晋葛洪《抱朴子·外篇·名实》中有一段批评的话说:"汉末之世,灵、献之时,品藻乖滥,英逸穷滞,饕餮得志,名不准实,贾不本物,以其通者为贤,塞者为愚。"

【月映万川】 佛教与理学在论一多关系时所取的比喻。禅僧玄觉《永嘉证道歌》:"一月普现一切水,一切水月一月摄。"论证佛教"一多相摄"的理论。南宋朱熹在论证理与事物的关系时亦取此喻:"本只是一太极,而万物各有禀受,又自各全具一太极尔。如月在天,只一而已,及散在江湖,则随处而见"(《语类》卷九十四)。又谓"只如月映万川相似"(同上)。认为每一事物的理并不是分有本体理的部分,而是禀受了本体理的全体。

【风骨】 中国古典美学概念。原用于人物品评,指人的气质、情操、风度仪表之美。沈约《宋书》:"……刘裕,风骨不恒,盖人杰也。"《世说新语·赏鉴》:"羲之风骨清举也。"南朝梁著名文学理论家刘勰在《文心雕龙·风骨》篇把这个概念引入文艺美学。"风"指作家的学识、品德、精神、情感等体现在艺术作品中所形成的美感特征。"骨"指文艺作品对义理所作的论述及所体现的人品的崇高,即所谓"义吐光芒,辞成廉锷,"使主体的人格精神和情操在作品中得到美的体现。所以,"风骨"是作者的情感体验和对义理的认识和规律的艺术表现,是情与理在美的传达中的统一。宗白华在解释"风骨"时说:"'骨'"和词是有关系的,但词是有概念内容的。词清楚了,它所表现的现实形象或对于形象的思想也清楚了。'结言端直',就是一句话要明白正确,不是歪曲,不是诡辩。这种正确的表达就产生了文骨。但光有骨还不够,还必须从逻辑性走到艺术性,才能感动人。所以'骨'之外还要有'风'。"风'可以动人,'风'是从情感中来的。中国古典美学理论既重视思想——表现为'骨',又重视情感——表现为'风'。一篇有风有骨的文章就是好文章"(《美学散步》)。刘勰论"风骨"继承了儒家的"风教"思想,他说:"《诗》总六义,风冠其首,斯乃化感之本源,志气之符契也。是以怊怅述情,必始乎风;沈吟铺辞,莫先于骨。"作品有风骨就会产生美感,对社会起"化感"作用,所以风骨是与形式美相联系的:"若风骨乏采,则鸷集翰林;采乏风骨,则雉窜文囿;唯藻耀而高翔,固文笔之鸣凤也"(《风骨》)。风骨与文采是统一的,风骨范畴的提出标志着魏晋以来文学、艺术自觉对审美意象构成认识的深入。风骨在不同的艺术形式和作品中有不同的表现,在审美品评中又用以指不同的风格美。清刘熙载《艺概·词曲概》说:"词有尚风,有尚骨"。偏于尚风的作品优美抒情,清新飘逸;偏于尚骨者则沉著雄浑,富有阳刚之美。"太白长于风,少陵长于骨"(《艺概·诗概》),体现了两种不同的美学风格。尚风与尚骨的风格特征在书法和绘画中也得到充分体现。在书法艺术中,书写的力度美受到普遍重视,张彦远《书法要录晋卫夫人笔阵图》说:"善笔力者多骨,不善笔力者多肉。多骨微肉谓之筋书,多肉微骨谓之墨猪。多力丰筋者圣,无力无筋者病。"书法重"风骨"的审美特征对绘画有很大影响,但绘画除用笔外还要通过构图、造境、虚实、明暗、色彩等诸多手法体现其风骨特征。谢赫《古画品录》最早在绘画美学中使用了"风骨"概念,他在评曹不兴画龙时说:"观其风骨,名岂虚成";评张墨、荀勗画说:"风范、气候、极妙参神,但取精灵,遗其骨法,若拘以体物,则未见精粹。"董其昌评张择端《清明上河图》说:"皆南宋时追摹汴京景物,有西方美人之思,笔法纤细,亦近昭道,惜骨力乏耳"(《画眼》)。刘勰对"风骨"的总体特征作了这样概括:"练于骨者,析辞必精;深于风者,述情必显。捶字坚而难移,结响凝而不滞,此风骨之力也"(《风骨》)。

【风教】 儒家论诗歌社会作用的美学概念。儒家主张诗歌应反映社会生活，以“厚人伦、美教化、移风俗”的功效反作用于社会。汉代《毛诗序》说：“《关雎》后妃之德也，风之始也，所以风天下而正夫妇也。故用之乡人焉，用之邦国焉。风，风也，教也，风以动之，教以化之。”所以，“风教”又名“风化”，即认为诗歌可以起到“上以风化下，下以风刺上”的社会作用。郑玄注谓：“风化、风刺皆谓譬喻不斥言也。”这是对儒家温柔敦厚诗教说的概括。

（丶）

【计然】 春秋时政治家、思想家。刘宋裴骃《史记集解》：“《范子》：‘计然者，葵丘濮上人，姓辛氏，字文子，其先晋亡公子也。尝南游于越，范蠡师事之。’”计然，《越绝书》作计倪，《吴越春秋》作计砚，《史记集解》引徐广说：计然“名研”。然、倪、砚、研，并一声之转。也有人考证计然即文种，在吴越争霸的年代，计然与范蠡一起为勾践出谋划策，最后战胜吴国。计然的主要贡献在经济政策上，他所提出的“平粜法”、“积著（贮）之理”对于稳定物价，保护农商，发展生产，富国强兵有重要意义。他的“平粜法”、“积著之理”是建立在对天时判断和农业丰歉预测基础上的，“岁（木星）在金（指在天的方位，水、木、火亦然）则穰，在水则毁，在木则饥，在火则旱。……六岁穰，六岁旱，十二岁一大饥”（《史记·货殖列传》）。这也就是他说的“天地之反”。“圣人早知天地之反，为之预备”（《越绝书·越绝计然内经》）。“天地之反”包含有占星术的成分。

【认识论】 张东荪撰。1934年9月初版。为张东荪所主编的“哲学丛书”之一。本书共五章，即“知识之由来”、“知识之性质”、“知识之切否”、“知识之标准”、“认识的多元论”等。前四章为初学认识论的人而设，是其门人王光祥根据哲莫斯特凡尔德和伊文思的《哲学原理》中的一章写的。作者指出“第五章乃是我个人的主张。我这个主张蓄之心中好多年。现在愈想愈觉有些自信”（《认识论》自序）。其内容大体上与作者发表在《哲学评论》上的《条理范畴与设准》一文相同，但本书避而不用“范畴”一语。张东荪强调说，多元认识论大体上仍循康德的轨道，但重要之点“就是我把方式不纯归于主观的立法作用。我不像康德那样以为外界是无条理的。我不像康德那样把‘感觉所与’为知识的质料。我主张感觉不能给我们以条理的知识，这虽和康德相同，但条理却不能完全是心的综合能力所产，这又和康德不同了。”因此，他认为外界有其条理，内界（即心）亦有其立法。内界的立法又分两种：一为直观上的先验方式；一为设准上的先验方式。至于感觉也不是真正的“存在者”。可见，认识应该是多元的。本书是张东荪唯心主义认识论的集中表述，在当时有较大的影响。

【认识的多元论】 见“多元认识论”条。

【六十四卦】 ①《易经》中的六十四个卦式。相对八经卦而言，六十四卦称为别卦。六十四卦的每卦都包括卦画、卦名、卦辞、爻题、爻辞等组成部分。此外，乾卦的用九、坤卦的用六，又各多一条系辞。六十四卦的卦序排列几经演变，流传有多种不同的排列方式。汉代人相传谓《连山》首艮，《归藏》首坤，《周易》首乾。以乾为首的卦序又有若干种，如京房易的八宫卦序，长沙马王堆出土的帛书《六十四卦》卦序，《杂卦》与《序卦》的错综卦序等。通行本《周易》六十四卦的卦序为《序卦》卦序，相传为孟喜易所传，宋代先天河洛学称其为后天卦序。通行本六十四卦之名称与次第为：乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、谦、豫、随、蛊、临、观、噬嗑、贲、剥、复、无妄、大畜、颐、大过、坎、离、咸、恒、遁、大壮、晋、明夷、家人、睽、蹇、解、损、益、夬、姤、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、渐、归妹、丰、旅、巽、兑、涣、节、中孚、小过、既济、未济。②长沙马王堆出土的帛书易卦。整理者因其与通行本《易经》六十四卦的卦序不同，取篇名为《六十四卦》，全文载《文物》1984年第3期。

【六气】 ①六种气候。指阴、阳、风、雨、晦、明（《左传》昭公元年），或风、热（暑）、湿、火、燥、寒（《素问·天元纪大论》）。医家认为此六气与人的健康和疾病流行有关。②五行之气及其和气。《庄子集释·逍遥游》注：“《洪范》雨、暘、燠、寒、风，时为六气也。雨，木也；暘，金也；燠，火也；寒，水也；风，土也。是为五气。五气得时，是为五行之和气，合之则为六气。”③天地与一年四季之精气。《楚辞·远游》：“餐六气而饮沆瀣。”王逸注：“陵阳子《明经》言：春食朝霞，朝霞者，日欲出时黄气也；秋食沦阴，沦阴者，日没已后赤黄气也；冬食沆瀣，沆瀣者，北方夜半气也；夏食正阳，正阳者，南方日中气也。并天地玄黄之气，是为六气也。”④天地与一日四时之精气。《庄子·逍遥游》：“若夫乘天地之正，而御六气之辩。”《释文》引李颐曰：“平旦为朝霞，日入为飞泉，夜半为沆瀣，天玄地黄为六气。”⑤五行、方位之气，在人为脏腑之气。《梦溪笔谈》卷七：“六气，方家以配六神。所谓青龙者，东方厥阴之气也。……其他取象皆如此。惟北方有二：曰玄武，太阳水之气也；曰螣蛇，少阳相火之气也。其在人为肾。肾有二：左太阳寒水，右少阳相火，此坎离之交也。中央太阴为句陈，配脾也。”《楚辞·远游》王夫之注：“六气，寒水、湿土、风木、燥金、君相二火也，于人为府藏之真气。”⑥六时生死之气。道教谓一日一夜十二时中，有六时生气和六时死气，夜半至日中六时为生气，日中至夜半六时为死气。《抱朴子·释滞》：“夫行炁当以生气之时，勿以死气之时也。故曰仙人服六气，此之谓也。”⑦道教以吹、呼、唏、呵、嘘、呬为

"六气",用以治病,俗称"六字诀"。其法始见于陶弘景《养性延命录》,后来佛教亦用之。⑧道教又有"六爻合六气"之说。"六爻"即"三阴三阳":"初即少阳,中即阳明,三即太阳;四即厥阴,中少阴,上太阴。"以六十日为一气,故六爻可配一年六气。又"一日之内亦有六气:寅卯为一气,应少阳;辰巳为二气,应阳明;午未为三气,应太阳;申酉为四气,应厥阴;戌亥为五气,应少阴;子丑为六气,应太阴"(见《道藏·太玄部》第六百十九册《太上长文大洞灵宝幽玄上品妙经·论六爻合六气法章第十六》)。⑨医家又以人体精、气、津、液、血、脉为"六气"。《灵枢·决气第三十》:"黄帝曰:余闻人有精、气、津、液、血、脉,余意以为一气耳,今乃辨为六名,余不知其所以然。"⑩六情。《管子·戒》:"圣人齐滋味,而时动静,御正六气之变,禁止声色之淫。"尹知章注:"六气,即好、恶、喜、怒、哀、乐。"

【六爻】《易经》六十四卦中每卦的构成卦画。六爻有阴阳之别,从而构成六十四卦之间的相互区别。《易·系辞下》:"爻有等,故曰物;物相杂,故曰文。""等",指爻性有阴阳之别;"物",指阴阳为二物。《易经》除乾六爻为纯阳,坤六爻为纯阴外,余六十二卦皆为阴阳爻相杂而成,故称相杂为"文"。六爻中处二、五两个位置的称为中爻,因其分居上下两卦之中位。《易传》特别重视中爻,认为:"若夫杂物撰德,辨是与非,则非其中爻不备"(同上)。至于六爻的寓意,《易传》认为"六爻者非它也,三材之道也"(同上)。初、二爻为地道,三、四爻为人道,五、上爻为天道。

【六分】《黄老帛书》从正反两个方面提出的用以考察国家治乱兴亡的六条经验教训。六分即"六逆"、"六顺"之分。《经法·六分》认为,观察一个国家的兴亡,要看其"六逆六顺"的情况,"六顺六逆者存亡兴坏之分也",并认为"主上者执六分以生杀,以赏信,以必伐",这样才能"王天下"。"观国"的"六逆"是:①"其子父,其臣主",即子夺父位,臣夺主位,后果是"在强国削,在中国(中等国家)破,在小国亡"。②"谋臣在外位",即大臣在外不听号令,自强自立。后果是"在强国危,在中国削,在小国破"。③"主失位,臣不失处",即君主丧失本分(荒淫无道),但臣下尚能守职,后果是"在强国忧,在中国危,在小国削"。④"主失位,臣失处",即君臣皆失职,后果是"在强国破,在中国亡,在小国灭"。⑤"主暴臣乱"。后果是"国无小大,有者灭亡"。⑥"主两,男女分威",即国有二主,男女(指帝王与后妃)分权。后果是"在强国破,在中国亡,在小国灭"。"观国"的"六顺"是:①"主不失其位,臣失其处",则"国忧而存";②"主惠臣忠",则"其国安";③"主主臣臣,上下不赾",即君臣各守本分、上下一致,则"其国强";④"主执度,臣循理",则"其国霸昌";⑤"主得位,臣辐属者王";⑥(原文缺载)。

【六尘】见"六境"条。

【六极】①六种不幸。《尚书·洪范》:"六极:一曰凶短折,二曰疾,三曰忧,四曰贫,五曰恶,六曰弱。"②上下与东西南北六个方向,或释为"六合",指代整个世界。《庄子·应帝王》:"乘夫莽眇之鸟,以出六极之外,而游无何有之乡。"又《大宗师》:"夫道,……在太极之先而不为高,在六极之下而不为深。"《天运》:"天有六极五常。"

【六形】彝族哲学概念。即哈(清气)、哌(浊气)、局(日)、宏(月)、图(烟)、努(雾)。指自然界由混沌状态中形成的初始的六种事物。《西南彝志·创世志》:"'六形'未现时,谁也不先显。'六形'出现了,清气化采智,浊气似华冠,天空显美景,日月多光明,会动会变化。"

【六识】佛教名词。"十八界"中的"六识"界对"识"所作的分类,指依随"六根"而对"六境"起见、闻、嗅、味、触、思虑等作用的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。《俱舍论》卷二:"由眼等'根'有转变故,诸识转异,随根增损,识明昧故,样色等变,令识有异,以识随根不随境故。"故"六识"依"六根"立名。大乘瑜伽行派在小乘六识基础上扩大为八识。据《成唯识论》卷五,法相宗把"六识"划为一类,以"了境"为"自相"和"行相",皆以第八、第七二识为"所依"而发生认识作用。

【六府】①六种生产、生活资料。《左传·文公七年》:"水、火、金、木、土、谷,谓之六府。"《尚书》之《禹贡》、《大禹谟》都有"六府"之说。蔡沈注:"六府,即水、火、金、木、土、谷也。六者,财用之所自出,故曰府。"②六种官职。《礼记·曲礼下》:"天子之六府曰:司土、司木、司水、司草、司器、司货,典司六职。"③六种脏器。《庄子·列御寇》:"形有六府。"《白虎通义·情性篇》:"六府者何谓也?谓大肠、小肠、胃、膀胱、三焦、胆也。"六府即六腑。

【六经未必为太阳,不学未必为长夜】三国魏嵇康用语。《难自然好学论》:"今若以明堂为丙舍,以讽诵为鬼语,以六经为芜秽,以仁义为臭腐,睹文籍则目瞧,修揖让则变伛,袭章服则转筋,谭礼典则齿龋。于是兼而弃之,与万物为更始。则吾子虽好学不倦,犹将阙焉。则向之不学,未必为长夜,六经未必为太阳也。"反映了嵇康反名教、反传统的叛逆性格。但也反映了他反历史、反文化的倾向。

【六经注我】南宋陆九渊的治学态度和主张。陆九渊认为仁义礼智为人本心所固有,故六经所论,圣贤所言,皆是"本心"之注脚。因而他不主张多读书,但强调"立心",谓"学苟知本,六经皆我注脚"(《象山先生全集》卷三十四《语录》);亦不主张作传注,但强调要"减担"。故谓"六经注我,我注六经"(同上)。

【六经皆史】以儒家经典著作"六经"(《易》、《书》《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》)为古代历史文献的一种主

张。此说倡自王守仁。《传习录》："爱曰：'先儒论六经，以《春秋》为史，史专记事，恐与五经事体终或稍异。'先生曰：'以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事，《春秋》亦经，五经亦史。《易》是包牺之史，《书》是尧、舜以下史，《礼》、《乐》是三代史，其事同，其道同，安有所谓异？'"至清代章学诚推阐其义而益精，《报孙渊如书》："愚之所见，以为盈天地间凡涉著作之林，皆是史学。六经特圣人取此六种之史以垂训者耳。子集诸家，其源皆出于史。"《文史通义·易教上》："六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。"此说反对了"离事言理"的空洞说教，并打破世人对于六经盲目尊奉的迷信态度，对学术界影响甚大。龚自珍《古史钩沉论》："六经者，周史之宗子也。《易》也者，卜筮之史也。《书》也者，记言之史也。《春秋》也者，记动之史也。《风》也者，史所采于民，而编之竹帛，付之司乐者也。《雅》、《颂》也者，史所采于士大夫也。《礼》也者，一代之律令，史职藏之故府，而时以诏王者也。"章炳麟《国故论衡·原经》亦持此说。

【六柄】 《黄老帛书》作者提出的六项统治权术。柄即权柄，作权术、法则。《经法·论》："六枋（柄）：一曰观，二曰论，三曰动，四曰转，五曰变，六曰化。观则知死生之国，论则知存亡兴坏之所在，动则能破强兴弱，转则不失是非之理，变则伐死养生，化则能明德除害。六柄备则王矣。"帛书作者认为，帝王"执六柄"就能"令天下"。

【六相圆融】 佛教华严宗命题。亦称"六相缘起"。与"十玄门"会通共同构成"法界缘起"的基本内容。"六相"，指总相和别相、同相和异相、成相和坏相。一切现象各有自性，同时又具足六相，都可融合无间，融通无碍，故称。法藏《华严一乘教义分齐章》卷四："总相者，一含多德故；别相者，多德非一故。别依止总，满彼总故。同相者，多义不相违，同成一总故；异相者，多义相望，各各异故。成相者，由此诸缘起成故；坏相者，诸义各住自法不移动故。"事物的全体是总相，事物的各部分是别相，事物及其各部分都由原因和条件会合而起是同相，各部分各自独立是异相，各部分会合成此事物则此事物成是成相，各部分若不和合而只是各部分则此事坏为坏相。法藏以人造的金狮子和房舍为比喻，来说明六相圆融的义理。如说金狮子是总相，眼、耳等差别是别相，眼、耳等同一缘起而形成狮子是同相，眼、耳等各不相同是异相。眼、耳等诸根和合而成狮子是成相，眼、耳等各自独立而不和合为狮子是坏相。总、同、成三相，指全体、整体；别、异、坏三相，指部分、片断。前三项也指无差别，后三项则指差别。整体与部分、无差别与差别，相入相即，圆融无碍。离总无别，离同无异，离成无坏。总即别，别即总，同即异，异即同，成即坏，坏即成。六相圆融说意谓众生在佛教修持实践中，断灭惑障是一断一切断，成就功德是一成一切成，即通过个别法门，可在一念中圆满成就悟解，进入涅槃境界。

【六相缘起】 即"六相圆融"。

【六顺】 人伦关系中六种合理的品行。春秋卫大夫石碏说："君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬，所谓六顺也"（《左传·隐公三年》）。《经法·六分篇》也讲到六顺，主要内容是君臣关系，认为六顺是国家兴旺发达的根本。

【六祖大师法宝坛经】 即"坛经"。

【六祖分支】 彝族古典文献。云南省楚雄彝族自治州彝族文化室编译，载《彝族文献译丛》第五辑，撰写年代不详。内容涉及彝族古代社会组织、政治经济、农牧科技、哲学思想、文学艺术、伦理道德等，是一部百科全书式的史传。也是研究彝族哲学思想史的重要古代典籍。

【六祖坛经】 即"坛经"。

【六度】 佛教名词。大乘佛教的修习方法。"度"是梵文的意译，音译为"波罗蜜多"，又译作"度彼岸"、"到彼岸"、"度无极"。因此，"六度"也称"六到彼岸"、"六度无极"。意为使人们由生死此岸到达涅槃彼岸的六种途径和方法。是大乘佛教在修持方法上区别于小乘佛教的主要特点之一。具体内容是：1. 布施度。指用自己的财力、体力和智力去帮助贫困者和满足求索者，旨在积德以求自己的解脱，并超度众生。2. 持戒度。持戒的内容很多，而大乘则强调"杀戒"即保护众生。3. 忍辱度。意为忠于信仰而安于苦难和耻辱。4. 精进度。在修善断恶、去染转净、普渡众生的修持中，努力前进，决不退却。5. 禅定度。大乘禅定不专注于静坐沉思，而强调悟解诸法实相，将禅定落化于普渡众生的活动中。6. 智慧度，既要运用般若智慧证悟诸法实相，又要注重渡人的"方便"。"六度"体现了大乘佛教的伦理道德观念，即以大慈大悲、普济众生为道德的出发点，以克制自我、救助他人为行为的标准，以自利利他、自觉觉他为社会伦理关系的基本原则。"六度"也是人生解脱的最高理想。法相学将"六度"中的"智慧度"又分为"方便善巧"、"愿"、"力"、"智"等，合前计"十度"，是为菩萨的"胜行"，以配菩萨十地，显示修行的次第。中国佛教诸宗派在实际运用"六度"时各有所重，并成为宗派之间修持方法上的重要特点。

【六美】 西汉贾谊用语。贾谊在提出德有"六理"，即道、德、性、神、明、命之后，又进而指出德有"六美"，即"有道、有仁、有义、有忠、有信、有密"，其中"道者德之本也，仁者德之生也，义者德之出也，忠者德之厚也，信者德之固也，密者德之高也"（《道德说》）。认为"道德造物"，六美出自于德，是德的属性。六美之说是一种建立在唯心主义宇宙观基础上的封建伦理观。

【六逆】 人伦关系中六种悖逆的行为。春秋卫大夫

石碏说："且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新间旧，小加大，淫破义，所谓六逆也"（《左传·隐公三年》）。六逆就是低贱妨害尊贵，年少凌驾年长，疏远离间亲近，新人离间日人，弱小欺侮强大，淫欲破坏道义。《经法·六分篇》也讲到六逆，主要是指君臣关系，认为六逆是导致国家灭亡的根本原因。

【六根】 佛教名词。亦名"六情"。"根"是"能生"、"增上"的意思。指能取相应六境而产生相应六识的六种功能。它们是：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。说一切有部等把前"五根"分为两种：浮尘根（又名世俗根、粗色根或扶尘根），指眼、耳、鼻等可见的生理器官，以地、水、火、风"四大"为体，本身无感觉认识作用，对取境生识只起扶助作用；净色根（又名胜义根），指眼、耳、鼻等五根清净色，以"四大所生净色为性"，体不可见，非直接感触能得，对取境生识起实际作用。前五根属色法。第六意识属心法，是意识所赖以发生的依据。瑜伽行派等从唯识义上讲六根，以为六根和六境一样，均为内识所变现。

【六家】 即阴阳家、儒家、墨家、名家、法家、道家。这是西汉司马谈《论六家要旨》中对先秦至汉初学术流派的定名分类。先秦只有"儒者"、"墨者"之称，其他各家都没有定名，如名家或称"察士"或称"辩者"；法家称"法术之士"或者直称"申韩"、"管商"等。司马谈的定名分类在思想史上很有意义，可谓继往开来。后来刘歆就是在此基础上把诸子分为十家的。司马谈属道家，实际上是汉初黄老学派。他对各家长短都有评说，如说"儒者，博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从。然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。"又如说"墨者，俭而难遵，是以其事不可徧循。然其强本节用，不可废也"（《史记·太史公自序》）。他对道家备加赞扬："道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应时变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。"认为道家博采众长，最宜于治。反映了汉初黄老哲学作为政治上指导思想的客观现实。

【六家七宗】 流行于两晋时期的中国佛教般若学派别。"六家七宗"的名称始于刘宋时期昙济的《六家七宗论》（今佚）。元康的《肇论疏》说："梁朝释宝唱作《续法论》一百六十卷，云：'宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》。'论有六家，分成七宗。"根据汤用彤的考证，"六家七宗"及其代表人物是："本无宗"（道安），"本无异宗"（竺法深、竺法汰），"即色宗"（支道林），"识含宗"（于法开），"幻化宗"（道一），"心无宗"（支愍度），"缘会宗"（于道邃）。其中"本无宗"和"本无异宗"为一家二宗。以"六家七宗"为代表的般若学思潮，在我国经历了长达一百年之久的发展过程，中间多次展开辩论，通过辩论，有的学派被淘汰了，有的学派则上升到支配的地位。"六家七宗"所代表的般若学派与魏晋玄学所讨论的问题有相同之处，但它们各自的思想形式和理论逻辑是不一样的。魏晋玄学致力于建立一种肯定现实社会秩序的本体论，般若学则从否定现实社会秩序方面要建立"有"、"无"结合而超有无的本体论。由于受历史条件的限制，"六家七宗"虽未完成建立佛学本体论的任务，却为其后僧肇总结性的发展提供了思想条件。"六家七宗"的兴起和流行，是中国佛教史和中国哲学史上一个承上启下的必要环节。

【六理】 西汉贾谊用语。六理即道、德、性、神、明、命。《新书·六术》："六理无不生也，已生而六理存乎所生之内"（《六术》）。贾谊认为，万物皆生于德，而德以道为本，"道者，德之本也"（《道德说》）。道与德不可分，是万物生成变化的原因，"物所始谓之道，所得以生谓之德"（同上）。"性"指由德派生出来的生命，它由神气聚集而形成，"性，神气之所会也"（同上）。"神"由性而发出，指人的活跃的精神状态，"神者，道、德、神、气发于性也"（同上）。"明"指人体内神气向外作用而产生的知识，"明生识，通之以知"（同上）。"命"是指"性、气、神、明及形体之位分、度数、各有极量指奏矣"（同上），它不以个人的"嗜欲取舍"所决定，对生与形有决定作用，"命生形，通以定物所"（同上）。贾谊视六理为阴阳、天地、人的"内度"即内在准则，又称"六法"；而外在规范（外遂）被称为"六术"或"六行"。譬如，阴阳各有六月之节，天地有六合之事，人有仁义礼智圣乐六行，对此凡人无法知晓，只有先王能洞察把握，"必待先王之教，乃知所从事"，从而把确定六理纳入"先王为天下设教"之说（《六术》），将人们一言一行限定在德、礼的束缚内，"内法六法，外体六行"。其目的在于为强化封建统治和伦理纲常提供依据。贾谊反复强调凡事都归于"六"，阴阳各有六月，音乐有六律，人有六亲等等，认为"六则备矣"，"六为制止矣"，显然是一种神秘的唯心说法。

【六道】 佛教名词。"道"指众生轮回往来的路径。亦称"六趣"。"趣"是趋向的意思，指众生的归趣。众生由于生前善恶行为的不同而构成六种轮回生死的道路。这就是："地狱（受罪处）、鬼（鬼类中饿鬼最多，所以"鬼"通常指饿鬼）、畜生（也作"傍生"，即傍行的生类）、阿修罗（略称"修罗"，意为"非天"，是魔神）、人（即人类）、天（指一般的神，也称"天神"）。"天"虽然为"六道"中最优胜、高妙，但还有升进与堕落，还没有获得彻底解脱。"六道"是佛教对众生的分类，其中前三道称"三恶道"，后三道称"三善道"。

【六境】 佛教名词。指眼、耳、鼻、舌、身、意六识所感觉认识（所缘）的色、声、香、味、触、法六种境界。《俱舍论》卷二："六根六识十二名'内'，'外'谓所余色等六境"。六境系根据识体作用不同而对认识对象所作的分类，如"眼识"能视"色"，"色"便成为"眼识"的境界，等

等。"法"作为"意识"的境界范围最广，包括人的一切认识对象。"眼等五识各 所识，又总皆是意识所识"。(《俱舍论》卷二)瑜伽行派的"唯识"学说明确提出"唯识无境"，故六境均属一心之变现。因六境如尘埃一样能染污人的情识，故又名"六尘"；或因其能使人陷于迷妄，又名"六妄"；或因其能"劫持善法"，"令善衰灭"，又名"六贼"、"六衰"。

【六韬】 中国古代著名兵书。旧题周太公望撰。相传为周代姜太公(吕望)与周文王、周武王密商伐纣的谈话记录。一九七二年山东临沂出土的《六韬》竹简，推倒了此书为伪的旧案，大体可确定为战国时作品。现存六卷。其中《文韬》、《武韬》为政治战略，《龙韬》、《虎韬》、《豹韬》、《犬韬》为军事战略，故称《六韬》。书中提出"天下非一人之天下，乃天下之天下也"(《文韬》)。指出与天下百姓共享其利者得天下，专擅自用者必失天下。主张统治者要仁义爱民，"仁之所在，天下归之"(同上)。认为贤明的君子"驭民如父母之爱子"，为其饥寒劳苦而忧愁悲哀，"赏罚如加诸身，赋敛如取于己"(同上)。主张为政要清廉，要集思广益，"以天下之目视"，"以天下之耳听"，"以天下之心虑"(同上)。强调任人唯贤是举，广招仁、义、忠、信、有勇、有谋(六守)之士，并以"五材十过"作为具体标准(《龙韬》)。强调战争中将帅的重要作用，"得贤将者，兵强国昌。不得贤将者，兵弱国亡"(同上)。认为战时要善于掌握战争规律和时机，"用之在于机，显之在于势"(《武韬》)。反对默守成规，提倡灵活战术，"势因敌家之动，变生于两阵之间，奇正发于无穷之源"(《龙韬》)。主张只有在条件具备时才能"以寡击众"、"以弱击强"(《豹韬》)。除此之外还一一讨论了骑兵、步兵、车战的战术，进攻、退却、追杀、防守、伏兵、列阵、突围的各种方式，以及在各种客观条件(如山川、河水、森林、烈日、大火等)下的应急措施。书中有大量朴素唯物主义思想，是研究古代军事思想、战略战术的宝贵资料。台湾商务印书馆1977年版、徐培根注释《太公六韬今注今译》是较新版本。

【六趣】 即"六道"。

【六德】 ①指古代六种社会道德规范。《周礼·地官·大司徒》："以乡三物，教万民而宾兴之。一曰六德：知、仁、圣、义、忠、和。"东汉郑玄注："知，明于事；仁，爱人以及物；圣，通而先识；义，能断时宜；忠，言以中心；和，不刚不柔。"②指六德音。《礼记·乐记》："圣人作鞉、鼓、椌、楬、埙、篪。此六者，德音之音也。"疏："其声质素，是道德之音。"③佛教六种道德。《佛地经论》以薄伽梵六义为六德：一、自在，二、炽盛，三、端严，四、名称，五、吉祥，六、尊贵。

【文】 ①中国哲学范畴。指事物的文采、形式，见"文质"条。②古典美学术语。指自然界和人类社会中各类事物所具有的外观形式及形式美。包括：(1)自然现象之文，指动植物及宇宙天空的斑烂色彩。《文心雕龙·原道》："傍及万品，动植皆文，龙凤以藻绘呈瑞，虎豹以炳蔚凝姿；云霞雕色，有逾画工之妙；草木贲华，无待锦匠之奇；夫岂外饰，盖自然耳。"(2)社会现象之文，指社会典章制度和个人文化素养之文。《论语·八佾》："周监于二代，郁郁乎文哉！"《论语·宪问》："文之以礼乐"。《左传·桓公三年》："君人者……火、龙、黼黻昭其文也。"(3)艺术作品之文，指艺术作品的形式和形式美。《礼记·乐记》："故乐者，审一以定和，比物以饰节，合奏以成文者也。"《文心雕龙·情采》："故立文之道，一曰形文，五色是也(造型艺术)；二曰声文，五音是也(音乐艺术)；三曰情文，五性是也(语言艺术)"。

【文子】 汉初道家黄老学派依托先秦文子之作。《隋书·经籍志》著录《文子》十二篇。今本十二卷，一为唐徐灵府注，又名《通玄真经注》；一为宋杜道坚注，名《文子缵义》。前人或以为今本系汉唐之间的"伪书"，或以为是抄袭《淮南子》的西汉后期作品。一九七三年在河北定县汉墓中出土了《文子》竹简残篇，证明今本虽经后人整理，但大体保留了古本内容。但对其成书时代和作者仍有分歧。该书内容以《老子》的"道"论为基础，揉合了儒、墨、名、法诸家思想，与《黄帝帛书》、《淮南子》多有相同文句。唐玄宗曾诏封文子为"通玄真人"，《文子》为《通玄真经》，遂与《老子》、《庄子》、《列子》并列为道教四部经典。

【文艺心理学】 朱光潜著。是作者早年文艺美学思想的代表作。初稿写于1931年在欧洲留学期间。1932年朱自清(佩弦)途经欧洲见到此稿颇为赞赏，随为之作序。作者回国后用此稿作为在清华大学、北京大学、中央艺术学院任教时的讲义。后几经修改，于1936年定稿由上海开明书店正式出版发行。1980年其部分章节被收入湖南人民出版社出版的《朱光潜美学文学论文选集》，1982年又被收入上海文艺出版社出版的《朱光潜美学文集》第一卷，1987年安徽教育出版社将全文收入《朱光潜全集》第一卷。该书共十七章。前十章是美论，着重讨论了美感经验中形象直觉、心理距离、物我同一、心理与生理以及美感与联想、文艺与道德、美与丑等问题。后六章是艺术论，探讨了艺术的起源、艺术的创造及艺术美的诸范畴。第十一章作为前十章的小结和后六章的引子，专门批评克罗齐的美学及艺术观点。书后还附有一篇评介近代实验美学的"附录"。本书一反用逻辑推导演绎出美学原理的方法，从心理学角度研究文艺的创造和欣赏，为此，作者称该作是对康德一克罗齐形式主义美学中机械观的"补苴罅漏"，"是从心理学观点研究出来的美学"。

【文艺批评的新动向】 陈铨著。发表于1941年《战国策》(昆明版)第十七期。主要阐述了文学批评的标准及其哲学根据。认为世界哲学的发展到了康德转入一

个新的方向，"康德哲学所要告诉我们的，就是人类是宇宙的中心，一切规律，都是人为的，都是人类心灵对于事物现象活动组织的结果"。把康德哲学称为"自我哲学"，认为"有了新哲学的根基，有了新标准的建设，欧洲的文学批评，才产生了它的新方向"。这种"新方向"要求人们"打破古典主义一切的旧标准，另外从人类性灵方面——审美的能力和天才的发展——去建设自由广博的新标准"。推崇康德美学，认为"在康德美学里边，他最重视天才"，"天才最大的特点，就是发明，仿效不是天才"。"规律不能束缚天才，天才随时可以创造规律"。这是作者的唯意志论哲学和英雄史观在文艺批评方面的表现。

【文天祥】(1236—1283) 南宋政治家、文学家。字履善，一字宋瑞，号文山。吉州庐陵(今江西吉安)人。理宗宝祐四年(1256)中进士第一名，因父丧未受官职。开庆元年(1259)忽必烈率军攻鄂州(今湖北武昌)，宦官董宋臣主张迁都。他上疏请斩董宋臣，并进御敌之计，未被采纳。后历任刑部郎官、知瑞赣等州。恭帝德祐元年(1275)间，元兵东下，他在赣州组织义军，入卫临安(今浙江杭州)。次年，任右丞相，出使元军被拘，后于镇江脱逃，自通州(今江苏南通)由海道南下，与张世杰、陆秀夫等坚持抗元。端宗景炎二年(1277)，进兵江西，收复州县多处。不久，为元重兵所败，退人广东。次年，被叛将引元兵袭击，在五岭坡(今广东海丰北)被俘。他拒绝元将张弘范的诱降，书《过零丁洋》诗以明志。次年被送至大都(今北京)，被囚三年，不屈就义。他是宋末著名爱国诗人。前期受江湖诗人影响，后期崇尚杜甫。创作的诗歌和散文，多与时事密切结合，不拘于字句声调之工，而直抒胸臆，表现出坚贞的民族气节和昂扬的斗争意志，慷慨悲壮，感人至深。尤其是狱中所作《正气歌》，为世所传诵。其"人生自古谁无死，留取丹心照汗青"诗句，更为千古佳句。遗著有《文山先生全集》。

【文中子】 见"中说"、"王通"条。

【文气说】 三国魏曹丕的文学美学观。曹丕以东汉流行的"元气"说来说明文学的本质，提出了"文以气为主"的命题。《典论·论文》："文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致。譬诸音乐，曲度虽均，节奏同检，至于引气不齐，巧拙有素，虽在父兄，不能以遗子弟"。在曹丕之前，孟子曾有"浩然之气"的说法，《乐记》有"乐气"的概念。而把"文"与"气"相联，则始于曹丕。曹丕所谓的"气"主要是指艺术家个人天赋的气质、个性以及与之相联的文艺才能。曹丕认为，文章的优劣及其风格，都取决于作者所禀受的"气"。曹丕对"建安七子"的评论正是从"气"出发来进行的，如"徐幹时有齐气"、"孔融体气高妙"(《典论·论文》)等。他要求表现于作品中的"气"应当是"壮"、"健"、"密"，反映了建安文学刚健宏大的精神境界。"文气"说的提出反映了建安时代因"人的自觉"而带来的"文的自觉"。刘勰、钟嵘、谢赫等人，都曾以气论文、论画。中国古代美学中很多概念，如"志气"、"意气"、"气象"、"气势"等均受此影响。

【文化与人生】 贺麟著。商务印书馆1947年11月印行。是作者在西南联大执教时的论文集，汇集论文三十余篇。作者融会贯通中国传统儒家思想和德国古典哲学，以自己的哲学见解对中国当时迫切需要解答的文化问题、伦理问题和人生问题进行了深入探讨和思考。作者期望通过儒家思想的新开展，实现现代文化与古代文化的交融，达到最新思想与最旧思想的统一。主张"广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮"。认为中国近百年的民族危机，"根本上是一个文化的危机"。"儒家思想在中国文化生活上失掉了自主权，丧失了新生命，才是中华民族最大的危机"。声称"民族复兴本质上应该是民族文化的复兴，儒家文化的复兴"，明确地提出"以儒家思想或民族精神为主体去儒化或华化西洋文化"的主张。本书是现代新儒学的一本重要著作。

【文化建设】 三十年代国民党CC派控制的刊物。月刊。"中国文化建设协会"主办。1934年在上海创刊。主要撰稿人有王新命、陶希圣、何炳松、萨孟武、王书之、樊仲云、孙寒冰等。"中国文化建设协会"理事长陈立夫也经常发表署名文章。此刊鼓吹"本位文化"论，参与反革命文化围剿。《发刊词》写道："共产党之镰刀木槌旗，虽说是代表工农，但在我国的工农实在有点难以理解，觉得与自己所用的太不相同了。"1935年1月10日发表王新命等十教授撰写的《中国本位的文化建设宣言》，又一次挑起了思想界关于东西文化问题的论战。1937年终刊，共出三卷计三十四期。

【文化摄相法】 林同济用语。他在《第三期的中国学术思潮》一文中认为，五四以来中国学术思潮经历了"经验实事"、"辩证革命"和"文化综合"或"文化摄相"三个时代。所谓"摄相"就是注重"体相"，强调民族文化的"全体观"。他说，全体并不是一切局部的总和，也不是某一局部的放大或延长，"原来全体自有它独具的母题，独到的价值，超于局部之外，超于局部的总和之上的。"换言之，"体相者，构成全体的各局部相互关系间所表现的一种整个母题以及综合作用也。"认为一切致知格物的努力，最后的目标都必须向着"认识体相"之路途推进。而在那万般体相的认识中，只有认识民族文化体相，才能把握住整个思潮的中心。他认为"一切皆手段，体相是目标。一切局部的钻究为的是要综合。"论体相便是论全体，其要旨就是要谈互动的、相对的关系，要谈整个结构中各局部间的相生相成的综合功用。林同济的文化摄相法强调注重全面性具有合理因素。但他认为全体可以超于局部，则割裂了一般与个别的关系，因而是错误的。

【文化意识与道德理性】 唐君毅著。上下两册，上册四章，下册六章。1958年香港友联出版社初版。1975年台湾学生书局再版。收入唐君毅全集。第一章泛论人类创造文化之精神的自主自动性或自决性。第二章至第九章分论家庭、生产技术、社会经济、政治、科学哲学、文学艺术、宗教、道德、体育、军事、法律、教育等各种文化活动所赖以形成的文化意识，论各种文化意识、文化活动、文化理想形成时其中所实现的道德价值或所表现的道德理性。末章总论人的文化的弊害之所以产生之故及自救之道，论人的精神与自然世界万物的理则及自然进化事实的关系。作者认为人类一切文化活动之所以存在，都依存于道德自我，一切文化活动都不自觉的或超自觉的表现道德价值，都统属于道德自我、精神自我或超越自我而为其分殊的表现。道德自我是"一"是"本"，涵摄一切文化理想；文化活动是"多"是"末"，被统摄受主宰于道德自我而成就文明的现实。认为道德理性是一切文化理想实现的、文化活动的必然基础。由此，彻底否定自然主义、唯物主义、功利主义的文化观，提出道德理性或道德理想主义的文化哲学体系。此书是阐述文化哲学的重要著作，对于研究当代文化哲学有一定学术价值。

【文心雕龙】 中国古代文艺美学专著。南朝齐梁时刘勰撰。十卷，五十篇。前四篇为总论，五至二十五篇论文体，二十六至四十二篇论创作，四十四至四十九篇论文艺鉴赏，第五十篇为《序志》。全书博大精深，体系完整，是中国文学理论史、美学史之巨着。《文心雕龙》在建构其理论体系时汲取了儒、道、佛的哲学思想。它以儒家理论为基础，把原道、征圣、宗经作为文艺美学的核心，确认"道"是文艺的本根："盖文心之作也，本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬，变乎骚，文之枢纽，亦云极矣"（《序志》）。它还贯彻了《易传》的基本理论和精神，如对"刚健"风骨的提倡，对"文"的本质的论述，对心、物关系的辩证理解，以及主张文艺应随时代变化、发展等思想，都是对《易传》哲学的运用和体现。它也接受了道家的影响，如认为"道"先于自然和社会而存在，自然之文和社会人文都是"道"的表现。认为老子并没有否认审美："五千精妙，则非弃美矣"（《情采》）。又说："比周述道以翱翔"（《诸子》）。对"自然之趣"、"自然会妙"（《隐秀》）的肯定与推崇都与庄学相通。它也明显地接受了佛学的影响，如对直观体验的重视，对"圆通"、"圆该"等范畴的运用，都说明刘勰美学思想与佛学的联系。《文心雕龙》美学思想的重要特征是从其哲学思想出发，主张艺术美与真和善的内在统一性，认为这是文之本，文之枢纽。《原道》、《征圣》、《宗经》、《正纬》、《辨骚》诸篇论述了这个问题。其美学思想的另一重要组成部分是剖情析采，对审美创造的特征、方法和技巧作了深刻的阐述。其中《神思》篇对心、物、情、景的关系和艺术想象作了深刻的论述，是艺术创作论的总纲。《体性》篇考查了作家的个性、气质与文艺风格的关系。《风骨》篇论述理与情在作品中的统一，提倡"风骨清俊"的风格。《通变》、《时序》主张正确处理继承与创新的关系，提出文艺随时代变化的重要思想。《情采》篇分析文学内容和形式的关系，主张"文附质"，"质待文"，力求质与文的统一。《物色》篇论创作过程中情、景的相互关系，指出自然美是艺术美的一个源泉和宝藏，山林皋壤是"文思之奥府"，并能激发创作情感。《夸饰》篇考察审美创造中艺术夸张与艺术真实性的关系，认为夸张是向本质的深入和强化。此外，《声律》、《章句》、《丽辞》、《比兴》诸篇对审美传达过程中的方法、技巧以及谋篇、修辞等问题均有详细独到的说明。对于艺术鉴赏，刘勰也作了深刻的分析论述，《知音》、《指瑕》、《才略》等篇包含这方面的内容。《知音》篇分析了艺术鉴赏的困难及其可知性，指出艺术品评应避免"贵古贱今"、"崇己抑人"等主观片面性，为了提高艺术鉴赏的水平必须进行广博的学习，通过"操千曲"、"观千剑"的审美实践以提高主体的审美鉴赏能力。《隐秀》篇从艺术欣赏的角度对艺术美和审美品评作了深刻的论述。《文心雕龙》还注意运用历史的方法研究审美和艺术发展的规律，《通变》、《时序》、《才略》诸篇体现了这一方法。《养气》、《总术》、《才略》、《程器》等篇还对艺术创造主体，对文艺家作了剖析论述。全书体大思精，笼罩群言，为中国美学史上的一部巨著。

【文史通义】 清章学诚撰。我国古代著名的史论著作。作者从三十五岁始撰，历时二十余年，直至逝世前尚未定稿，便委托友人王宗炎代为校定，今流传之《章氏遗书》本即刘承幹依王宗炎编目补定。后章氏次子华绂认为王宗炎编目"所遗尚多，亦有与先人原编篇次互异者，自应更正，以复旧观"（见《文史通义》书前），因于道光十二年（1832）在开封另行编印《文史通义》，内篇五卷，外篇三卷，即"大梁本"。两种版本在编排次序和内容方面均有不同。《章氏遗书》本外篇"驳议序跋书说"，而"大梁本"外篇为方志之文。1956年古籍出版社又据《章氏遗书》本排印。是书文史并论，侧重于史。其内容多探讨史学的意义，论述史体发展的长短得失，评论学风流弊，辨析学术源流，阐述修志义例，叙说文学流变及文章得失。全书由多篇论说、序跋、书信汇编而成，没有严密的结构和义例，内容较为松弛和庞杂。虽非专门的哲学论着，但在各篇史论中却蕴藏着丰富的哲学观点，反映了作者的唯物主义宇宙观、认识论及进化论的历史观。

【文乱法】 战国韩非用语。韩非认为，艺术之美与政治功利是对立的。他反对儒家的崇文主张，认为"儒以文乱法"，"文学者非所用，用之则乱法"（《韩非子·五蠹》）。在韩非看来，儒者所擅长的"文学"不但不能起到

斩将拔城、富国强兵的作用，即不能达到任何功利目的，而且还有“乱法”的极大破坏作用。所以，习文学的儒者是不能用的，以习文学而达到显荣的地位是应加以唾弃的。这种极端狭隘的功利主义思想是不符合审美与艺术发展的客观规律的。

【文言】 《易传》篇名。专借乾坤二卦之卦爻辞以及乾坤《彖传》来阐发义理。提倡人应当“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”。主张“先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎？”因而人应当“知进退存亡而不失其正”，“承天而时行”。还认为事物的发展有一个渐进的过程，而人的能动作用则表现为一个“积”字。“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辨之不早辩也。”本篇是《十翼》之一，唐孔颖达《易·乾文言》疏：“乾坤其《易》之门户邪，其余诸卦及爻皆从乾坤而出，义理深奥，故特作《文言》以开释之。”

【文武之道一也】 南宋陈亮的命题。他说：“文武之道一也，后世始歧而为二：文士专铅椠，武夫事剑楯……岂二者卒不可合耶？吾以谓文非铅椠也，必有处事之才；武非剑楯也，必有料敌之智”（《酌古论序》）。他认为“文”并非舞文弄墨，而必须有“处事”的实际才能；“武”并非要枪弄棒，而必须以“料敌”的智慧为指导。这种看法不仅鲜明地标示出他的实事实功之学的特色，而且包含着知与行、理论与实践相统一的见解。

【文武并行】 见“文武之道一也”条。

【文明】 ①彩色交错，光明辉耀。《易·系辞下》：“物相杂，故曰文。”《易·文言》：“见龙在田，天下文明。”谓阳气出于地而，草木发生，大地文绣而光明，呈现出一派生机盎然的景象。《易·彖传》以离卦象征文明，故六十四卦的上下卦体中凡有离之卦，《彖传》多以文明称颂之。如同人䷌，下离上乾，《同人彖》称其“文明以健”。大有䷍，下乾上离，《大有彖》称“其德刚健而文明，应乎天而时行”。睽䷥，下兑上离，《睽彖》称其“说（悦）而丽乎明”。革䷰，下离上兑，《革彖》称其“文明以说”。②指人类开化和有文化的状态，相对野蛮状态而言。王夫之《思问录外篇》：“今且两粤、滇、黔渐向文明，而徐、豫以北风俗人心益不忍问。地气南徙，在近小间有如此者，推之荒远，此混沌而彼文明，又何怪乎！”李渔《闲情偶寄·冲场》：“若因好句不来，遂以俚词塞责，则走入荒芜一路，求辟草昧而致文明，不可得矣。”

【文质】 “文”指事物的文彩、形式，“质”指事物的质地、内容。孔子最先将文质对称：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”（《论语·雍也》）。子贡主张文质并重：“文犹质也，质犹文也。虎豹之鞟”（《论语·颜渊》）。墨子有“先质而后文”（孙诒让《墨子闲诂·墨子佚文》）之说。《庄子·缮性》力主归真返朴，反对“文灭质、博溺心。”《韩非子·解老》：“礼为情貌者也，文为质饰者也……夫物之待饰而质行者，其质不美也。”《淮南子·本经训》认为：“必有其质，乃为之文。”又《缪称训》：“文不胜质，之谓君子。”扬雄说：“无质先文，失贞也”（《太玄经·首》）。王充则认为：“大人有文，质乃成”（《论衡·书解》）。宋程颢以诚为质：“‘修辞立其诚’文质之义”（《程氏遗书》卷十一）。程颐：“质必有文，自然之理，……有质则有文，一不独立，二则为文”（《程氏易传·卷二》）。并认为君子不欲文过质，“文过质者莫之与长”（《程氏遗书·卷二十五》）。朱熹认为：“凡物之理，必先有质而后有文”（《四书章句集注》卷二）。“质便自有文了，但文未盛，比之文，则此个质耳”（《朱子语类》卷二十四）。“大率固不可无文，亦当以质为本”（同上，卷四十二）。明末清初王夫之对文质及其相互关系作了总结性的说明。他在肯定“文不可离于质……离文自有质”（《读四书大全说·卷六》）的基础上，强调“文质不可分”（《尚书引义》卷六）。认为“离于质者非文，而离于文者无质也”（同上），“文如其文而后质如其质”（同上）。并提出了“文因质立，质资文宣”（《古诗选评》卷五）和“因文以达质”、“集文以成其质”（《尚书引义》卷六）、“因文以全质”（《读通鉴论》卷十）、“文质相救而互以相成”（同上，卷四）等辩证论点。近代康有为主张文质“相须为用，不可相无”（《论语注·颜渊》）。并强调文对质的反作用：“若必尽去文，但存其质，则留虎豹之皮，而无炳蔚之文，亦与犬羊之皮等耳”（同上）。

【文质交替】 东汉王充的社会历史观点。文指文饰，质指朴实。社会风气有时朴实，有时文饰，经常交替出现，古今都存在。《论衡·齐世篇》：“文质之法，古今所共。一质一文，一衰一盛，古而有之，非独今也。”后代文明发展，生活高于古代，因此就说“上世质朴，下世文薄”，王充认为这是不妥当的。

【文质彬彬】 孔子的道德修养观。《论语·雍也》：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”。“文”指包括审美在内的高度文化教养；“质”指人内在固有的善的品质。孔子认为，缺少文化教养的人是粗野的；反之，极力讲求外在的文饰和美而缺乏仁的品质的人就是内在空虚、华而不实的人。真正的、理想的人应该是“文”与“质”的和谐统一。后来，孔子的这一思想被用在艺术审美上。从美学上看，“文质彬彬”这一思想的意义在于它不但指出了美是内容和形式的统一，而且认为美是与人的存在价值不可分离的。

【文始真经】 即《关尹子》，《道藏》称《文始真经》，全称《无上妙道文始真经》。见“关尹子”条。

【文便是道】 南宋朱熹关于文、道关系的思想。他说：“道者文之根本，文者道之枝叶。惟其根本乎道，所以发之于文皆道也。三代圣贤文章，皆从此心写出，文便是道。今东坡之言曰：‘吾所谓文，必与道俱。’则是文

自文，而道自道，待作文时，旋去讨个道来入放里面，此是它大病处”(《朱子语类》卷一百一十九)。朱熹关于文、道关系的这一命题最能代表宋代道学家的美学思想，其根本特征是为了突出封建伦理道德而否认审美和文艺自身的价值。他认为文、道不能并提，也不应区分，道是根本，文是枝叶，“文皆从道中流出”，文是道的绝对附庸。要想写出好文章，只需用心于“存天理，去人欲”的道德修养，不必在艺术上下功夫，“用力于文词，不若穷经观史以求义理”(《朱子语类》卷五十九)。朱熹贬抑审美和艺术的观点与先秦儒家主张文质统一、尽善尽美的思想大相径庭，在中国美学史上产生了极为有害的影响。

【文益】(885—958)　中国佛教禅宗后期“五家”之一法眼宗的创始人。俗姓鲁，浙江余杭人。七岁出家。曾参学诸方。因住南京清凉院传法，故又称“清凉文益”。文益在参谒玄沙师备的法嗣“罗汉桂琛”时，于桂琛“若论佛法，一切现成”之言下大悟，并以此起“法眼宗”。其法嗣六十三人，以天台德韶为上首。卒后谥“大法眼禅师”。有《金陵清凉院文益禅师语录》一卷。撰有《宗门十规论》。在《宗门十规论·自叙》中说：“宗门指病，简辨十条，用诠诸妄之言，以救一时之弊”。论中阐明了“理事不二，贵在圆融”与“不著他求，尽由心造”之旨。他说：“大凡佛祖之宗，具理具事……(应该)理事相资，还同目足”。从这点出发，其门庭的设施是“一切现成”。意谓理事圆融并非人为安排，本来就是如此。在其颂《华严六相义》中说：“华严六相义，同中还有异。异若异于同，全非诸佛意。诸佛意总别，何曾有同异？男子身中入定时，女子身中不留意。不留意，绝名字，万象明明无理事”。其接引之学人，或入室呈解，或叩激请益，他都应病与药。体现了其禅学理论的宗教实践性。

【文偃】(864—949)　中国佛教禅宗后期“五家”之一云门宗的创始人。俗姓张，苏州嘉兴(今属浙江省嘉兴市)人。得法于雪峰义存，后继承福州灵树如敏的法席。晚年移住云门山，传法结宗，故称“云门文偃”。卒谥“大慈云匡真弘明禅师”。有《云门匡真禅师广录》三卷。法嗣有香林澄远、德山缘密等六十一人。文偃上承青原系“即事而真”的思想，注重“一切现成”，即“大用现前，不存轨则”。其根本思想是：“函盖乾坤，目机铢两，不涉万缘，作么生承当？”自谓之“一镞破三关”。后来，其弟子德山缘密析之为“云门三句”(“函盖乾坤”、“截断众流”、“随波逐浪”。见《五灯会元》卷十五。)，成为云门宗弘法的宗旨。文偃接引学人，讲究“机用”。其“截断众流”的方法，蓦地截断葛藤，使问者斩断转机，无可用心，从而悟得世谛门中一法不立。号称云门接人的“一字关”即是其例。

【方以智】(1611—1671)　明清之际杰出的博物学家、哲学家。字密之，号愚者。别号甚多，主要有曼公、无可、药地、极丸老人。皖安庆府桐城县人。崇祯庚辰进士，授翰林院检讨。明亡曾任永历朝少詹事。九岁随父居福建长溪，同学熊明遇，得以耳闻西学。十二岁母死，归故里依仲姑方维仪，并开始习“五经”。十六岁以王宣为师，究天人、钻《易》理，同时从白瑜学史攻《骚》。二十岁印王宣《物理所》，遂开始留心收集天文、地理、医学等材料。二十四岁移居南京，同黄宗羲等“东林遗孤”过往密切，时人目为贵公子。三十岁中进士任职北京期间，曾与汤若望一起研究天文学，并整理早先收集的各种材料，于明亡前夕完成《通雅》及《物理小识》初稿。明亡为农民军所逮，不从大顺政权，乘机逃往南京，欲为复明效力，但遭阮大铖陷害，为弘光朝所不容，被迫流离岭南。岭南期间，生活极其艰苦，仍“随野老问草本方言”，以求有所建树。四十岁时为清兵所逮，为明遗民之志，毅然剃发为僧。遁入佛门后，环境一再变化，度岭北还(1652年冬至1653年元旦)、闭关高座(二年)、庐墓合明山(三年)、禅游江西(五年)、驻锡青原(七年)，但钻研哲学的兴趣有增无减，写出了许多哲学著作。1671年初夏因“粤难”牵连被清廷逮捕，由南昌循赣江押解广州，十月七日病死于万安惶恐滩。方以智学识渊博，天文、地理、物理、医学、音律、语言、训诂，莫不有所建树。于哲学亦有杰出贡献。其“火气一元论”的提出，发展了我国古代“气一元论”的唯物主义传统；“质测”与“通几”不相坏的方法论原则，强调归纳与演绎兼用，具有近代认识的理论色彩；“天地间之至理，凡相反者，皆极相因”的论断，将矛盾法则上升到最高的哲学规律来认识，标志着我国古代辩证法发展史的新阶段。主要著作有《通雅》、《物理小识》、《浮山文集前编》、《药地炮庄》、《东西均》、《易余》、《性故》、《一贯问答》等。

【方术】　①同“道术”，或为“道术”的一部分，即特定的学问。《庄子·天下》：“天下之治方术者多矣，皆以其有为不可加矣。”成玄英疏：“方，道也。”蒋锡昌《庄子哲学·天下校释》：“方术者，乃庄子指曲士一察之道而言，如墨翟、宋钘、惠施、公孙龙等所治之道是也。”②泛指天文、历数、阴阳、五行、八卦、九宫、医方、占卜、相面、望气、气功、异能、幻术、遁甲、堪舆、谶纬等方技数术(参看《后汉书·方术列传》)。③道教养生求仙之术。如炼丹、服食、吐纳、导引、存思、守一、行气、辟谷、持咒、书符以及房中术等。《抱朴子·释滞》：“以六经训俗士，以方术授知音。”

【方东树】(1772—1851)　清学者。字植之。安徽桐城人。少为诸生，曾祖为姚鼐之师，父亦博学工文辞。幼承家学，又师事姚鼐，能诗文，乃“桐城派”代表人物之一。中年后，研究义理，服膺程朱之学，主张“立身为学”以“全天理为极”。阮元督粤时，辟学海堂，名流辏集，他亦被延入幕讲学。是时汉学炽盛，子诸家著述，“凡不关小学，不纯用汉儒古训者，概不著录”。他对此种风气深有

不满，因著《汉学商兑》，排斥汉学不遗余力，责之为"洪水猛兽"、"鸩酒毒脯"，指责"汉学诸人，言言有据，字字有考，只向纸上与古人争训诂形声，传注驳杂，援据群经，证佐数百千条，反之身心，推之民人家国，了无益处"（《汉学商兑》卷中之上），深中汉学之弊。但因怀门户之见，常肆口诋讥，持论难免偏颇。另著有《书林扬觯》、《大意尊闻》、《昭昧詹言》、《仪卫轩文集》等。

【方东美】（1899—1977） 当代哲学家。名珣，字东美，安徽桐城人。早年毕业于金陵大学，旋赴美深造，先后入威斯康辛大学和俄亥俄州立大学学习哲学，获博士学位。回国后历任武昌高等师范大学、东南大学、中央大学哲学教授。1948年去台湾，任台湾大学哲学系教授兼系主任。1973年6月自台湾大学退休，同年9月任辅仁大学讲座教授。早年研究与讲学的重点在于西方哲学和比较哲学，六十年代后则立足于弘扬中国哲学。主张儒、道、佛三教并重，认为原始儒家（即孔孟儒学）、老庄道家、大乘佛学、宋明理学四大潮流汇合融通形成了中国文化的"共命慧"。中国哲学的根本精神首先在于它把宇宙视为生命流行的境界，它以"生命为中心"，把宇宙的一切都化为生命的价值领域。与此相联系，中国哲学注重"人格的超升"，不断地"向人性深处去了解"，"体会人性本身与其一切努力成就"（《原始儒家道家哲学》），引导人们去追求"圣人"（儒家）、"至人"（道家）、"觉者"（佛家）一类的理想人格。认为以中国哲学的生命智慧去把握"戡天役物"的科学精神，即可解决我们所面临的现代问题。主要著作有《方东美先生演讲集》、《科学哲学与人生》、《生生之德》、《中国人生哲学》、《华严宗哲学》、《新儒家哲学十八讲》、《原始儒家道家哲学》、《中国大乘佛学》等。

【方会】（992—1046或1049） 中国佛教禅宗后期"五家七宗"之一杨岐派的创始者。俗姓冷，袁州宜春（今江西省宜春）人。二十岁出家为僧，先习"经法"，后学禅。得法于石霜楚圆。因其在袁州杨岐山弘法，阐扬临济禅风，世称"杨岐方会"。开创了临济宗的"杨岐派"。法嗣有守端、仁勇等十二人。其言行有《杨岐方会和尚语录》、《杨岐方会和尚后录》各一卷（可参见《古尊宿语录》卷十九）。其佛学宗旨在于"只个心心是佛，十方世界最灵物"，"一尘才举，大地全收"。"禅语四一"显示了其禅法的特色："杨岐一要，千圣同妙，布施大众，果然失照！杨岐一言，随方就圆，若也拟议，十万八千！杨岐一语，呵佛叱祖，明眼人前，不得错举。杨岐一句，急著眼觑，长连床上，拈匙把箸。"时人以马祖视之，谓其为"跨三脚驴，踏杀天下人"。此处"驴"喻自性妙体，"三足"谓有、无、亦有亦无。方会悟道主"立处皆真"、"当处发生，随处解脱"。被认为兼百丈怀海、黄檗希运之长，双得马祖道一的大机、大用。

【方孝孺】（1357—1402） 明学者。字希直，号逊志。人称"正学先生"。浙江宁海人。洪武进士。幼受庭训，得伊洛之学，后为宋濂入室弟子。朱元璋定金陵，方应聘为明蜀王世子师，后为建文帝翰林院学士，侍讲学士，洪武《实录》总修撰。后被燕王朱棣磔于市，株连甚广。注重幼童启蒙，在《幼仪杂箴》中将小学科目列为坐、立、行、寝、揖、拜、食、饮、言、动、笑、喜、怒、忧、好、恶、取、与、诵、书二十项。其目的在于"养其心志"，"以端其本"。认为正心之术有五，即"持敬"、"寡欲"、"养慈爱"、"伐骄泰"、"择贤士"。重视内外结合："涵养以敬，以澄其内；制之于义，以应于外"（《逊志斋集》卷八）。主张修、齐、治、平一以贯之，"始诸身心，验于设施"。强调"辟异端"，认为不辟异端不足以"明王道"。批判佛教轮回、报应、鬼神观念以及"一旦之悟"之类的方法，断言"西域之异说……不可任用于世"（《逊志斋集》卷十四）。著作有《方正学先生逊志斋集》。

【方苞】（1668—1749） 清经学家、文学家。字凤九，号灵皋，又号望溪。安徽桐城人。幼年早慧，童年即能背诵《五经》，青年时文名噪于南北。康熙进士，曾因"《南山集》案"牵连入狱。遇赦后官至礼部侍郎、内阁学士，并充武英殿总裁，一统志总裁。既通经术，又能文章，全祖望曾谓："古今宿儒有经术者，或未必兼文章，有文章者，或未必本经术"，"桐城方公，庶几不愧于此"（《鲒埼亭集》卷十七）。文章继归有光古文传统，崇尚韩、欧，严于古文义法，为清代桐城派古文之始祖。论学以程朱为宗，探究宋儒义理之法，提倡封建伦理名教，与专事考订名物训诂者相异趣。认为程朱得孔孟之真传，"治经者所必取法"，痛斥有背于程朱者"是谓戕天地之心，其为天之所不祐决矣！"又"痛憾学之废久矣，而自明之衰，则尤甚矣，某不足言也，浙以东，则黄梨洲坏之；燕赵间，则颜习斋坏之"（《方苞集·与李刚主书》）。俨然以卫道者自任。其后为桐城派古文者，服膺程朱，皆以苞为先路。著有《周官集注》、《春秋通论》、《礼记析疑》、《望溪文集》等。

【方便】 佛教名词。梵文意译。或译"善权"、"变谋"等。音译"沤和"。构成"般若"的主要内容之一。谓证得真如之智为般若，通于权道之智为方便。权道，即大乘"自利利他"的手段、方法。故又名"方便胜智"。《往生论》卷下："般若者达如之慧名，方便者通权之智称。达如则心行寂灭，通权则备省众机。"《法华经·方便品》以说三乘之方便而显一大乘之真实，《维摩诘经·方便品》叙维摩诘居士以种种方便诱导众生。故具体应用于化度众生时，指采取各种灵活方式，因病授药，随时而施。《大集经》卷十一："能调众生悉令趣向阿耨多罗三藐三菩提，是名方便"。此方便又是宣传佛教信仰、把握真如的法门。《法华文句》卷三："又方便者门也；门名能通，通于所通，方便权略，皆是导引，为真实作门。真实得显，功由方便"。故又名"方便善巧"。中国佛教常以

"方便"为名对经意任意发挥，使符合各宗自己的需要。

【方植之】 即"方东树"。

【亢仓子】 ①道教书名。即《洞灵真经》。或称《庚桑子》、《亢桑子》。唐玄宗天宝元年(742)诏封亢仓子为洞灵真人，尊《亢仓子》为《洞灵真经》。旧题作者乃周庚桑楚，即《庄子》中的寓言人物。《新唐书·艺文志》有王士元《亢仓子》二卷。实际上此书是唐开元、天宝间襄阳处士王士元以《庄子·庚桑楚》为蓝本，杂采《列子》、《文子》、《吕氏春秋》、《新序》、《说苑》而成。全书分《全道》、《用道》、《政道》、《君道》、《臣道》、《贤道》、《顺道》、《农道》、《兵道》九篇。前六篇主要述全性养神之道和治国之方，七、八、九篇讲孝、农事、兵战。《全道篇》云："亢仓子曰：'全汝形，抱汝生'。故圣人之制万物也，全其天也，天全则神全矣。"《用道篇》谓"咽气谷神，宰思损虑，超遥轻举，日精炼仙"为"高士之道"。有明杨慎评、张懋寀校的《合诸名家批点诸子全书》本，归有光辑评的《诸子汇函》本，清《四库全书》本。注本有何璨注，收入《正统道藏》第522册。②《庄子》中的寓言人物。《历世真仙体道通鉴》卷四有传。

【亢桑子】 即"亢仓子"。

【火一元论】 明清之际方以智的宇宙观。今人侯外庐在《东西均序》中对此有明确阐述。侯外庐指出："方以智的唯物主义宇宙观的基本观点是火的一元论。"认为方以智关于气是天、满天皆火的命题实是以物质的实体为世界第一性的东西，是以"火"作为世界生成的最初根源。侯外庐解释说，在方以智看来，气之所以然，用"一"来讲叫做生成万物之"火"，用"二"来讲叫做矛盾构成分子"君、相"或虚实；一在二中，二统于一；火的君相道合，火的用虚于实，就是大物理世界的"故之原"或叫"第一原理"。他认为方以智最重要的创见在于披着"五行尊火"的传统外衣，超出了物理学家的"最初一击"，而且洞察或臆测到对立物统一的自然运动。

【火不热】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。一说辩者认为火之名与火之实既相应又相别，火之名反映火之实，但火之名不等于火之实，火之实无疑是热的，但火之名却不热。揭示了"名"具有的抽象本质，强调了"名"与"实"的区别。一说辩者认为火本身不具有热的性质，热是人们的主观感觉。因此，《墨子·经说下》提出反驳："见火谓火热也，非以火之热我有，若视日。"是说热是火的性质，不能归结为人的主观感觉，如同见到太阳，太阳发热，人才有热的感觉。由于此命题的作者未对命题本身作出限制和说明，从而为解释者留下了从不同角度对之发挥的余地。

【火气一也】 明清之际方以智用语。他在《物理小识》中说："盈天地间皆物也"。认为世界是物质性的，而"万物本气以生"，"气"本身"自为阴阳"，阳气称为"火"，阴气称为"水"，故水火"本一气也"，万物"直是一气而两行交济耳"。而在水火这对矛盾中，"火运水火"，火是主要的矛盾方面，所以归根结蒂"凡运动，皆火之为也。"

【火运水火】 明清之际方以智用语。他在《物理小识》中说："天道以阳气为主，人身亦以阳气为主，阳统阴阳，火运水火也。"认为"水"与"火"是"气"所固有的内在矛盾，"水火一气"(《物理小识》卷一《水》条)。但"水湿火燥"，前者含"阴润之性"，后者含"阳燥之性"(《物理小识》卷一《水火本一》条)，两方面又互相对立，阳主动，阴主用，故在"水"与"火"这对矛盾中，"火"是主要的矛盾方面，它决定了"水"与"火"这对矛盾的运动，这就叫做"火运水火"。他指出："凡运动皆火之为也"(《物理小识》卷一《水》条)。尔后，他将"火运水火"的思想进一步理论化，提出了"两端贵先"说。

【为】 后期墨家所用概念。《墨子·经上》："知、闻、说、亲、名、实、合、为。""为"是知识的要素之一，也指知识的目的和对知识的检证。又《墨子·经上》："行，为也。"《墨子·经说上》解释说："志行，为也。"认为"为"包括"志"、"行"两个方面。"志"即行动的目的，"行"即有目的的行动，志与行两者的统一即是"为"。后期墨家把"为"分为六种："为，存、亡、易、荡、治、化"(《墨子·经上》)，即求存、去病、交易、荡除、顺治、变化六种改造自然和社会的行为。这些行为都具有主观作用于客观的特点，含有改变现实的实践意义。这与儒家所说的道德践履的"行"有原则区别。

【为人者天】 西汉董仲舒语。亦为《春秋繁露》篇名。意谓天是人类的创造者。他说："为生不能为人，为人者天也。"是说人类可以保养其生命但不能创造其自身，创造人类者是天。所以又说："天亦人之曾祖父也"(均见《春秋繁露·为人者天》)。由此引申出人与天相类同、天人感应、人应该实行天道的结论。

【为仁由己】 孔子的道德修养主张。《论语·颜渊》："为仁由己，而由人乎哉?"认为实践仁完全凭自己，不要求诸于人。即要达到仁的道德境界，必须依靠"克己"、"修己"、"内省"和"躬行"。

【为我】 战国初杨朱的人生观。《孟子·尽心上》："杨子取为我，拔一毛而利天下不为也。"又作"贵己"。《吕氏春秋·不二》："阳(杨)生贵己。"是说杨朱视个人的身体生命最贵重，一切以保全个人为最根本，绝不牺牲任何个人利益。即使对社会对公众有利的事情，如需要损害个人的一点私利，也不去做。"禽子问杨朱曰：'去子体之一毛以济一世，汝为之乎?'杨子曰：'世固非一毛之所济。'禽子曰：'假济，为之乎?'杨子弗应"(《列子·杨朱》)。《韩非子·显学》："今有人于此，义不入危城，不处军旅，不以天下大利易其胫一毛。"杨朱还提倡通过少私寡欲，鄙视物质情欲以达到个人的安身立命、恬然自适。"全性葆真，不以物累形，杨子之所立也"

(《淮南子·氾论训》)。这是中国伦理学史上典型的个人利己主义。

【为学日益，为道日损】 老子的认识论观点。《老子》第四十八章："为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。"意为从事于学问，知识一天天增加；从事于得"道"，知识一天天减少，减损又减损以致最后便达到无为，无为便可以"无不为"。老子又认为，"知者不博，博者不知"(《老子》第八十一章)。认识道的人闻见不广博，闻见广博的人不认识道。因为道是超形象超感觉的无，为学固然要增加知识，但为道非要减少知识不可。反映了老子把学习知识和掌握"道"对立起来的思想。

【心】 中国哲学的基本范畴。先秦哲学经常把"心"理解为主宰人身的思维器官。如孟子说："心之官则思，思则得之，不思则不能得也"(《孟子·告子》)。《管子》说："心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也"(《心术》上)。另外孟子还把"心"理解为内涵着道德本性或道德感情的实体，谓"仁义礼智根于心"(《孟子·尽心》)。"恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之"(同上书《告子》)。汉代哲学也主要把"心"理解为具有知觉或感情作用的人身之主宰。如董仲舒说："心有哀乐喜怒，心有计虑"(《春秋繁露·人副天数》)。"身以心为本"(同上书《通国身》)。隋唐佛教的"心"除了某些特殊的涵义外，一般是泛指一切精神意识现象。如谓"一切诸法，唯心所生"(神秀《观心论》)。宋明理学中，程朱派对"心"的理解有两个方面：一是就其作用或功能言，心即是知觉，是身之主宰。如朱熹说："心者，人之知觉，主于身而应事物者也"(《朱文公文集》卷六十五《大禹谟传》)。一是就其本质言，心是伦理本性(即"理")与道德感情的统一体。如朱熹说："性是未动，情已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓心统性情也"(《朱子语类》五)。"心统性情者也，寂然不动，而仁义礼智之理具焉，动处便是情"(同上书九八)。由此，朱熹还将心、性、情作了明确区分，认为"性者心之理，情者性之动，心者性情之主"(同上书五)。将心的知觉作用和伦理本性也作了明确区分，认为"灵处只是心，不是性，性只是理"(同上)。陆王派也承认心的知觉作用。如陆九渊说："人心至灵"(卷二十二《杂说》)。王守仁说："知觉处便是心"(《传习录》)。但陆王更强调心的伦理道德本性，认为"心即理"，心是人的本质所在。如陆九渊说："四端者，人之心也。天之所以与我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也"(《象山先生全集》卷十一《与李宰》)。王守仁也说："心即性，性即理"(《传习录》)。并且将心与情、心之知觉作用和伦理本性看作是同一的。如陆九渊说："情、性、心、才，都只是一般物事，言偶不同耳"(《象山先生全集》卷三十五《语录》)。王守仁说："夫心之本体，即天理也；天理之昭明灵觉，所谓良知也"(《阳明全书》卷五《与舒国用》)。清代那些能越出理学范围的学者，都从更加本来的意义上理解"心"，即有血肉之躯而后方有心，有五官之感觉而后方有心知。如王夫之说："心之神明，散寄于五脏，待感于五官"(《尚书引义》)。戴震说："有血气，夫然后有心知"(《原善》)。

【心力】 ①近代龚自珍和谭嗣同用语。龚自珍认为："天地，人所造，众人自造"，"众人之宰，非道非极，自名曰我，我光造日月，我力造山川"(《壬癸之际胎观第一》)。"报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力"(《壬癸之际胎观第四》)。视自我为造物主，认为心力可以解决一切问题。谭嗣同则用"以太"、"电"来解释心力的作用，他说："仁以通为第一义。以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具"。"以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力"(《仁学·界说》)。这里的"心力"不专指人心之力，而是被赋予了物质机械内容的客观宇宙精神。②介绍柏格森《心力》一书的文章。冯友兰撰。发表于1922年3月《新潮》三卷二号。认为柏格森所谓"真实"(Reality)就是"精神活动"，亦即所谓"心力"。"心力"二字"似乎就可包括柏氏的哲学之全体"。强调柏格森所说的进化即是"心力"(作为"能创造的意识"的"生活力")穿过物质，通过自己的创作、发明以获得自由的过程。认为"心力"只是在人类之中才最为自由。"心力"不但使人类创造各种事业，而且还使之过一种感人至深的道德生活，这也是生命进化的最高境界。本文既是对柏格森哲学思想的较早介绍，也是作者早期唯心主义思想的反映。

【心之官则思】 孟子用语。《孟子·告子上》："耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者弗能夺也。"古代科学不发达，不知思维是大脑的机能，误认为心这个器官是管思考的。孟子认为，发挥心的能思的本性，人的"善性"(仁义礼智四端)就能得到实现，反之则不能得到实现。南宋朱熹《孟子集注》："官之为言司也。耳司听，目司视，各有所职而不能思，是以蔽于外物。既不能思而蔽于外物，则亦一物而已。又以外物交于此物，其引之而去不难矣。心则能思，而以思为职。凡事物之来，心得其职，则得其理，而物不能蔽。失其职，则不得其理，而物来蔽之。此三者，皆天之所以与我者，而心为大。若能有以立之，则事无不思，而耳目之欲不能夺之矣。"

【心无本体】 明清之际黄宗羲用语。《明儒学案·自序》："心无本体，工夫所至即其本体。"此外"心"指认识的主体；"本体"指意识所固有的本来状态；"工夫"指人的认识活动和主观努力。这一命题是说：人的认识主体中本来不存在任何先验的知识，只有通过人的认识活

动，发挥认识主体的能动作用，才能获得知识、掌握真理。这是唯物主义反映论的观点。

【心无自体】 熊十力哲学命题。这一命题源于佛教哲学缘起说。缘起说认为，人生和宇宙事象都是多种原因和条件和合而生起的，一切现象都是刹那生灭、永远变化的（"无常"），因此不能自我主宰，没有永恒不变的实体（"无我"）。熊十力接受了佛教的缘起思想，他所谓的"心"并非看作为主观精神本体的"本心"，而是指的"习心"或"识"。"本来的心是绝对的、真实的；……至于妄执的心，就是取境的识。……根本是没有自体的，不是实在的"（《新唯识论》卷上）。"所谓心或识只是众多的缘互相藉待而诈现的一种虚假相"。"可见心是没有自体的，并不是实在的。若是离开诸缘，便没有所谓心这个东西了"（同上）。他认为，识的现起，是具有一种内在的自动的力才得现起的，这种自动的力，是找不着它的端绪的，也看不着它的形相的，好象电光一闪一闪，不断地新新而起。他运用佛教哲学的二谛义之理说："一方面安立俗谛，说心和境都是依着真实的显现，而始起此妄计所执的相，并不是骨子里全无所有的；一方面依真谛的道理，说心和境都无自体。申言之，心和境虽有相状诈现，但就实际上说，即此心和境的自体，都是毕竟空、无所有的"（同上）。

【心无宗】 中国佛教般若学"六家七宗"之一。其主要代表有支愍度、道恒、竺法蕴（即温法师或法温）等。据吉藏《二谛义》说，心无义乃空心不空色，即①不空境色，是说"万物未尝无"，元康释之为"然物是有，不曾无也。"②空心，是说"无心于万物"，元康谓之"但于物上不起执心，故言其空。"吉藏评论说："其意谓经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳。"可见，心无义是指对般若经典所谓空的意义之理解，并且根据这种理解来消灭"异想"，令人不起"执心"，以摆脱世俗的认识和情欲，这种"心无色有"的倾向，同般若空宗的性相不存、万法皆空的思想是相违背的。但支愍度所主张的"种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应，居宗至极，其唯无乎"的观点，否定本体有自性，又为僧肇所承认。僧肇在其《不真空论》中说："心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。"作为一种思潮，心无义的传授一直延续到东晋末年的桓玄和刘遗民。

【心王】 佛教名词。亦名"心法"。小乘有部和大乘法相唯识学派所列"五位法"之一。指主观意识对客观世界的认识、思维、辨别、分析、综合等精神作用的主体。小乘分眼、耳、鼻、舌、身、意"六识"，但认为此六识心体为一。大乘瑜伽行派则分"八识"（前六识加第七末那识、第八阿赖耶识），并认为八识各有自体，相对"心所"法而言，心法为主，心所为属，故名心王。

【心为虑本】 南朝齐梁时范缜的命题。同佛教宣扬的"虑体无本"相对立。《神灭论》："是非之虑，心器所主"（《弘明集》卷九）。认为心器为思虑的器官，思虑为心器的作用，离开心器这个物质基础，便没有"是非之虑"，"心器"与"思虑"是"形质神用"的关系。"心病则思乖，是以知心为虑本"（同上）。并指出一个人的思虑若不以自己的心器为本，则可"遍寄于异地"。事实根本不然。"心为虑本"对批驳佛教"虑体无本"具有重要意义。但以心为思虑的器官却是当时科学发展水平的反映。

【心术】 ①《管子》篇名。战国时期稷下学士所著。分上下篇。上篇前为经文，后为注解。下篇的内容与《管子·内业》重复较多。《心术》的一个突出内容是论说认识论问题。强调认识主体中"心"的修养对于正确认识事物的重要意义。提出"心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。"认为"心"制约着耳目等感官。要求"心"保持虚静无为，做到"洁其宫"，认为只有排除主观成见和情欲的干扰，才能如实地观察、感知事物，否则，"心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也。"篇中提出了"静因之道"的认识原则（参见"静因之道"条）。并论及了形名关系，认为"物固有形，形固有名"，主张"以形务名"。篇中对"道"和"德"也有论说，提出"道在天地之间，其大无外，其小无内"，"万物皆以得，然莫知其极"。"德者，道之舍也"，"虚无无形谓之道，化育万物谓之德"。篇中还论及了君王驾驭臣民之术，认为"事督乎法，法出乎权，权出乎道"。有道法融合的色彩。关于《心术》的作者有不同看法。郭沫若、刘节认为《心术》为宋、尹学派遗著；蒙文通、裘锡圭认为《心术》为慎到、田骈一派作品；张岱年认为是战国时期齐国管仲学派的著作。②战国时期稷下学士的认识论用语。《管子·心术上》："心术者，无为而制窍者也。""心术"即一种认识方法。稷下学士认为思维器官"心"对感知器官"九窍"起着制约作用，"心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也"（《管子·心术上》）。如果心中存有欲望杂念或主观成见，感官就不能很好地感知外界事物，"夫有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也"（《管子·心术上》）。因此，要想使心更好地制约感官，就必须对心进行修治，排除成见和情欲杂念的干扰，做到"洁其宫"，"反复虚"，使其处于无为的状态。

【心外无物】 明王守仁的主观唯心主义命题。《传习录》（下）："先生（王守仁）游南镇，一友指岩中花树问曰：'天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，与我心亦何相关？'先生曰：'你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。'"认为感觉是存在的原因，事物的存在与否取决于我的感觉。由此引申出"天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了"（同上）的主观唯心论、唯我论。因王守仁认为"物即事也"，故此命题亦包含"心外无事"的内容。他宣称："意之所用，必有其物"，"有是意即有是物，无是意即无是

物。"他举例说："如意用于事亲，即事亲为一物。意用于治民，即治民为一物"(《传习录》中《答顾东桥书》)。夸大了意识的指导作用，认为事来源于意，把事说成是心所派生的、纯主观的产物。

【心外无学】 明王守仁的主观唯心主义观点。语见《紫阳书院集序》。这是他"心外无理，心外无事，心外无物"学说的必然逻辑。王守仁认为"致良知"是学问的唯一内容和方法，"良知之外更无知，致知之外更无学。外良知以求知者，邪妄之知矣；外致知以为学者，异端之学矣"(《与马子莘》)。要求人们"求理于吾心"，反对向外求理、求知。又认为"六经者非他，吾心之常道也"，"六经之实则具于吾心"(《稽山书院尊经阁记》)，读经的作用只是印证我心的良知。反对当时封建知识分子"不知求六经之实于吾心，而徒考索于影响之间，牵制于文义之末"(同上)的倾向。认为如不以"致良知"为本，而"专去知识才能上求圣人"，则"知识愈广人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽"(《传习录》上)。

【心外无理】 明王守仁的主观唯心主义命题。他说："物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣。"他举例说："有孝亲之心，即有孝亲之理；无孝亲之心，即无孝亲之理矣。有忠君之心，即有忠君之理；无忠君之心，即无忠君之理矣"(《传习录》中《答顾东桥书》)。以此证明理不在吾心之外。他坚决反对朱熹的"格物致知"、"即物穷理"说，拒绝从外间事物求理。宣称："夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。""孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？""以是例之，万事万物之理莫不皆然"(同上)。王守仁提出心外无理说是为了进一步论证陆王学派的基本命题"心即理"。这一命题也是他"致良知"说的理论基础。

【心成之说】 这是近代严复对陆王心学的批判。他在《穆勒名学·按语》中指出："宋代以后，陆、王二氏心成之说尤多。"这是指陆王"心即理"、"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"、"心外无物"等主观唯心主义思想。严复认为，包括陆王心学在内的整个宋明理学是"无实"，因而也是"无用"。他提倡的是"翔实"而"有用"的学问："西学之所以翔实，天函日广，民智滋开，而一切皆归于有用者，正在此耳"(《穆勒名学》部甲篇四按语)。反映了严复唯物主义经验论的认识论特征。

【心声二物】 三国魏嵇康表述心志(情感)与声音(音乐)关系的命题。认为"心之与声，明为二物"，"则求情者不留观于形貌，揆心者不假于声音也"(《声无哀乐论》)。肯定声音具有客观性，是"物之自然"，不依人的主观爱憎与哀乐而改变，坚持了唯物主义心物观。但他又强调"器不假妙瞽而良，箫不因慧心而调"(同上)。认为乐器的音乐与乐师的心情和技艺完全无关，否认声音与情感的相互影响，并把声音本身和音乐的作用混为一谈，则陷于形而上学。

【心声心画】 西汉扬雄的文学美学观。《法言·问神》："言，心声也；书，心画也。声画形，君子小人见矣。声画者，君子小人之所以动情乎？"扬雄坚信人心有认识世界的能力，但他认为人对世界的认识(包含情感、好恶等)，只有表现于"言"进而又笔之于"书"，才能获得广泛的传播，为人们所了解。所以，"言"以及与之相关的"书"是人内心的思想感情的表现。"君子"和"小人"的思想感情不同，故其"言"与"书"也不同。由于"言"与"声"相关，"书"与"画"相联，故扬雄称"言"为"心声"，称"书"为"心画"。"心声"、"心画"的说法明确地指出了语言艺术同艺术家主观思想感情表现的关系，及艺术作品同艺术家人格不可分的联系，对后世美学有深远的影响，尤其是"书，心画也"一语成为书法及绘画领域经常被引用的名言。

【心体与性体】 牟宗三著。全三册。分别于1968年5月、1968年10月和1969年6月由台北正中书局出版。是作者研究宋明理学各家思想之学术源流及义理归趣的一部重要著作。全书分综论部与分论部。综论部计五章，阐发全书宗旨义蕴，较系统地表述了作者的新儒家思想。分论部分别论述了周濂溪、张横渠、程明道、程伊川、胡五峰、朱晦庵等理学家的思想。作者认为人们通常把宋明理学区分为程朱、陆王两大派系的说法不足以把握宋明理学的学术之实与义理之全。从宋明理学的形成和发展来看，北宋前三家周濂溪、张横渠、程明道可为一组，该时期只有义理的展开尚无义理的分系。此后的发展可分为三系，即以《大学》为主的程伊川、朱晦庵为一系；以《论语》、《孟子》为主的陆九渊、王阳明为一系；以《中庸》、《易传》为主的胡五峰、刘蕺山为一系。书中认为，以《大学》为主的程颐、朱熹乃是"别子为宗"，真正承继孔孟道统的是其他宋明大儒。后者均主张客观面的天道与主观面的心性是通而为一的，即心即性即天，心体性体乃"即存有即活动"者。而程颐、朱熹则把道体、性体视为只是形而上之理，心与情则属于形而下之气，理上不能说活动，活动义落在气上说，道体、性体即成为"只存有而不活动"者，这就偏离了儒家"圆融之智慧"，因而也不能很好地说明宇宙生化之理与道德创造之源。该书是作者阐发其新儒家思想的重要著作之一，也是当代新儒家发展进程中最重要的理论著述之一。

【心即气】 明清之际黄宗羲的哲学命题。北宋张载提出"合性与知觉，有心之名"(《正蒙·太和》)和"心统性情"(《张子语录》)的观点，朱熹承其说，认为"心之未动则为性，已动则为情"(《朱子语录》卷六二)。陆九渊则提出"心即理"的命题(《象山全集》卷十一，《与李宰书》)。明王守仁也主张"合心与理而为一"(《传习录中》，《答顾东桥书》)，认为"无心外之理，无心外之物"，

并有"心即性,性即理"(《传习录上》)之说。刘宗周修正王学,首次提出"心即气之聚于人者,而性即理之聚于人者。理气是一,则心性不得是二"(《明儒学案》卷首,《师说》)的观点。黄宗羲承师说,明确提出了"心即气"命题。他说:"天地间只有一气充周,生人生物。人禀是气以生,心即气之灵处,所谓知气在上也。心体流行,其流行而有条理者,即性也。……性不可见,见之于心。心即气也"(《孟子师说》卷二"浩然章")。又说:"夫在天为气者在人为心,在天为理者在人为性,理气如是则心性亦如是,决无异也。人受天之性以生,只有一心而已。……初非别有一物立于心之先,附于心之中也"(《明儒学案》卷四十七,《诸儒学案中一》)。黄宗羲以心为有知觉的物质器官,并从"心体流行"中认识"性",有其合理性。但机械地以"心性"比附"气理"并不科学。而且,在人性问题上同王守仁、刘宗周一样,持孟子"性本善"论,故有"人之气本善,故加以性之名耳"(同上卷五十,《诸儒学案中四》)之说,认为人性"舍善而外,更何可言"(《孟子师说》卷三"道性善章"),仍然是抽象的超阶级人性论。

【心即生命力】 熊十力哲学命题。其涵义有三:①以身心关系而论,心为身之主宰。"心者实为身体之主宰,以身于心但为资具故。惟此心虽主宰乎一身,而其体则不可为之限量,是乃横遍虚空,竖尽永劫,无有不运,无所不包"(《新唯识论》文言本)。②以心物关系而论,心为宇宙万物的大生命。"聪明觉了者,心也。此心乃体物而不遗,是以主乎耳目等物而运乎声色等物,语其著则充周而不穷,语其隐则藏密而无间,浑然全体,即流行即主宰,是乃所谓生命也。宇宙只此生命发现,人生只此生命活动"(同上)。熊十力认为,生物界经累级演进,迄至人类,神经系统始益发达,有主宰之权能,足以用物而不为物用,转物而不为物转。个人生命力在初生之顷和既生之后息息资生于宇宙之大生命力,终而包宇宙,挟万有,即与宇宙大生命力不二。③以本体现象关系而论,心为本体。熊十分之"心",非指生理之思维器官,亦非指先儒知觉运动之心即今心理学上知、情、意。"以本体言心,此心即性,亦即天,亦即命,亦即理,亦即《新论》所谓生命力。流行之谓命,于流行中有主宰谓之天,在人则为其所以生之理,故谓之性,亦说为生命力。又以其主宰乎一身而言,则谓之心。其应物发现而条理万端,莫非固具,故谓之理"(同上)。以心作为整全的流行无息的生命,旨在反对唯识旧师把心剖割成八识即所谓"破集聚名心之说"(马浮语)。

【心即理】 宋明理学中陆王心学的基本观点。其最早或为唐代禅师提出,如大照说:"心是道,心是理,则是心外无理,理外无心"(《大乘开心显性顿悟真空论》)。张九成亦明确提过"心即理,理即心"(《孟子传》卷十九《离娄》)。至陆九渊则对此观点作了论证:一是从其涵义来看,"心"与"理"是相同的,"心,一心也;理,一理也,至当归一,精义无二,此心此理,实不容有二"(《象山先生全集》卷一《与曾宅之》)。二是从其关系来看,"理"含于"心"之中,"人皆具是心,心皆具是理,心即理也"(同上书卷十一《与李宰》)。王守仁又进而推论道:"心即理也。天下又有心外之事,心外之理乎?"(《传习录》)

【心具众理】 朱熹哲学的基本命题。朱熹认为"心具众理"(《文集·答张敬夫》),"心者人之神明,具众理而应万事也"(《孟子集注·尽心上》)。认为人心不是理,但所禀受的天地之理即在人心之中。

【心物】 中国传统哲学表示精神和外物的一对范畴。心,泛指精神意识,有时亦专指思维;物,包括外界的天地万物。如何理解心物关系,始终贯穿着唯物主义和唯心主义的对立。先秦时期,孟子提出"万物皆备于我"(《孟子·尽心上》),并说是非善恶之心"非由外铄我"(《告子上》)而"根于心"(《尽心上》),认为万物依赖于"我心"。《管子·内业》提出心能"照知万物",强调心之"应物"和"以物为法"。《墨经》提出知之"接物"、"貌物"、"论物",都认为心依赖于物。心物问题之突出和争论,主要在隋唐宋明时期。佛教及其哲学传入中国,一向否认物质世界的真实性,极力颠倒心物关系。魏晋时,僧肇即宣扬"万法(物)云云,皆由心起"(《维摩经注·弟子品》)。隋唐时,佛教诸宗更是竞相论证"心识"产生"外境"(物)。天台宗智顗说,"三界无别法(物),惟是一心作"(《摩诃止观》卷一)。法相宗玄奘说,"实无外色(物),唯有内识(心),变似色生","实无外境(物),唯有内识(心),似外境生"(《成唯识论》卷一、二)。华严宗法藏认为,万物都是"一心缘起","离心之外,更无一法(物)"(《华严义海百门》)。禅宗一派认为,"心生,种种法(物)生;心灭,种种法(物)灭"(《古尊宿录》卷四)。宋明时,陆王心学受佛教影响,更直接更露骨地鼓吹"心外无物"、"心外无理"(《传习录上》)。陆九渊说:"万物森然于方寸(心)之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理"(《语录》)。王阳明说:"心者,天地万物之主也。心即天,言心则天地万物皆举之矣"(《答季明德》)。又说:"身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,意之所在便是物"(《传习录上》)。但唯物主义者则极力强调物在心外,反对万物与"吾心"俱生俱灭之说。北宋张载提出:"人本无心,因物为心"(《语录下》)。强调人心对外物的依赖。又说:"有无一,合内外,此人心之自来也"(《正蒙·乾称》)。"有"指有形的客观万物,"无"指无形的主观意识,"内"指主体,"外"指客体,认为人之精神意识来自这种"有无"、"内外"的结合,触及到心物的统一。明清之际的王夫之改造了佛教的"能"、"所"概念,以"所"表示外境外物,以"能"表示主体心智,提出"所不在内"、"能不在外",批驳佛教"消所以入能,而谓能

为所"(《尚书引义·召诰无逸》)。又提出"内心合外物以启，觉心生焉"，反对老庄和佛教或"闭内"而外绝于物，或"火外"而否定外物(《张子正蒙注·乾称下》)。并指出：有物在前，或不见焉，"非(物)不来也，己不往也"(《尚书引义·大禹谟二》)。注意到能动性对心(己)反映物的作用。近代心物范畴逐渐被精神、意识、心理和物质、存在等概念所代替。

【心物与人生】 唐君毅著。全一册。凡二部十二章及附录一篇。1954年香港亚洲出版社初版。1985年台湾学生书局《唐君毅全集》版。本书旨在为一般读者指出一宇宙观、人生观、人文观之进路。第一部"物质生命心与理"。作者从自然界的物质、生命，讲到心灵、知识、人生文化。目的在于指示一"提高人心在宇宙中之地位"的哲学思想方向，使人对自然宇宙的认识由物至生物至心，一步一步深入而渐达高明，通达自然宇宙观，承认生命世界、心灵世界的客观存在，认识到生命世界之高于物质的世界，而心灵世界之高于生命世界并为自然宇宙的中心。第二部"人生与人文"。作者以人自己为中心，从人心论到人生与人文。说明人类文化皆原于人心灵精神之求实现真善美等价值。作者指出，人的自觉心不止根于自然世界，而为昭露显发真理的世界、美的世界，并能赞天地之化育。认为人心通过发抒心怀，一方面要人与现实有一隔离，而发一思古之幽情；一方面要人真实的提升其对人生人文的了悟，而逐渐形成一高远阔大的人生人文之理境，对人生人文增益其爱护崇仰之情。本书强调心灵、精神高于一切，企图建立一个高远阔大的人生思想境界，在当代人生哲学讨论中也是一家之言，在学术界有一定影响。

【心物合一】 近代梁启超借阐发王守仁"知行合一"说而表达的自己的哲学观点。梁启超以折衷主义的面貌出现来阐述王守仁哲学，认为心与物"是不能分离的东西"，"有客观方有主观，同时，亦有主观方有客观"(《王阳明知行合一之教》)。他既认为"主观的心不能离却客观的物单独存在"，又强调"客观的物不能离却主观的心而单独存在"(同上)。由此得出"极端的唯心论，换一方面看同时也便是极端的唯物论"(同上)的结论，试图抹煞唯物、唯心的区别。但又明确宣布："一者何？即心是也"(同上)。最终还是认为二者合一于心，所宣扬的仍是主观唯心论。

【心所】 佛教名词。全称"心所有法"，亦名"心数"。小乘有部和大乘法相唯识学派所列"五位法"之一。指相应于"心王"而起的种种心理活动和精神现象。因其随附于心法而起，为心法所有，故名"心所"。其内容大小乘有不同说法。小乘有部《俱舍论》分六类四十六种，大乘法相唯识派《百法明门论》、《五蕴论》等分六位五十一种。例如，《百法明门论》所列心所为：

遍行五：触、作意、受、想、思。

别境五：欲、胜解、念、定、慧。

善十一：信、惭、愧、无贪、无嗔、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害。

根本烦恼六：贪、嗔、痴、慢、疑、恶见。

随烦恼二十：忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、骄、无惭、无愧、掉举、昏沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

不定四：悔、眠、寻、伺。

【心性】 中国哲学的一对重要范畴。心性关系问题由孟子最先提出后出现了不同的看法。①性根于心，心包藏性。"君子所性，仁义礼智根于心"(《孟子·尽心上》)。孟子认为，心是道德之心，"仁义之心"(《孟子·告子上》)，性也是道德之性，两者一致，因此，"尽其心者，知其性也"(《孟子·尽心上》)。②心的主宰作用能改变性。"性之好恶喜怒哀乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑，心虑而为之动，谓之伪"(《荀子·正名》)。荀子认为，人的本性所表现的好恶喜怒哀乐之情，可由心来控制(择)，而"化性起伪"，即改变性。③心统性情，心与性、情既有联系又有区别，"合性与知觉，有心之名"(张载：《正蒙·太和》)。张载认为心(意识)来自物，"因物为心"，"心统性情者也"(《语录》)。心总括性、情、知觉，有性就有知觉，性发而为情，而此三者均在心中。④心、性、情同实异名。程颐认为，"心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道"(《语录》)，"性之有形者谓之心，性之有动者谓之情。凡此数皆一也"(同上)。⑤性在于心而非心即性。朱熹综合张、程的心性说，认为"性者心之性也，情者心之用也，心者性情之主也"(《元亨利贞说》)。"心统性情，非侗侗与性情为一物而不分别也"(《语录》卷五)。认为心之体为性，心之用为情。心能知觉，而为一身之主宰。⑥心性等一，并无区别。陆象山认为："情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳"(《语录》)。王守仁认为："心即性，性即理。""心之本体即是性，性即是理"(《传习录》)。一切都存在心中，只要通过内省(明心)，就可以获得善德(见性)。⑦佛教称不变的心体为心性。空宗与性宗认为心与性有别，禅宗则认为并无区别。"心性不异，即心即性。""诸佛菩萨与一切蠢动含灵，同此大涅槃性。性即是心，心即是佛"(黄檗：《传心法要》)。⑧心在性，心是性之成分，两者都是物质的属性。戴震说："血气心知，性之实体也"(《孟子字义疏证》)。"有心气然后有心知，有心知，于是有怀心畏死之情"(《原善》)。他认为先有血气，后有心知，反对陆王心性即理的观点。

【心性图说】 明朝白族思想家李元阳著。在其生前未能刊印。后人收入《中溪家传汇稿》(即《中溪文集》)中。共分四篇，即《性说》、《心识说》、《意识说》、《情识说》。其文精炼，言简意赅。书中论述了性、心、意、情四者的关系。认为性是人先天的、不依赖外物而具有的，

"性则物来亦不起，物去亦不灭，了然常识"，"无体象可拟，非思议可及"。要想成为圣人，就要保持本性，保性就不会有偏邪错误。性感于外物则为"心识"，"夫性之神识，感物而动，谓之心"。心是对外物的感应形成的，是后天的。"心识"又为外物所感，而发生"意识"，"心识为物所感，谓之意。""意识"为外物所蒙蔽，则流为"情识"。"心识"和"意识"都能蒙蔽人的本性，而离性的中正圆明。"情识"则更可使人陷于"忘己循物，背觉合尘，昏蔽太甚，塞而不通"的绝境，"则圆明之体全背，其违禽兽不远矣！"一般普通之人，都有心、意、情三识，主张从三识中解脱出来，重归于性，谓之"复性"，即要屏除一切情感、意念、欲望，达到成佛作圣。本书是一部儒释道混合折衷的著作。

【心法】 ①佛教名词。有多种含意。1.相对"色法"而言，泛指一切心理活动和精神现象，包括"心王"与"心所"法（见《大乘义章》二）。2.指"心王"。小乘有部及大乘法相唯识学派所列"五位法"中之心法。3.指"心所"。《大乘广五蕴论》："心、心法灭为性。"此"心"指"心王"，"心法"指"心所"有法。②北宋邵雍用语。《皇极经世·观物外篇》："先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事生乎心也。"称其先天象数之学即"心法"，其"先天图"和万化万事皆由此心而生。对这里的"心"或"中"有不同看法。一说指主观精神，即"心在天地前，天地自我出"（《击壤集·自余吟》）之"心"。一说指作为天地之心而处于中的"太极"，并不专指人心。如《观物外篇》："心为太极。"又："天地之本，其起于中乎，是以乾坤屡变，而不离乎中。"在邵雍的先天图式中，"太极"亦属于中心位置。故清代王植《皇极经世全节解》卷七引玉斋胡氏说："此明图之所谓太极也。图从中起者，心法也，'心'为太极。万化万事生于心，图之中亦为太极。"

【心学】 见"陆王心学"条。

【心迹】 北宋李觏用语。"迹"即事物随时变化过程中的不同表现，是现象性的东西。"心"即变化不居的事物中所贯穿着的一致性，是本质性的东西。他说："……事以时变者其迹也，统而论之者其心也。迹或万殊而心或一揆"（《易论》十一）。认为"迹"以"心"为根据而存在，因而应当通过"迹"去进一步"求其心之所归"。否则，若"专视其迹，则散漫简策，百纽千结"（《易论》十一），为事物的种种现象所迷惑。

【心统性情】 宋明理学心性论基本命题。张载首论"心统性情者也"（《张载集》374页）。朱熹加以发展，提出："仁义礼智，性也，体也；恻隐羞恶辞逊是非，情也，用也。统性情该体用者，心也"（《文集·答方宾王》）。认为心是意识活动的总体，其内在道德本质为性，其具体情感念虑为情。又说："性情皆出于心，故心能统之。统如统兵之统，言有以主之也"（《语类》九十八）。强调理智能够控制情感欲望并自觉修养以保证人性不受蒙蔽。

【心斋】 庄子用语。即心灵之斋戒。一般斋戒是戒酒肉，心斋则不听不思，达到精神的虚静。《庄子·人间世》："若一志，无听之以耳而听之以心，无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚，虚者，心斋也。"庄子要求人们精神统一，关闭耳目感官通道，停止一切思虑活动，达到心灵的虚静。心斋的关键在于"虚"，虚而又虚，以至于忘却自身的存在。唯有精神虚静可以得道，唯有得道才能真正达到虚静。现在人们把庄子用以体"道"的"心斋"法应用于气功锻炼上。

【心源】 佛教名词。以心为万法根源，故曰"心源"。"心"字多义，主要为"集起"义、"本体"义。《菩提心论》说："妄心若起，知而勿随。妄若息时，心源空寂"。天台宗本"一念三千"，主张"反照心源"，通过"止观"从运，以悟佛性。近代谭嗣同从其泛仁论出发，认为"仁为天地万物之源，故唯心，故唯识。""心源非己之源，一切众生之源也。"他试图通过扩张"心力"，"洁治心源"以度众生。

【心意识】 佛教唯心主义的意识概念之一。各宗具体解释不同。天台宗指"眼、耳、鼻、舌、身、意"的第六"意识"。"意者，心之王也"（《法界次第观门》）。据说前五识分别以"色、声、香、味、触（软硬）"等"五尘"为对象，而意识则直接由"心"所生，故名"心意识"。心意识不但不依赖外物，而且一切现象均由心意识所派生。《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》："一切诸法，虽复无量，然穷其本源，莫不皆从心意识造。"法相宗用作"八识"的总称：第八"阿赖耶"名"心"，第七"末那"名"意"，其余六识名"识"。亦认为心意识只缘其自性，而一切现象均由心意识所缘生。《成唯识论述记》卷七："心意识所缘，皆非离自性，故我说一切，唯有识无余。"

【心境记】 元代方回的重要美学论文。方回字万里，号虚谷，安徽歙县人。南宋时曾任严州知府，元时授建德路总管，旋即罢官。他是元代文学家，江西诗派的崇尚者。著有《瀛奎律髓》、《桐江集》、《桐江续集》等。在《心境记》中，方回从主、客体的关系出发，强调审美主体的重要性，论述了"心"与"境"的关系。他说："我之境与人同，而我之所以为境，则存乎方寸之间，与人有不同焉者耳。"又说："心即境也，治其境而不于其心，则迹与人境远，而心未尝不近；治其心而不于其境，则迹与人境近，而心未尝不远"（《桐江集》卷二《心境记》）。方回认为，"物境"相同的人，其"心境"可以有很大的差异，因而艺术境界形成的主要因素不在"物境"而在"心境"，故境即心也。这种观点对意境理论的发展有一定影响，但由于过分夸大主体在审美意象中的作用，因而带有一定的片面性。

【心境更互缘生】 近代章太炎的认识论命题。"心"

指意识或主体；"境"指认识对象或客体。"心境更互缘生"即指意识和对象互为相生的条件和因缘。《建立宗教论》说："是故五识与意识者，即以自造之境与自识更互缘生。"所谓"五识"即眼、耳、鼻、舌、身，各以"五尘"即色、声、香、味、触为对境。意识则以法尘为对境。没有相应的对象，则主观意识便不能发生。"夫五识者，待有五尘为其对境，然后识得现起"(同上)。认识主体(心)不去对认识对象(境)取相，人们便无法知道它是存在的。反过来"五识"虽以"五尘"为对境，但没有意识的参与，便不能产生思维或认识。所以心与境的关系是互为缘生的。章太炎夸大了认识的主观性，认为在认识的各阶段中，只要意识开始活动，便有相分、见分同时产生，这样认识便进入了纯主观的范围内。他所谓的"自造之境"，即主体意识内区分为认识对象的部分，称之为"相分"，这样就取消了"对境"的客观实在性，达到"境缘心生，心仗境起"，心境更互缘生的地步。具有主观唯心主义倾向。

【心辩】 东汉王充用语。王充分"辩"为"心辩"与"口辩"。心辩指据"道理"而辩。由于"心明而不暗"，"心理而不乱"，"用明察非"，"用理铨疑"，所以心辩能够"定是非"、"辩然否"。口辩指"言甘辞巧"之辩。这种辩，"才未必高"，"知未必多"，尽管"言眇而趋深，然而不能处定是非，辩然否之实，虽文如锦绣，深如河、汉，民不觉知是非之分，无益于弥为崇实之化。"王充褒心辩，贬口辩。"有得道理之心，口虽讷不辩，辩在胸臆之内矣。故人欲心辩，不欲口辩。心辩则言丑而不违，口辩则辞好而无成"引文均见《论衡·定贤》)。

(乙)

【邓以蛰】(1892—1973) 现代美学家，美术史家。字叔存。安徽省怀宁县人。邓以蛰在美学上的贡献主要表现在两个方面：一是在"五四"运动以后的几年间提倡新文艺，二是从三十年代初开始研究中国书画历史及其美学理论。他的艺术观受到黑格尔美学的深刻影响，他反对把艺术看作是对自然的摹仿，认为艺术是超自然的绝对境界或理想境界的反映，艺术应表现出一种本质性的、深刻的、诉之于人的心灵的精神内容。他批判那些专门记录琐屑生活现象的、给人以低级的官能快感的所谓"艺术"。但是，邓以蛰决不主张脱离现实的艺术。他积极提倡有高尚理想的、为人生服务的艺术。他还主张"民众的艺术"，认为艺术同民众分不开，同民众的真正自由自主的工作分不开。这些看法对"五四"运动以后新文艺的发展起了积极的作用。在研究中国书画时，他把画史与画学、书史与书学紧密地结合起来，从哲理上来探讨中国书画理论，提出了系统性的关于中国书画的美学理论。这一理论包含着两个相互联系的、历史与逻辑相统一的结构：体—形—意；生动—神—意境。前一个结构是对中国绘画发展历史的概括。邓以蛰认为，中国绘画的发展，最初是同具有实用意义的器体(陶器、青铜器)的装饰分不开的。随着历史的发展，绘画逐渐脱离了器体的拘束，成为独立的艺术，来广泛而生动地描写人类生活。基于从器体考察中国绘画的发展，邓以蛰把中国绘画的发展分为四个时期："商周为形体一致时期，秦汉为形体分化时期，汉至唐初为净形时期，唐宋元明为形意交化时期"(《画理探微》)。这种划分大致是符合历史实际的。后一结构是对前一结构中从"形"到"意"之发展的历史过程的展开，邓以蛰认为，"形"脱离了"体"之后，在汉代着意于动物和人的动态的描写达到了"生动"之致，到了六朝则由"生动"进入了人物的内在性格即"神"的描绘，唐以后逐步地由"神"的描绘进入"意"的表现。这就是"生动—神—意"这一理论结构所概括的中国绘画发展的历程。关于中国书法，他认为书法是一种真正自由的"纯美术"，是艺术的最高境界。书法的笔画是能够表现人的情感、给人以美感的笔画；书法的结体与人的自我感觉有一种同构关系；书法能自由地表现动态、气势，具有音乐之美。这些看法深刻地涉及到书法美的实质。他的著作有《画理探微》、《六法通诠》、《艺术家的难关》、《书法之欣赏》等。

【邓析】(前545—前501) 春秋末期法家与名家先驱，我国古代逻辑的开创者。郑国人。与子产同时。当过郑国大夫。《吕氏春秋·离谓》云："子产治郑，邓析务难之"，"令无穷则邓析应之亦无穷矣。"郑有庶人议政之习，邓析作《竹刑》，办私学，教民兴讼。因讼狱而致力争辩之术，"民之……学讼者不可胜数。以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。"(《吕氏春秋·离谓》)刘向《别录》云："邓析好刑名，操两可之说，设无穷之辞。"因遭执政者忌，被诛。《左传·鲁定公九年》："郑驷歂杀邓析而用其竹刑。"邓析在中国逻辑史上的贡献在于他的"两可之说"。据《吕氏春秋·离谓》载："郑之富人有溺者，人得其死者；富人请赎之，其人求金甚多，以告邓析，邓析曰：'安之，人必莫之卖矣'。得死者患之，以告邓析，邓析又答之曰：'安之，此必无所更买矣'。"有人认为邓析的这"两可之说"是诡辩。但从逻辑上看，邓析在这里没有混淆事物的矛盾性质，没有违反形式逻辑的同一律和矛盾律。"两可之说"虽未明确提出什么逻辑问题，但他的朴素辩证法思想却是符合逻辑规律的。有《邓析子》，系后人伪托。邓析之学流衍为刑名，对战国名辩学派和刑名法术学派都有影响。

【邓析子】 相传春秋后期邓析著。《汉书·艺文志》录《邓析》两篇。早佚。鲁胜《墨辩注序》云："自邓析至秦时名家者，世有篇籍……遂亡绝。"今本《邓析子》包括《无厚》、《转辞》两篇，内容杂乱，多疑为后人抄缀而成

的伪书。钱穆《先秦诸子系年考辨》云:"《邓析子》乃战国晚世桓团辩者之徒所伪托。"也有学者认为《邓析子》二篇中基本思想出于邓析,并非全属伪造。先秦诸子中如荀子、韩非、《吕氏春秋》所云邓析的"两可之说",在《邓析子·转辞》中可以见到。唐人李善《文选注》亦多次引用《邓析子》。《无厚》篇内容重在政治伦理方面立论,不同于晚期名家从逻辑角度对"无厚"的分析。但"无厚"和"有厚"、"名"和"实"的提出已涉及到逻辑问题。

【邓牧】(1247—1306) 宋元之际学者。字牧心,号三教外人,又号九鉴山人。世称文行先生。宋亡不仕,漫游名山大川,后隐居余杭大涤山洞霄宫。著《伯牙琴》,其中"有若礼法士严毅端重者;有若逸民恬淡闲旷者;有若健将忠壮激烈者;有若神人变化不可测者"(《伯牙琴·后序》)。他怀着亡国逸民的悲愤,揭露南宋末年官场的腐败和黑暗,抨击暴君和酷吏是"虎豹蛇虺",是"以四海之广足一夫之用"(《君道篇》)。幻想一个幸福美好的唐虞时代,在那里"为吏者,常出不得已,而天下阴受其赐"(《吏道篇》);而人民"为业不同,皆所以食力也"(同上)。在哲学上,他承认"玉皇上帝"是自然界的最高主宰。承认"夫一事成败,一物完毁,莫不有数行其间"(《伯牙琴·宝说》),故"一士穷达,常关系天地之大运,岂人力哉"(同上)的命定论。主张超得失、超生死,做"由心不由境"的"达人"。他的思想对黄宗羲产生了直接影响。著作有《伯牙琴》等。

【邓显鹤】(1777—1851) 清学者。字子立。新化人。嘉庆九年(1804)举人。晚年授乡宁训导。厌倦仕途,一生以著述为事,致力于楚南文献三十余年,学者称湘皋先生。著有《资江耆旧集》、《沅湘耆旧集》、《楚宝增辑考异》、《武冈志》、《宝庆志》、《朱子五忠祠传略》、《续传》、《明季湖南殉节传略》。又《易述》、《毛诗表》、《南邨草堂诗文集》等共数百卷。

【邓陵子】 即"邓陵氏"。

【邓陵氏】 生卒年不详。后期墨家三派之一的代表人物。人称邓陵子、乡陵氏。战国时楚国人。《韩非子·显学》说,自墨子死后墨家分为三派,即"相里氏之墨"、"相夫氏之墨"和"邓陵氏之墨"。邓陵氏与苦获、已齿均属南方墨者,俱诵《墨经》。《元和姓纂》说邓陵氏有著书,其书见《韩非子》,但今本《韩非子》无此文。

【邓演达】(1895—1931) 字择生。广东惠县人。幼年随父学习。1909年入广东陆军小学学习。1914年入武昌陆军第二预备学校学习。1916年升入保定军校。自1920年始追随孙中山进行资产阶级民主革命,先后担任过营长、团长、黄埔军校教练部副主任、教育长、国民党候补中央执行委员、国民革命军总司令部政治部主任、北伐军武汉行营主任、湖北政务委员会主席等职。他主张扶持工农运动,反对国民党右派的倒行逆施,成为当时著名的国民党左派领导人。蒋介石发动"四·一二"反革命政变后,他力主武汉政府东征讨蒋。后看到蒋汪合流,北伐大革命的失败无可挽回,于1927年6月愤然辞职,离开武汉去苏联。1930年春他由苏联回国,把由部分国民党左派为主体组成的中华革命党改组为中国国民党临时行动委员会,他被推为总干事。行动委员会既反对蒋介石集团的统治,也不赞同共产党人的主张,企图在国共两党之间建立第三种政治势力,寻求第三条道路,故人们称之为"第三党"。该党实际上是幻想在中国建立由民族资产阶级和小资产阶级领导的资产阶级民主共和国。他在政治上进行反蒋宣传,军事上积极策划,试图联络反蒋势力建立第三种政权。1931年8月由于叛徒告密他在上海被捕,同年11月被国民党政府在南京秘密杀害,年仅36岁。

【劝世良言】 近代中国基督徒梁发著。清道光十二年(1832)编写于广州,由英籍传教士马礼逊修改校订后出版,署名"学善者",成为基督教(新教)最初的中文布道书。全书共九卷,六十一篇,约十万字。其中二十六篇是对马礼逊译《圣经·新旧约全书》原文的抄录,另三十五篇是作者结合中国风俗民情而阐述基督教的基本教义。作者宣传上帝是"独一真神",在上帝面前人人平等,"地上无实福,天上才有福",人们只有信仰上帝、"安贫守分",才可使"原罪"得以拯救。作者目的在劝戒人们"上不违逆神天上帝之旨,下不干犯王章法度","勿贪世上之福,克己安贫,以求死后永享天堂之真福"。认为那时"君政臣忠,父慈子孝,官清民乐"的"清平好世界"便可出现。该书还抨击儒、佛、道三教,说儒教"偏向妄为","但知性而不知灵魂"。但又认为"儒教所论仁义礼智之性,至精至善之极,与救世真经圣理,略有符合"。作者把教士奉为"善人君子",为殖民主义者的罪责开脱。它是中国封建主义文化与西方宗教文化结合的最初表现。洪秀全曾将该书改造利用,吸收早期基督教中反对奴役统治和偶像崇拜的思想而创立"拜上帝会"。作者对该书曾作过改订,分九册印成单本。后在新加坡又将其中四本以《拣选劝世要言》再版,并又把九本单册合编,以《求福免祸要论》之名出版。

【劝学】 《荀子》篇名。该篇依次阐述了学习的必要性、原则方法和内容目标等问题。认为人的知识、才能是"善假于物"的结果,所以人必须重视学习。"吾尝终日而思矣,不如须臾之所学也,""君子生非异也,善假于物也"。重视教育环境对人成长的影响作用,认为"蓬生麻中,不扶而直;白沙在涅,与之俱黑。……故君子居必择乡,游必就士,所以防邪僻而近中正也"。"干越夷貉之子,生而同声,长而异俗,教使之然也"。强调知识和德行修养是积累的过程:"积土成山,风雨兴焉;积水成渊,蛟龙生焉;积善成德,而神明自得,圣心备焉"。主张学习要"锲而不舍"、"用心一也",要"入乎耳,著乎

心,布乎四体,形乎动静",反对死背《诗》、《书》,反对杂而不专和"以为禽犊"(炫耀知识)。强调学无止境和后来居上,"青,取之于蓝,而青于蓝"。以学习古代典籍为内容,以做士君子和圣人为学习的目的。"学恶乎始,恶乎终?曰:其数则始乎诵经,终乎读礼,其义则始乎为士,终乎为圣人"。劝勉士君子应具备"权利不能倾也,群众不能移也,天下不能荡也"的"德操"。

【劝学篇】 近代张之洞著。清光绪二十四年(1898)刊行。共二十四篇,内篇九,外篇十五。四万余言。本是洋务派思想的代表作。宣扬"中体西用"是其突出特色。作者说:"图救时者言新学,虑害道者守旧学";"旧者不知通,新者不知本,不知通则无应敌制变之术,不知本,则有菲薄名教之心。"故著是书,"内篇务本,以正人心;外篇务通,以开风气"(《劝学篇·原序》)。作者认为,封建的纲常名教是"本",不能动摇;有关工商业和学校报馆诸事是"通",可以举办,不必一概排斥。张之洞指出,从"本"出发,"保种必先保教,保教必先保国",要以激发忠爱、尊重朝廷为根本大计。从"通"出发,以图富强,盖欲借富强以保中国,保中国即所以保名教。全书贯穿"旧学为体,新学为用"的论点,主张在维护封建统治的基本原则下,接受西方资本主义的技术,明时势,扩见闻,增才智,主学堂,改课程,广译书,尽地利,修铁路,采用西技西艺,以图富强。认为"中学治身心,西学应世事","中国之祸不在四海之外,而在九州之内"(《序》)。猛烈攻击维新派的"开议院,兴民权"的学说。断言"民权之说,无一益而有百害。"力图以办洋务来抵制和排斥维新变法思想。因本书竭力颂扬清王朝的"深仁厚泽"及"三纲五常"的封建伦理和宗法制度,深得慈禧太后和光绪帝的尝识,曾下令军机处发给各省督抚学政各一部,广为刊布,实力劝导;又谕总理衙门排印三百部,"挟朝廷之力以行之,不胫而遍于海内"(梁启超《自由书》),十日之间凡三易版本。但也遭到维新派批驳,何启、胡礼垣在《劝学篇书后》指出,此书"不特无益于时,然而大累于世"。帝国主义则大加赞赏,先后译成英、法文出版。1900年纽约出版的英文版本易名为《中国唯一的希望》。另有湖北两湖书院、桐庐袁氏等刻本,并收入《张文襄公全集》。

【双方并重之旨】 张君劢的新儒学观点。张君劢在《明日中国之文化》一书中认为发展文化必须坚持"双方并重"的思想原则。他先从个人自由与民族自由的关系上论述了这一原则。他认为个人自由乃是民族自由的基础,所谓政治学术宗教艺术都是发自于个人的精神自由。但个人自由只有在民族大自由中才能得到保护和养成。"故个人自由之发展之中,不离乎大团体之自由,唯有在民族大自由巩固之中,而后个人自由始得保存。此又吾人双方并重之旨,不可不为国人告者也"(《明日之中国文化》)。在复古与创新的关系问题上,他不同意单纯复古说,认为"若复古之说,但为劝吾人多读古书,阐发固有道德,其宗旨在于唤醒国人,使其不至于忘本,此自为题中应有之义,与吾人之旨本不相背"(同上)。在他看来,今日政治上的民主精神,学术上的演绎归纳之法,都不能求之于古代典籍中,"与其今后徘徊于古人之墓前,反不如坦白承认今后文化之应出于创新"(同上)。因此,必须坚持复古与创新的"并重"原则。以此类推,他认为在政治上的个人与国家、自由与权力,经济上的自由放任与计划经济、资本主义与社会主义,哲学上的唯心与唯物、一元与多元等都应坚持"双方并重之旨"。

【以义为利】 儒家的社会伦理观。儒家经典《大学》说:"国不以利为利,以义为利也。""利",利益。义即"宜",符合道德规范的意识和行为。所谓"以义为利"就是用符合道德规范的正当手段取得利益,即以义统帅利。这种义利观一方面承认利,追求利,另一方面又反对离开义去一味地追求利。

【以小推大,以今推古】 战国齐邹衍的方法论。《史记·孟子荀卿列传》:"(驺衍)其语闳大不经,必先验小物,推而大之,至于无垠(无限)。"认为认识事物应遵循由小到大,由近及远,由有限至无限的推理方法。按此方法,对于社会历史的认识则"先序今以上至黄帝……推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也";对于地理环境的认识则"先列中国名山大川,通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及海外,人之所不能睹。"这种方法与荀子的"操术"观点颇有相似之处,是一种演绎推理的方法。

【以元为本】 近代康有为用语。他在《春秋董氏学》中说:"元为万物之本,人与天同本于元"。这一思想直接取自董仲舒《春秋繁露·重政》的"元犹原也。……故元者为万物之本"说。对于"元"康有为作过多种解释。他说:"元者,气也,无形以起,有形以分,起造天地,天地之始也"(《春秋董氏学》)。"生人生物者,气也。朱子以'理在气之前',其说非"(《万木草堂口说》)。他把"元"等同于物质性的"元气"或"气",有朴素唯物主义性质。他又说:"夫浩浩元气,造起天地。天者一物之魂质也,人者亦一物之魂质也"。"有觉知则有吸摄,磁石犹然,何况于人!不忍者,吸摄之力也"(《大同书》)。"不忍人之心,仁也,电也,以太也,人人皆有之"。仁是"万化之海,为一切根一切源"(《孟子微》)。这样,"以元为本"实则"以仁为本"。梁启超在《康南海传》中称"先生之论理,以'仁'字为第一宗旨,以为世界之所以立,众生之所以生,家国之所以存,礼义之所以起,无一不本于仁,苟无爱力,则乾坤应时而灭矣"。康有为哲学体系中唯物主义与唯心主义的矛盾正是近代中国资产阶级政治上的软弱性和不成熟性的反映。

【以无为本】 魏晋玄学"贵无派"宇宙观的核心命

题。谓"无"是天地万物存在的根本。《晋书·王衍传》："魏正始中，何晏王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为本。"王弼《老子注·四十章》："天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。"何晏、王弼认为，有形有状的东西都是有局限的，"形必有所分，声必有所属"，"若温也则不能凉矣，宫也则不能商矣"，故"可道之盛，未足以官天地；有形之极，未足以府万物"（《老子指略》）。有形之物不足以成为统一万物的根本。只有无形无象、无声无响、无名无称的"无"才可以统一天地万物。以无为本的哲学命题，接触到一般和个别、抽象和具体、共性和个性的关系问题，这对哲学的发展有促进作用。但以无为本的结论则是错误的。

【以天合天】 庄子用语。《庄子·达生》用"梓庆削木为鐻。鐻成，见者惊犹鬼神"的故事来说明任何技艺或艺术的创造都必须使心灵和对象在虚静中两相契合，才能取得理想的效果，所谓"以天合天"即以主体自身的自然去契合外部的自然。这是一个由审美态度的建立，经审美观照而达到心物合一的过程。庄子认为，技艺的极境应是主体和造化相合一，通过"斋以静心"，超脱一切得失利害的考虑，建立一个自由空明的心灵，这时对自然美的观照方能达到心物合一、妙造自然的审美境界，只有这样才能创造出神妙的艺术作品。

【以不知为宗】 郭象哲学用语。其意在于否定客观物质世界的可知性，主张取消人们的认识活动以达到主客观"冥然自合"的境界。郭象认为，客观物质世界是无法认识的，因为天地万物之"迹"的发生发展都是莫名其妙地突然产生的，皆无因可究，"皆不知其所以然而然，故曰芒也"（《齐物论》注）。因此，"夫物事之近，或知其故，然寻其原以至乎极，则无故而自尔也。自尔则无所稍问其故也，但当顺之"（《天运》注）。这就是说，客观事物既然没有什么原因可以探究，那就无须去认识它。他把客观物质世界排斥在认识对象之外。对于人的认识的主观能动作用，郭象也是根本否定的。在他看来，任何事物的本性，包括人的认识能力和范围，也都是有限的。因之，人们不应当去追求耳目心知本性所能达到的范围之外的东西，否则，就会陷于不可自拔的困境，以至违背事物的本性而伤害精神。由此，郭象主张取消人对客观物质世界的认识活动，"知出于不知，故以不知为宗"（《大宗师》注）。"是故真人遗知而知，不为而为，自然而生，坐忘而得，故知称绝而为名去也"（《知北游》注）。认为只有依靠人们神秘的直觉能力，去与"玄冥"的"天理"冥合融会，才能达到"内不觉其一身，外不识有天地"（《大宗师》注），"弥贯万物而玄同彼我，泯然与天下为一"（《人间世》注）的境界。

【以太】 近代资产阶级哲学概念。"以太"是希腊文 ether 的音译。十七世纪创立的电磁理论假设"以太"是一种传导电、光、热、磁的媒质。十九世纪下半叶"以太"成为欧洲物理学界广泛使用的名词。十九世纪末"以太"随着西方自然科学一起传入中国。近代思想家谭嗣同、康有为、章太炎、孙中山都曾按照自己的理解和需要对其加以解释。谭嗣同认为"以太"不仅是光、声、热、电、神经的传导中介，而且是万物的本原，"法界由是生，虚空由是立，众生由是出"（《以太说》）。他又把"以太"附会为"仁"、"兼爱"等概念，"孔谓之仁，谓之元，谓之性；墨谓之兼爱；佛谓之性海，谓之慈悲；耶谓之灵魂，谓之爱人如己，视敌如友；格致家谓之爱力，吸力，咸是物也"（《仁学》）。康有为也在万物本原的意义上使用"以太"。他说："不忍人之心，仁也，电也，以太也。人人皆有之，……为一切根为一切原"（《孟子微》）。章太炎则把"以太"解释为原子。认为"以太即传光气，能过玻璃实质，而其动亦因光之色而分迟速。彼其实质，即曰'阿屯'（原子的音译）"，"即以太亦有至微之形"（《菌说》）。孙中山则把"以太"看作是构成宇宙万物的物质本原，并用中国传统哲学概念"太极"来表述。认为"元始之时，太极（此用以译西名以太也）动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球"（《孙文学说》）。章太炎、孙中山对"以太"的认识是唯物主义的。而谭嗣同、康有为一方面说"原质之原，则一以太而已矣"；另一方面又强调以太的媒介性，把以太称为"爱力"（吸引力），比作电、磁、神经等，更进一步附会成"通天地万物人我为一身"的"仁"，甚至以佛教的"万法唯识"、"一切唯心"来否定以太的实在性，认为"以太者，亦唯识之相分，谓无以太可也"。随着自然科学的发展，二十世纪初爱因施坦相对论的建立最后否定了"以太"假说。哲学上的"以太"概念也被科学的"物质"概念所取代。

【以太说】 近代谭嗣同撰。初刊于《湘报》第十三号。清光绪二十四年闰三月十六日（1898 年 5 月 6 日）出版。英国传教士傅兰雅于光绪十六年（1890）在中国翻译出版了《光学图说》，光绪二十一年（1895）又翻译出版了《光学须知》，来贩卖欧洲唯心主义哲学家关于"以太"的观点。谭嗣同于光绪二十二年（1896）二月在上海访问了傅兰雅，受其影响作《以太说》。谭嗣同说："徧法界、虚空界、众生界，有至大至精微，无所不胶黏、不贯洽、不筦络而充满之一物焉。目不得而色，耳不得而声，口鼻不得而臭味，无以名之，名之曰：'以太'。其显于用也，为浪、为力、为质点、为脑气。"他认为光、声、气、电、浪的动荡传导，星球间力的牵引，构成物质的质点，脑神经的感应传递等，都以"以太"为其中介。而且"法界由是生，虚空由是立，众生由是出。无形焉，而为万形之所丽；无心焉，而为万心之所感，精而言之，夫亦曰'仁'而已矣"。谭嗣同对"以太"的认识动摇于唯物主义和唯心主义之间。收入《谭嗣同全集》。

【以仁为本】 近代康有为的哲学观点。"仁"是儒家

传统的伦理观念。康有为推而广之，说："仁者，在天为生生之理，在人为博爱之德"(《中庸诠》)。他又用近代自然科学的"电"和"以太"来附会说："不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，一切仁政皆从不忍人之心生，为万化之海，为一切根，为一切源。""人道之仁爱，人道之文明，人道之进化，至大同，皆由此出"(《孟子微》)。梁启超把康有为的这种思想概括为"以仁为本"，说："先生之论理，以'仁'字为唯一宗旨，以为世界之所以立，众生之所以出，家国之所以存，礼义之所以起，无一不本于仁"(《康南海传》)。

【以心传心】 中国佛教禅宗传授禅法的一种特殊方法。据载释迦牟尼有一次在灵山法会上拈花示众，独摩诃迦叶破颜微笑，释迦牟尼言道："我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，咐嘱摩诃迦叶"。从此，这一"教外别传"的"心印"，在中国经过菩提达磨的传授，发展成为所谓直指人心、见性成佛、心心相印的禅宗传法方式。所以，禅宗又名"佛心宗"。禅宗认为，在中国由菩提达磨到弘忍以至慧能，内以密付(心)为印，外以衣钵为信，使"佛祖心灯"次第相传共六代。其后，禅宗"五家七宗"门庭各异，互相标榜，但主张不立文字，彻证心源，"以心传心"，则无有异。慧能在《坛经》中告诫弟子说："法则以心传心，皆令自悟，自解。"后期禅宗继承和发展了这一把握"禅理"的方法，把这种"以心传心"的方式渗透在日常生活中，构成了任运自然的状态。甚至在对打、棒喝中，师徒以十分玄虚难以捉摸的动作语言，互逗机锋，取得"默契"、印证。这就出现了禅宗的"公案"学。

【以心挽劫】 近代谭嗣同用语。意为用心力挽救命运。"劫"即"劫运"，佛家所谓天地毁灭之定数。谭嗣同在《仁学》中提出："西人以在外之机械制造货物，中国以在内之机械制造劫运"。他认为中国人做法之恶果比外患更可怕，挽救此种做法没有别的办法，"缘劫既由心造，亦可以心解之"。他说"慈悲为心力之实体"，以心挽劫即"见一用机之人，先平去自己机心(机诈之心，参见"机心"条)，重发一慈悲之念，自能不觉人之有机心，而人之机为我所忘，亦必能自忘"。这样推而广之，"则天下之机皆可泯也"。这是以主观修养取代对客观世界改造的唯心史观。反映了资产阶级改良派"有心杀贼，无力回天"，企图凭主观愿望来改造现实的阶级本质。

【以心原物】 东汉王充用语。《论衡·薄葬篇》："墨议不以心而原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。"只相信看见听到的现象，不加以思考，还不能正确认识事物，因为耳目会被虚象所迷惑。王充强调思维对认识事物的重要作用，从理论上批判墨家的经验论。

【以刑去刑】 战国法家的法治主张。首先由商鞅明确提出。《商君书·画策》："以刑去刑，虽重刑可也。"商鞅认为，实行法治，就必须执行严厉的刑罚，使民众畏惧而不敢犯法，这就达到无刑了。"刑重者，民不敢犯，故无刑也"(同上)。商鞅之后，韩非吸取了这一思想，也主张施重刑，"行刑重其轻者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑"(《韩非子·饬令》)。

【以吏为师】 韩非的法治观点。《韩非子·五蠹》："故明主之国无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。"这是说，以掌管法令的官吏为教师，用法来统一人们的思想，反对言必称尧舜，用先王之教来统一人们的思想。早于韩非的商鞅已有这种思想。认为"圣人为法，必使之明白易知，名正，愚知徧能知之；为置法官，置主法之吏，以为天下师，令万民无陷于险危"(《商君书·定分》)。

【以行而求知，因知以进行】 近代孙中山的知行观。是说知只有从行中获得，知对行又起促进和指导作用。孙中山说："古人进步最大的理由是在能实行，能实行便能知。到了能知，便能进步"(《行易知难》)。把知和行看作互相联结、相辅相成的。他把人类进化同人类认识的发展结合起来考察知行的历史发展："其始则不知而行之，其继则行之而后知之，其终则因知而更进于行"(《孙文学说》)。这种划分虽有机械论的缺点，但却大体描述了人类知和行的历史发展是一个相互促进、从低级到高级的发展过程。他还自觉地运用"因知以进行"的原理来指导中国革命，强调要在革命方略的指导下，有计划有步骤地去进行革命，避免盲目性。指出："不去行，便无法可以证明所求的学问是对与不对，不去行，于是所求的学问没有用处"(《知难行易》)。孙中山的这种知行观是合理的。

【以名举实】 《墨经》的逻辑命题。指用概念去称谓、表达客观事物。《墨子·小取》："以名举实"。《经上》："举，拟实也。"《经说上》："所以谓，名也；所谓，实也。""名"是概念，是反映"实"的思维形式；"举"为反映，即概括事物的本质属性；"实"是客观事物，在思维中必须用"名"来表现，故云"以名举实"。说明了"名"(概念)在思维中的作用和地位。一说《墨经》中的"举"相当于概念，因《经说上》云："举，拟实也"。而"名"只是表达概念的语词。

【以形务名】 战国稷下学士的哲学用语。《管子·心术上》："物固有形，形固有名，此言名(原文无"名"字，依郭沫若等《管子集校》补)不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务名(务，读为侔，取也。见郭沫若等《管子集校》)，督言正名。"这里"以形务名"意为应按万物本身的形体来确定其名称。稷下学士认为，万物本身都有一定的形体，一定的形体就有一定的名称，名不能超出它所表示的实际内容，实际内容也不应超出它本身应有的名称，名与实要相一致。这是古代唯物主义的"正名"思想。

【以形写形】 南朝宋山水画家、佛教理论家宗炳

(375—443)关于绘画的美学思想。宗炳主张山水画应"以形写形,以色貌色"(《画山水序》)。即以艺术的形象、色彩反映自然的真实。为此,他主张画家应深入体察对象,在"身所盘桓,目所绸缪"的过程中为创作打下基础。他在绘画史上早于西方提出空间透视原理:"……去之稍阔,则其见弥小。""竖划三寸,当千仞之高,横墨数尺,体百里之迥。"宗炳主张"写形貌色"的目的是为了通过对感性自然景色的观照,达到"神超理得",领悟佛的"神明"境界,使心灵舒畅愉悦。他和慧远都认为是佛的"神明"或精神赋予自然以美的形体(见慧远《佛影铭》),所以山水能"以形媚道","质有而趣灵",成为可感知的、佛的神理的影子。宗炳的这一思想实际上已接触到感性的美是某种自由精神的表现这个美学史上的理论原则。

【以形写神】 东晋顾恺之的绘画创作原则。《历代名画记》卷五所载《顾氏画论》云:"凡生人亡有手揖眼视而前亡所对者,以形写神而空其实对,荃生之用乖,传神之趋失矣"。顾恺之所谓"形"指人物的外形及动作,所谓"神"指人内在的精神气质。形是外在的东西,其描画是为了"写神",对"神"来说,形处在从属的地位,形的描画如果脱离了"神",则不具有艺术价值。

【以奇相御】 汉初黄老学派用语。《黄老帛书·经法·道法》:"天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒位,畜恒有恒度"。黄老学派把可以用一般的、正常的方法去对待的事物称之为"以正相御"。一旦事物"过极失当"、"变恒过度",超出常规,就需"审知顺逆",相应改变驾御事物的方式方法,即"以奇相御"。否则后果不堪设想。这两种方法合称"正奇有位"。"以奇相御"思想的提出表明黄老一派已初步认识到应在变化中把握事物的本质和规律。

【以往知来,以见知隐】 墨子的认识论命题。《墨子·非攻中》:"谋而不得,则以往知来,以见知隐。谋若此,可得而知矣。"意思是从已知推到未知,从明显的表面看到隐晦的内部。也就是根据已有的知识,运用逻辑推理以得到新的知识。彭轻生子对墨子说:"往者可知,来者不可知。"(《墨子·鲁问》)墨子举例回答说:假使你的亲人远在百里之外遇难,你如果在一天之内要赶去救护他,现有固车良马和破车驽马,你准备选择哪一辆呢?彭轻生子答道:"乘良马固车可以速至。"墨子便说:既然如此,凭你已有的经验,岂不就了解了将来吗?怎么说来者不可知呢?墨子意思是说,只要熟悉事物的性能并正确运用推理,就可以对未来作出预测。这里已包含有理性认识的成分。这一思想对后期墨家和尔后的唯物主义哲学家产生了积极的影响。

【以物观物】 北宋邵雍用语。《皇极经世·观物内篇》:"圣人之所以能一万物之情者,谓其能反观也;所以谓之反观者,不以我观物也;不以我观物者,以物观物之谓也。"认为"以我观物"就会把主观因素加到"物"身上,导致"情偏而暗",只有"以物观物",才能"性公而明"。但其所谓"以物观物"并非要求按事物本来面目客观地认识世界,而是主张摈弃感觉与思维器官的正常认识功能,通过自身内省的直观,把人我和物我看作并无本质区别的东西,从而达到"以一心观万心,一身观万身,一物观万物,一世观万世"(《观物内篇》)的认识境地。

【以知为力】 见"知为力"条。

【以诚配天】 蒙古族天命观。由"长生天"、"天力论"、"天佑论"发展而来。《蒙古秘史》载成吉思汗对出征前的速别额台说:"我们如果忠诚,上天会加佑护的。"

【以性统情】 三国魏王弼用语。谓以性统帅情欲。王弼认为,性不分正邪善恶,只有浓薄的不同。他说:"孔子曰:性相近也。若全同也,相近之辞不生;若全异也,相近之辞亦不得立。今云近者,有同有异,取其共是。无善无恶则同也,有浓有薄则异也,虽异而未相远,故曰近也"(皇侃《论语义疏》引)。而情有正有邪,圣人以情从性,故应物而无累于物;凡人离性纵情,故应物而累于物。为此必须以性统情,才能使情不逐物而迁。

【以法为教】 韩非的法治主张。《韩非子·五蠹》:"明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师。"这是说,取缔书简文字,用法教育人民,统一人们的思想。这里的"书简之文"主要指《诗》、《书》。韩非曾说:"商君教孝公,……燔《诗》、《书》,明法令"(《韩非子·和氏篇》)。《商君书》也不乏反对《诗》、《书》的文字。先秦法家把法治与儒家的"礼治"对立看待。

【以适听适】 《吕氏春秋》关于音乐美学的思想。"适"是《吕氏春秋》提出的美学概念,有适宜、适度、快适等含义。"以适听适"就是主张在审美过程中应以"心适"的主体去欣赏"音适"的对象。《吕氏春秋》继承了以"和"为美的传统观念,但在对"和"的解释上强调"度"的重要性。它认为自然和社会中的事物都有其自身存在的原则,即"适"。从"适"的原则出发,它认为作为审美对象的"乐",必须符合"适"的美学原则。"夫音亦有适,……太钜、太小、太清、太浊,皆非适也。何谓适?衷音之适也。何谓衷?大不出钧,重不过石,大小、轻重之衷也。黄钟之宫,音之本也,清浊之衷也。衷也者适也。以适听适则和矣"(《仲夏纪·适音》)。不适不仅破坏了"和",损毁了美,还会给人的健康造成危害。这一思想汲取了道家的理论,从心身的快适与否对美感作了分析探讨。同时,它把"乐"的论述引向了政治、伦理,认为"适"与"不适"是治世之乐与乱世之乐的分界线。"凡音乐通乎政,而移风平俗者也"(《仲夏纪·适音》)。对于审美主体,该书提出"心适"说:"夫乐有适,心亦有适,……适心之务,在于胜理"(《适音》)。所谓"胜理"就

是主张以道制欲，以理性控制感性，"胜理"才能"适心"。只有以"心适"的主体去欣赏"音适"的"乐"，才能得到审美愉悦，达到和谐身心，移风易俗的目的。确认审美的良好心态是感性与理性的统一，这是中国美学在美感心理上较早注意到的一个重要理论问题。

【以说出故】 《墨经》的逻辑命题。指用推理或论证来说明事物的原因、条件或立辞的根据、理由。《墨子·小取》："以说出故"。"故"是表示客观事物产生的原因或推论中立辞的根据；"说"指推理或论证；"出"即表述、阐明。该命题阐明了推理、论证在思维中的意义和功用。墨子曾提出"无故从有故"（《墨子·非儒下》）和"明故"（《墨子·非攻下》）。《墨经》进一步发挥了墨子的这一思想，《墨经》各条都有《说》，而《经下》各条均采用"说在……"的形式，《小取》则概括为"以说出故"。可见，"以说出故"的思想贯穿于墨家逻辑学说的始终。

【以美育代宗教说】 蔡元培著。是作者1917年4月在北京神州学会上的演说词，先后载于《新青年》第三卷第六号（1917年8月1日）及《学艺》杂志第一年第二号（1917年9月）。后修订辑入《蔡孑民先生言行录》。这是研究中国现代美学史的重要材料。作者认为，宗教之原始，不外因人们精神作用而构成。人们精神上之作用通常可分为知识、意志、感情等三种。最早之宗教常兼此三种作用而有之。但随着社会文化日渐进步，知识与意志作用离开宗教而独立，于是和宗教有最密切关系者惟有情感作用，即所谓美感。但是以美育论，已有与宗教分合之两派，此两派相较，依附于宗教的美育，常受宗教之累，失其陶养之作用。有鉴于此，则莫如舍宗教而易以纯粹之美育。"纯粹之美育，所以陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯，而使人我之见，利己损人之思念，以渐消沮者也。盖以美为普遍性，决无人我差别之见能参于其中。"美以普遍性之故，不复有人我之关系，也不能有利害之关系，因为美是超绝实际的。蔡元培的美学观，在当时是颇有影响的一家之言。

【以类行杂】 荀子用语。《荀子·王制》："以类行杂，以一行万"。类，指统类、共理。行，即察（参见《吕览·季夏纪》注）。杂，指众多具体的事物。"以类行杂"意为以共理来审察具体的事物，以根本之理来察断万物。荀子认为，从周代传下来的一套礼义之统是始则终、终则始，是与天地同理，与万世同久的"大本"（共理），因此，掌握了它便可从一事推察万事，从一理推知万理。从逻辑上说，这相当于从一般推出个别的演绎推理方法。

【以类取，以类予】 《墨经》的逻辑命题。《墨子·小取》："夫辩者……以类取，以类予。""取"，即"法取同"（《经上》）；"予"，《说文》："予，相推予也。""以类取"指物以类聚，以同者取之。相当于归纳推理，即由具体事物推出（取）一类的普遍属性。"以类予"指以类同之法，推予同类的其他事物。相当于演绎推理，即由一类的普遍属性推出（予）具体事物。这是后期墨家对演绎推理和归纳推理的概括。一说"以类取"、"以类予"只是类比推论的方法。或说属论辩中论证与反驳的方法，"以类取"相当于论证，"以类予"相当于反驳。

【以类度类】 荀子用语。《荀子·非相》："圣人何以不可欺？曰：圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一也。"度，推论、测度、衡量之意。"以类度类"意谓从已知某一特定对象具有某种性质便可推知与该对象同类的另一对象也具有此种性质，相当于类比推理。有时也指依据一类事物的"同理"，去推论该类中某一事物的性质，即"以一知万"，这又相当于演绎推理。荀子认为"以类度类"的根据在于"类不悖，虽久同理"（《荀子·非相》）。

【以真为师】 唐白居易的美学命题。他在《记画》中说："张氏子得天之和，心之术，积为行，发为艺。艺之尤者其画欤。画无常工，以似为工。学无常师，以真为师。故其措一意，状一物，往往运思，中与神会。仿佛焉若驱和役灵于其间焉。"白居易认为，绘画艺术要"以真为师"，即以造化为师，方能"得天之和"，以高度的艺术技巧来表现出事物的内在真实，达到"形真而圆，神和而全，炳然俨然"（《记画》）的艺术效果。

【以理杀人】 清戴震对程朱理学的揭露和批判。戴震指出，程朱之理只是特权阶层的偏私意见，故尊者、长者、贵者以理指责卑者、幼者、贱者，虽失，谓之顺理；卑者、幼者、贱者虽得理，仍被视为逆理，致使"在下之罪，人人不胜指数"（《孟子字义疏证》）。他揭露说，程朱从"理"出发，视人之饥寒号呼、男女哀怨、常情隐曲以至垂死冀生的正当情欲为恶，务欲灭尽，而灭人欲即灭人生养之道，理适成为"忍而残杀之具"（同上）。他批判说，程朱之理"同于酷吏之所谓法，"酷吏以法杀人，后儒以理杀人"（《与某书》）；"人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之"（《孟子字义疏证》）！

【以情纬文】 中国美学命题。沈约《宋书·谢灵运传论》："至于建安，曹氏基命，二祖、陈王，咸蓄盛藻，甫乃以情纬文，以文被质。"传统美学历来不把文艺的内容直接归结为客观事物本身，而确认人的思想、情感才是文学、艺术的真实内容。沈约也从这一传统的认识出发，把"情"看作文艺的思想内容，把"文"看作文艺的审美形式，"以情纬文"即要求创作应以作者的思想情志经纬语言形式。沈约的这一思想和刘勰主张"情者，文之经"，"为情而造文"（《情采》）的理论是一致的，标志着魏晋以来对文、质关系认识的深入。

【以情絜情】 清戴震用语。戴震在《孟子字义疏证》中说："自然之分理，以我之情絜人之情，无不得其平是也。"他认为以自己的情欲推度别人的情欲，使人人的情欲都得到平等的满足，这就是理。因为"一人之欲，天下之所同欲也"（同上）。"遂己之欲者，广之能遂人之

欲；达己之情者，广之能达人之情"（同上）。从此出发，他要求人应该"己所不欲，勿施于人"。"一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁也"（同上）。这是对孔子仁学的积极改造与发展，在一定程度上表达了市民阶层的平等要求。

【以智相积】 明清之际方以智的哲学论断。意谓人类文化、人类智慧是不断积累而成的。《通雅·考古通说》："古今以智相积，而我生其后，考古所以决今，然不可泥古也，古人有让后人者。"他认为人类的文化是不断发展的，文化成果与传统是不断继承的。基于这一文化观，他提出了"坐集千古之智"（同上）的文化创新口号，立志为发扬祖国传统文化做出贡献。

【以禅喻诗】 应用佛教禅宗学说解释诗歌的美学理论。南宋严羽《答出继叔吴景仙书》："以禅喻诗，莫此亲切。是自家实证实悟者，是自家闭门凿破此片田地，即非傍人篱壁，拾人涕唾得来者"（见《沧浪诗话》后附文）。严羽主张写诗要有自己的体悟，不可依傍别人。在严羽之前，唐皎然著《诗式》，已开用禅理、禅趣阐释诗歌美学之先河。后来以诗解禅，以禅喻诗，逐渐形成一种艺术和审美风尚，影响极为深远。宋代韩驹说："学诗当如学参禅，未悟且遍参诸方。一朝悟罢正法眼，信手拈来皆成章"（《赠赵伯鱼》）。宋吴可也说："凡作诗如参禅，须有悟门"（《藏海诗话》）。严羽总结了"以禅喻诗"的理论，重视诗、禅的思维共性。他说："大抵禅道惟在妙悟，诗道亦在妙悟。""盛唐诸人惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求，故其妙处透彻玲珑，不可凑泊，如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷"（《沧浪诗话·诗辨》）。所谓水月镜花皆佛家用语，此用以比拟朦胧空幻的审美意象。清王士禛说："王、裴辋川绝句，字字入禅。……妙谛微言，与世尊拈花，迦叶微笑，等无差别"（《带经堂诗话》）。诗与禅之所以会通，在于禅与诗都是对生命与人生的体验，都是在静观朗照之中妙悟宇宙真谛和生命的本质，达到一种精神上的自由。禅的体验性、整体性、直觉性、浑融性皆可通之于诗，中国诗画意境的形成和发展实得力于禅的精神启悟。

【以道制欲】 荀子用语。《荀子·正名》："性者，天之就也。情者，性之质也。欲者，情之应也。以所欲为可得而求之，情之所必不免也。以为可而道之，知所必出也。故虽为守门，欲不可去，性之具也。虽为天子，欲不尽。欲虽不可尽，可以近尽也。欲虽不可去，求可节也。所欲虽不可尽，求者犹近尽。欲虽不可去，所求不得，虑者欲节求也。道者，进则近尽，退则节求，天下莫之若也。"情感欲求是人性所具有的，从守门人到天子都是一样的，不能去掉。但情感欲求没有止境，所以又要加以节制。道就是人们欲求的标准和尺度，它一方面使人的合理欲求尽量得到满足，一方面对人的欲求施以节制。荀子既反对"忍情性"的寡欲、禁欲，又反对"纵情性"的纵欲。他说："纵情性，安恣睢，禽兽行，不足以合文通治"（《荀子·非十二子》）。荀子的以道制欲说有合理因素。但目的是为了维护当时的封建等级制度。

【以辞抒意】 《墨经》的逻辑命题。指用判断（命题）来表达思想。《墨子·小取》："以辞抒意"。"辞"即对事物的断言，相当于判断或命题；"意"指事物的属性或关系反映在人们头脑中所形成的思想、观点；"抒"为抒发、表达。说明了判断在思维中的意义和功用。"辞"一方面是推论的基础，另一方面又是推论的归结。《大取》："夫辞，以故生，以理长，以类行"。"立辞而不明其所生，妄也。"认为正确的辞必须有根据，合乎逻辑，以类为推。否则便生"妄"，而不能正确地表达思想。荀子也有类似的思想："辞也者，兼异实之名以论一意也"（《荀子·正名》）。一说"辞"为语句，是表达判断的语言形式；"意"为辞所表达的思想内容，即判断，"以辞抒意"即以语句表达判断。

【以静制动】 三国魏王弼的动静观。谓静是本，动是末，须以静统帅动。《老子注·十六章》："凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。"又《周易·复卦注》："凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。"意为静是根本，动由静生。在有无关系问题上，王弼认为无是绝对，有是相对，有是无的派生物。在动静关系问题上，王弼认为静是绝对，动是相对，动是静的派生物。故"静为躁君，安为动主"（《周易·恒卦注》）。

【以聚攻散】 成吉思汗的用兵原则之一。成吉思汗及其蒙古族军队往往以少胜多，以弱胜强。他们将兵力聚集起来，运用巧妙的战术击败对方。成吉思汗第一次攻金战争胜利后，失败的金国右丞相徒单镒曾总结说："自用兵以来，彼聚而行，我散而守，以聚攻散，其败必然"（《元史》卷九九）。这一原则包含有朴素唯物论和朴素辩证法思想。

【以德报怨】 ①道家的道德主张。最早由老聃提出。《老子》第六十三章："为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。"康有为《孔子改制考》："以德报怨，其学出于老子。"②儒家的道德论题。《论语·宪问》："或曰：'以德报怨何如?'子曰：'何以报德？以直报怨，以德报德。'"

【以德配天】 西周初期宗教伦理思想。认为天是有道德意志的主体，它只辅祐和选立有德行的人为君王。"皇天无亲，唯德是辅"（《尚书·蔡仲之命》）。君王要取得上天保佑以保住王位，就要尚德勤修，"王配于京，世德作求；永言配命，成王之孚"（《诗·大雅·下武》）。认为周族先祖都有重德的功业，"亦既用明德"（《尚书·梓材》），"我道惟宁王德延"（《尚书·君奭》）。古代蒙古

族也有“以德配天”的观念，他们信仰崇拜“腾格里”(天)，认为汗权天授，汗也要遵守道德规范，才能符合天意，保持汗权的巩固。以德配天的宗教道德观肯定人的力量和道德的现实作用，降低了天命的权威，在当时具有一定的进步性。

【以儒学为本】 张君劢的新儒学观点。张君劢在《儒学之复兴》一文中认为，发展中国文化“应以儒学为本，而沟通东西思想”(《中西印哲学文集》)。他说，与道学墨家相比，唯有儒家学说圆通广大，高明精微，是中国思想的主流，是一整套大规模的思想体系，因此，必须立足于本民族，坚持以儒家思想为本位。在他看来，一国固有文化的成立，必须植根于国民自身的特种人生观中。“故吾国今后新文化之方针，当由我自决，由我民族精神上自行提出要求。若谓西洋人如何，我便如何，此乃傀儡登场，此为沐猴而冠，既无所谓文，更无所谓化”(《欧洲文化上之危机及中国新文化之趋向》)。认为离开了中华民族的特质，离开了儒家思想传统，就根本谈不上中国文化。张君劢“以儒学为本”的思想和主张，对于建设具有中国民族特点的资产阶级文化，对于强调中国儒学在世界文化中的地位与作用，有值得借鉴之处。

【引蔽习染】 清初颜元用语。颜元认为人性是善的，不良的意识和行为是由于人们被环境引诱障蔽，染上了恶习的结果。自汉董仲舒倡“性三品”说后，历代正统思想家主张性有善恶。为寻求造成人性善恶的原因，程朱进一步鼓吹“气质之性”与“天命之性”之分，认为有气质之性即有人欲，有人欲即有恶，只有义理之性才是纯善的，主张变化气质，去人欲存天理。颜元继承并发挥了孟子的性善思想，认为食色之欲是人性的合理要求，他又吸取了荀子的“注错习俗”的合理思想，指出“祸始引蔽，成于习染”(《存性编》卷二)。认为人欲虽非恶，但需控制才不致因邪恶的引蔽而恶果产生。此说注意后天教育与道德践履的作用，是合理的。

【孔子】(前551—前479) 名丘，字仲尼。鲁国陬邑(今山东曲阜)人。春秋时期的大思想家，儒家学派的创始人。先世为殷后代宋国贵族，因变乱避难奔鲁，父叔梁纥为鲁国陬邑宰。孔子在鲁做过相礼(司仪)、委吏(管理粮仓)、乘田(管理畜养)一类小官，鲁定公时曾任中都宰、司空、大司寇，又由大司寇摄行相事。因不满鲁国执政季桓子所为，不久去职，周游卫、宋、陈、蔡、楚诸国，都不为时君所用。曾长期聚徒讲学，开私人讲学的风气。传说有弟子三千人，身通六艺者七十二人。晚年归鲁从事文化典籍的整理工作。古文学家说他曾删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》，赞《周易》，修《春秋》。尤喜读《易》，以至“韦编三绝”。这些记载虽未必完全可靠，但他对古代典籍作了一番编订整理的工作则是没有疑问的。他死后形成了一个儒家学派，对后世有重要的影响。孔子学说有两个基本概念，一为“仁”，一为“礼”。仁即“爱人”(《论语·颜渊》)、“仁者人也”(《礼记·中庸》)。把仁当做人的本质，并作为处理人与人关系的准则，“己欲立而立人，己欲达而达人”(《论语·雍也》)，“己所不欲，勿施于人”(《颜渊》)。这就是推己及人的“忠恕”之道。孔子的“仁”突出了人的主体性和自觉性，在中国哲学史上有深远的积极影响。作为人的道德品质，仁的内容广泛，“刚、毅、木、讷近仁”(《子路》)，“恭、宽、信、敏、惠”五者也属于仁的范围。孔子提出仁的目的是维护礼，礼是宗法等级制度和伦理规范，它把君臣、父子、尊卑、贵贱的关系固定下来。“克己复礼为仁”，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”(《颜渊》)。视听言动都符合礼，才算仁。仁就是把遵守礼作为内心自觉，“人而不仁，如礼何？”(《八佾》)人做不到仁，怎能正确地对待礼？这又表现了仁的保守倾向。为了维护礼，孔子还提出“正名”主张，“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴”(《子路》)。企图用宗法等级制度的旧名分来纠正变化了的实情，强调“君君、臣臣、父父、子子”，企图把“君不君、臣不臣、父不父、子不子”(《颜渊》)的混乱现象改变过来。他还提出“中庸”，认为“过犹不及”(《先进》)，过头不及都不好，主张无过不及。“中庸”作为一种方法有合理因素。但它是以礼为尺度的，“礼乎礼，夫礼所以制中也”(《礼记·仲尼燕居》)，这又表现了它的局限性。政治上孔子主张德治、教化，强调“道之以德，齐之以礼”(《为政》)，“宽则得众，惠则足以使人”(《阳货》)，反对任意刑杀。在对待历史文化的态度上，他“述而不作，信而好古”(《述而》)，但也不过分泥古。认为“殷因于夏礼，所损益可知也，周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也”(《为政》)。后代对于前代都有所损益，对周礼亦然。他相信有意志的天，“获罪于天，无所祷也”(《八佾》)。“天生德于予，桓魋其如予何？”(《述而》)但这又多半是为了精神上的慰藉。他宣扬“畏天命”(《季氏》)，但又强调“知命”，“不知命，无以为君子”(《尧曰》)。孔子的“命”不完全等同于宿命，包含有人的活动不可逾越的必然性的意义。所以他同时又重视人为，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”(《述而》)。“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”(《卫灵公》)。他对人生采取积极态度，对鬼神采取依违态度。子路问鬼神，他说：“未能事人，焉能事鬼？”问死，他说：“未知生，焉知死？”(《先进》)但同时又重视祭祀，“祭如在，祭神如神在”(《八佾》)。但主张“敬鬼神而远之”(《雍也》)。在教育思想上，主张“有教无类”(《卫灵公》)，“自行束脩以上”(《述而》)都可以施教，打破了原有等级界限，扩大了教育范围。但他又根据天赋把人分为三等：生而知之，学而知之，不学不知。这样，教育的对象也只能是“学而知之”者。在教学方法上提倡“因材施教”，启发诱

导,"不愤不启,不悱不发。举一隅而不以三隅反,则不复也"(同上)。强调"学而时习之"(《学而》),"温故而知新"(《为政》),并把"学"与"思"结合起来,"学而不思则罔,思而不学则殆"(同上)。要求有一个老实的学习态度,"多闻阙疑,慎言其余,则寡尤;多见阙殆,慎行其余,则寡悔。""知之为知之,不知为不知,是知也"(同上)。反对主观固执,"子绝四:毋意,毋必,毋固,毋我"(《子罕》)。对人"诲人不倦",对己"学而不厌"(《述而》)。孔子在中国和世界教育史上都占有重要地位。孔子和他的思想当时没有受到人们的重视。战国时期儒学成为"显学"之一。自汉以后,孔子的思想经过不断的补充和改造,成为中国封建社会的统治思想,影响极大。春秋时代的孔子和以后不同历史时期被不同思想家和统治者所继承、批判、利用或被改装了的孔子是有区别的。现存《论语》一书,是研究孔子的主要资料。《左传》也保存有孔子思想事迹的一些记载。

【孔子之道与现代生活】 陈独秀著。发表于1916年12月《新青年》第2卷第4号。收入《独秀文存》第1卷。本文是用唯物论和进化论的观点批判封建伦理道德的重要论文。文章指出,"宇宙间精神物质,无时不在变迁而进化之途。道德彝论,又焉能外?"认为孔子所提出的道德属于封建道德,封建道德和礼教是为少数君主贵族服务的,"于多数国民之幸福无与"。主张道德应适应现代生活而发生变迁,"非所谓一成而万世不易者"。表现了作者反封建的社会进化思想,对后来"五四"新文化运动有重要影响。

【孔子改制考】 近代康有为撰。二十一卷。清光绪二十二年(1897)上海大同译书局刊行。作者认为周末诸子百家都把自己所理想的制度托为古代已经实施了的制度,借以争取人们的信仰,如老子假托黄帝,墨子假托夏禹,许行假托神农,孔子也是其中的一人。为了创立儒教,孔子自主一宗旨,去取古籍,著《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》,作为托古改制的典章。作者的这一看法打破了西汉以来定孔子为一尊的迷信,把孔子列为"托古改制"的各家之一,而不是"述而不作"的圣人。书中指出:"六经中之尧舜文王,皆孔子民主君主之所托"。"《春秋》始于文王,终于尧舜,盖拨乱之治为文王,太平之治为尧舜,孔子之圣意改制之大义,《公羊》所撰微言之第一义也"。康有为此说的核心在于援引并发挥"公羊三世说"的历史进化说,以此论证君主专制(据乱世)进化到君主立宪(升平世),再进化到民主共和(太平世)的历史必然性,一方面借以打击墨守成规的、维护君主专制的顽固派,另方面借以迷惑主张共和的激进派,为维新变法作准备。《孔子改制考》和《新学伪经考》两书的刊行,在上层知识分子中曾引起巨大震动,也遭到守旧派和顽固派的痛恨。清廷则于戊戌(1898)庚子(1900)两次奉旨焚版禁行。洋务派官僚张之洞特著《劝学篇》与之对抗。标志着资产阶级改良派同封建顽固派一场严重斗争的开端。1958年北京中华书局据1920年万木草堂古刻版加标点,并从《不忍》杂志一册录出序文排印出版单行本。

【孔子家语】 三国魏王肃著。十卷。肃称此书得自孔子二十世孙孔猛,为猛家藏古籍。《汉书·艺文志》著录《孔子家语》二十七卷。唐时已佚。后世学者考证,肃注之《家语》不是《汉书》所著录的《家语》,乃系杂取《论语》、《左传》、《国语》、《荀子》、《大小戴记》等书资料集合而成。肃造此书,意在为《圣证论》提供根据以攻击郑(玄)学。清孙志祖有《家语疏证》,嘉庆中刊行。陈士珂辑《孔子家语疏证》,有《湖北丛书》本。

【孔子集语】 清孙星衍辑。嘉庆二十一年(1816)成书。全书分类编次,共十四篇,十七卷。篇名为劝学、孝本、五性、六艺、主德、臣术、交道、论人、论政、博物、事谱、杂事、遗谶、寓言。均采自百家、传记之书所载孔子微言大义而成。如两书所载有异,则并录之,另一条则低一字以为别。宋人薛据曾于《春秋繁露》、《韩诗外传》及《尚书大传》等书中摘录孔子之言,积成一帙,题曰《孔子集语》。孙星衍即据薛书而推广之,编成本书,故仍题《孔子集语》。其自纪云:"尝见宋明人格言,世多辑录刊刻者,先圣遗训,岂可任其放失。所列篇目,皆儒者立身行政之要义,不敢杂以墨家释氏之旨也。"又宋人杨简编有《孔子逸语》,皆不若本书详赅。有平津馆孙氏自刻本及《二十二子》本。

【孔伋】 见"子思"条。

【孔丘】 见"孔子"条。

【孔丛子】 关于孔子及其弟子言论的书。旧题孔鲋撰。共二十一篇。书末附孔臧所作赋与书两篇(别名《连丛》)。朱熹认为此书文气软弱,怀疑不是西汉文字,可能是后人集先世遗文而成。《汉书·艺文志》未著录。王肃撰《圣证论》始加引用。其内容多与王肃所伪造之《伪孔传》、《孔子家语》相同。后人多怀疑此书为王肃或其门人之伪作。书之第十一篇《小尔雅》为文字、训诂学者常引用之。有《汉魏丛书》本、《四部丛刊》本。

【孔安国】 生卒年不详。西汉经学家。孔子后裔。汉武帝时任谏大夫。《汉书·艺文志·儒林传》说,武帝时从孔子故宅发现古文《尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》,安国悉得其书,开创"古文尚书"学派。并说孔安国申请把古文《尚书》立于学官,但由于"巫蛊"事件而未成。《汉书》这种说法为后代学者所怀疑。又传他有《尚书孔氏传》,但经清学者阎若璩等考证,已定为后人伪托。

【孔佛概论之概论】 欧阳渐著。为二千字左右短文。作于1941年。本文极其简要地论述了孔学、佛学的概要及两者之关系。主张孔佛一致,提出佛学须学,孔学亦须学。认为学佛学孔,不可以一般的思想方法为标准

评判孔佛之学，不可主观思惟，不可用常识来思量孔佛义理，不可以结论处置怀疑而以思辨解决怀疑。认为佛教的涅槃境界与孔学的"至善"境地相一致，都是寂灭寂静之义。并从体用关系论证孔佛的一致，认为儒家的"善"、"恶"即佛家的"净"、"染"，两者的目的都是"舍染取净"，因此最后的结论是"孔佛无二"。本文是作者揉合孔、佛思想的代表作之一。原载支那内学院蜀院所刻《孔学杂著》，后收入《欧阳竟无内外学》。

【孔学杂著】 欧阳渐著。一卷。大部分写于抗战时期。收集了作者有关孔、佛的论文，有《孔佛》、《孔佛概论之概论》、《中庸读叙》、《大学王注读叙》、《论语课叙》、《论语十一篇读叙》、《孟子课叙》、《毛诗课叙》、《夏声说》等以及作者"论学书"数十封。主要以佛学解释孔学，用孔学论证佛理，宣扬孔佛原来无异，义理同一的思想。其中《夏声说》等反映了"九·一八"事变后，作者为抗日救亡而大声疾呼，希望"万众一心，出其财力、智能以自救"的爱国热情。本书支那内学院有单刻本，后收入金陵刻经处所刻《欧阳竟无内外学》。

【孔经哲学发微】 清末廖平撰。一册。上海中华书局1913年印行。谢无量作序。内容有《四益馆经学四变记》和《尊经总论》八篇。《四变记》记述了作者在1883年——1902年二十年间学术观点的变化："初变分今古"，"二变尊今抑古"，"三变改今古为小大"，"四变天人位育"。《尊经总论》篇提出："春秋以前，字若绳纽，孔子正名，乃制六书"。认为象形文字乃孔子所造，这一观点是前所未有的。其余还有《拨乱》、《务本》、《流演》、《立言》、《小大》、《天人》、《宇宙》等篇。可谓博雅广大，表明作者企图建立一个无所不包的孔经哲学体系。文中有些牵强附会之处，反映了今文经学的没落。收人《四益馆经学丛书》。

【孔孟之道】 指以孔子、孟子为代表的儒家学说。东晋咸康间袁瓌、冯怀上疏云："孔子恂恂，道化洙泗；孟轲皇皇，海诱无倦"（《宋书·礼志》）。已以孔孟并称。唐代韩愈大倡"道统"说，认为儒家的"道统"是由孔子传孟子，"孟氏醇乎醇者也"，而荀子、扬雄则"大醇而小疵"（《读荀》）。以后宋儒用《孟子》配《论语》，并把原属"子书"的《孟子》列入《九经》，更把"孔孟"的提法固定下来，于是"孔孟之道"就成为儒学的代称。封建社会的不同时代，"孔孟之道"有不同的内容。两汉时有以董仲舒和刘歆等为代表的今古文经学和谶纬之学；魏晋时有王弼、何晏以老庄思想解释儒经的玄学；唐代有韩愈为排佛而倡导的儒家"道统"说；宋明时有兼取佛、道的程朱派和陆王派的理学；清代前期有汉学、宋学，中叶以后有今文经学、古文经学。"孔孟之道"在中国历史上影响深远，作用甚大。随着封建社会的没落，"孔孟之道"也失去了思想界的统治地位。近代在"打倒孔家店"的潮流中，它成为封建文化糟粕的代名词。

【孔穿】 战国时鲁人。字子高。孔子六世孙。楚、魏、赵三国交聘不就。《公孙龙子·迹府》载孔穿与公孙龙辩"白马非马"之论于赵平原君处。

【孔教会】 民国初年康有为从国外函示他的学生组织的以尊孔读经、复辟帝制为宗旨的社团。1912年10月7日由陈焕章、沈曾植、姚文栋等人在上海发起成立。陈焕章任总干事。主要成员有劳乃宣、张勋及美国传教士李佳白等。袁世凯政府准予备案，承认为合法团体。1913年2月发行《孔教会杂志》和《经世报》。同年8月向参、众两院呈递请愿书言："共和国以道德为精神，而中国之道德，源本孔子，尤不容有拔本塞源之事，故中国当仍奉孔教为国教"（陈焕章《向两院请定孔教为国教书》）。9月在曲阜召开第一次全国孔教大会，举行大规模祀孔典礼，同时决定总会迁至北京（第二年又迁曲阜），在曲阜设立总会事务所，各省设支会。11月推举康有为任总会会长，张勋任名誉会长。主张尊孔读经，认为"自共和以来，礼乐并废，典章皆易，道揆法守，扫地无余"（康有为《孔教会·序》）。该会在张勋复辟前后活跃一时，"五四"运动后销声匿迹。1937年9月国民党政府将曲阜孔教会改为"孔学总会"。

【孔颖达】（574—648） 唐代著名学者、经学家。字仲远。冀州衡水（今河北省衡水市）人。隋炀帝大业初年，举明经高第，授河内郡博士。入唐，任国子助教、文学馆博士。为秦王李世民智囊团中重要人物，是著名的十八学士之一。贞观年间，担任太子右庶子兼国子监司业祭酒等。曾协同魏征撰写《隋书》，并参加撰修五礼，因成绩卓著而晋升子爵。贞观十六年（642），受李世民之命，撰写《五经正义》。巨著完成后，皇上下诏褒扬，称《五经正义》是"博综古今，义理该洽，考前儒之异说，符圣人之幽旨"（《旧唐书·孔颖达传》）。卒后，奉旨陪葬昭陵。《五经正义》成为唐宋以来解说五经的标准书。在哲学上，他继承和发展了《老子》和《易传》的思想，把"道"和易理结合在一起，认为"道"即"易"，由"道"产生了气，由气产生了万事万物，即"器"。提出了万物变化是"得以理之变"的观点。他给自然秩序赋予社会伦理意义，来论证人类社会的封建伦理秩序的天然合理、永恒不变。

【孔鲋】（约前264—前208） 秦末儒生。字甲，或曰字子鱼。孔子八世孙。《汉书·儒林传》："陈涉之王也，鲁诸儒持孔氏礼器往归之，于是孔甲为涉博士，卒与俱死。"据说曾作《孔丛子》七卷，但《汉书·艺文志》未曾载录，一般认为是伪书。

【孔颜乐处】 宋明理学家所追求的一种精神境界。《论语》曾载孔子"饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中"（《述而》）。又载孔子谓其弟子颜回"一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐"（《雍也》）。北宋周敦颐授学给二程，则每令其"寻仲尼、颜子乐处，所

乐何事”(《河南程氏遗书》卷二上)。程颐认为,孔颜所乐既非“箪瓢陋巷”的困窘处境,亦非单纯以“乐道”为事,“箪瓢陋巷非可乐,盖自有其乐耳。‘其’字当玩味,自有深意”(《河南程氏遗书》卷十二)。但此“深意”究竟为何,他并未作正面回答。南宋朱熹称自己对此“深意”亦“不敢妄为之说”,但认为学者只要在“博文约礼”上用功夫,就终会“有以自得之”(《四书集注》卷三)。南宋真德秀较明确指出,孔颜所乐并非将“道”作“一物”玩弄时得到的娱悦,而是“吾身”和“道”达到“浑融无间之地”后的一种崇高完美的精神体验。他说:“盖道只是当然之理而已,非有一物可以玩弄而娱悦也。若云‘所乐者道’,则吾身与道各为一物,未到浑融无间之地,岂足以语圣贤之乐哉?”(《宋元学案·西山真氏学案》)

【幻化】 道教用语。指由气功或其它法术所表现的非常效应。《抱朴子内篇·对俗》:“若道术不可学得,则变形易貌,吞刀吐火,坐在立亡,兴云起雾,召致虫蛇,合聚鱼鳖,三十六石立化为水,消玉为粭,溃金为浆,人渊不沾,蹴刃不伤,幻化之事,九百有余,按而行之,无不皆效。”

【幻化宗】 中国佛教般若学派“六家七宗”之一。其代表人物为道壹。据吉藏《中观论疏》说,道壹法师云:“世谛之法皆如幻化,是故经云,从本以来,未始有也。”安澄《中论疏记》则说,“道壹著《神二谛论》云:一切诸法,皆同幻化,同幻化故名为世谛。心神犹真不空,是第一义。若神复空,教何所施?谁修道?隔凡成圣,故知神不空。”该宗特征是主张“心有色无”。其“心神犹真不空”的命题,是“神不灭”命题的另一表达方式,虽然背离了印度佛教般若空宗的精神,却正体现了中国佛教的特色。幻化宗偏重证“色无”,没有掌握般若学关于“有无”关系的宗旨,因此陷入了“片面性”。

【允执其中】 儒家伦理思想。谓真诚地坚持不偏不倚的正道。《论语·尧曰》:“天之历数在尔躬,允执其中。”《尚书·大禹谟》作“允执厥中”。参见“十六字心传”条。

【尺棰不尽】 《庄子·天下》所载辩者“二十一事”之一。《庄子·天下》:“一尺之棰,日取其半,万世不竭”。意谓一尺长的棒子是可以无限分割下去的。此命题揭示了有限与无限之间的辩证关系。或说此命题是针对惠施“至小无内”说法提出的反命题。

【尹文】(约前360—前280) 战国宋尹学派的代表人物。又作尹文子。战国齐国人。活动于齐宣王、湣王之时,与宋钘、彭蒙、田骈等同游学于齐国稷下学宫。史籍常把他的活动及学术观点与宋钘连在一起并称。有说尹文为宋钘弟子。《庄子·天下》、《吕氏春秋·正名》、《公孙龙子·迹府》等对其思想有评说记载。其思想主张自然安宁,“不累于俗,不饰于物,……愿天下之安宁以活民命。人我之养毕足而止”(《庄子·天下》)。政治上反对战争,提出“禁攻寝兵,救世之战”(同上)。提倡人际间的宽容和谐,反对争斗,主张“见侮不辱”、“情欲寡浅”(同上)之说。在认识论上提出“接万物以别宥为始”(同上)的原则,即认识事物必须首先排除主观偏见的局限。提出名形既相符又有别的主张,认为“名定则物不竞,分明则私不行”(《尹文子》)。《汉书·艺文志》著录《尹文子》一篇(已佚),归入名家类。今本《尹文子》疑为伪书。有说《管子》的《白心》为尹文遗著(郭沫若《青铜时代·宋钘尹文遗著考》)。

【尹文子】 ①人名。战国时期稷下学士尹文的尊称。②书名。《汉书·艺文志》著录《尹文子》一篇,尹文著,归入名家类。《隋志》谓二卷,《唐志》谓一卷。今本《尹文子》疑为伪作。分《大道》上下两篇,书前有仲长统《序》。书中多有汉以后的语言。《四库全书总目提要》云:“其书本名家者流,大旨指陈治道,欲自处于虚静,而万事万物则一一综核其实。故其言出入于黄老申韩之间。”汤用彤说“现存《尹文子》非先秦旧籍,或即汉末形名说流行时所伪托之书”(《魏晋玄学论稿》)。黄云眉说:“今本或为陈衡间人所伪托。”(《古今伪书考补记》)也有说其中基本内容和观点与尹文思想相符,只是有部分伪窜。书中提出“大道无形”、“大道不称”,主张“道治”,“以大道治者,则名、法、儒、墨自废;以名、法、儒、墨治者,则不得离道”。书中不仅提出名形相符,还指出形名有别:“名者,名形者也;形者,礼名者也。然形非正名也,名非正形也。则形之与名,居然别也,不可相乱,亦不可相无。”主张“有名以检形,形以定名,名以定事,事以检名”。并把“名”区分为“命物之名”、“毁誉之名”、“况谓之名”三类。提出“形正由名”的正名思想。并倡言以虚静作为治世处身的原则,还提出以众人为评判是非的标准,“犯众者为非,顺众者为是”。

【尹湛纳希】(1837—1892) 蒙古族著名思想家、文学家、史学家。乳名哈斯朝鲁,汉名宝衡山,字润亭。卓索图盟土默特右翼旗(今辽宁省北票县下府乡)人。终身未仕,主要致力于著书立说。哲学思想主要体现在所著《青史演义》中。他吸收了中国古代唯物主义思想精华,以“阴阳”、“五行”的基本概念作为世界的本源,阐述了其唯物主义自然观。认为宇宙万物皆起源于阴阳五行:“我们这个宇宙,从天地日月到万物都是由阴阳二气形成,由五行之理结合而产生,由此形成了世间万物”。“凡有阴阳二气的地方,都有人类生息繁衍”。“万物按其自身的规律发生、发展,都有其规律可循”。针对喇嘛教宣扬世界是“虚空”的唯心主义自然观,他首先严格确定了有与空的不同规定性:“有则都有,空则都空”。“物成则有,物毁则空”。认为二者的关系是辩证的:“有的后面,伴随着空,空中寓着有,有便是空,空便是有”。“人活着的时候,便是有;倘若死了,便是空”。“今天我们的国家和我们自身都明显地存在着,但是到

末了都成为空”。他直接把矛头指向清王朝，揭露了封建制度的腐朽没落。尹湛纳希精通蒙、汉、满、藏语文，对蒙、汉民族古典文学和中国历史造诣很深。除著有《青史演义》外，还有文学小说《一层楼》、《泣红亭》，以及杂文和抒情诗歌。此外还翻译《红楼梦》、《中庸》等汉族古典作品。现存遗稿约一百五十万言。

【尹焞】(1070—1142) 北宋学者。字彦明，一字德充。号和靖。洛(今河南洛阳)人。程颐弟子。绍兴初召为崇政殿说书，兼侍讲，官至直徽阁待制。为学强调“持守涵养”，以“收敛心身”、“闲邪存诚”为学道要紧处。认为只要“敬以直内”，习之既久，便会自然有所得。著作有《和靖集》、《论语解》等。

【巴塔麻戛捧尚罗】 傣族关于万物和人类起源的著作。“巴塔麻戛”意为开始、破天荒，“尚罗”是开创大地，“捧”是神。“巴塔麻戛捧尚罗”为“神开始创建大地”的意思。该书记载古代傣族关于开天辟地、万物起源、人类起源及变迁等历史传说。作者和创作年代均不详。有傣文手抄本，各本章节篇幅大同小异。认为最早“没有宇宙，没有天柱，没有地球、月亮、星星，整个天地是一个真空，没有边际”。有的只是气体、烟雾、狂风，这三种气体翻腾滚动，“最后终于变成三种气体组合而成的无限大、无限大的一个圆球体。……它，就是今天的地球。”人类的形成则是由形成地球后所“剩余的气体……又凝结在一起，经过千变万化，最终形成人形。”这个最早形成的“蒸气人”，也就是最早的天神“英叭”。人们尊称他为“英叭召”(神王)。“英叭召”用自己身体的污垢镇定了动荡不稳的天地，创造了其他神灵及万物、人类等。此说含有朴素的唯物论及辩证法思想萌芽。

【水火】 道教名词。一般代表神气、心肾、坎离、性命、魂魄等。以属性言之，则曰阴阳；以脏器言之，则曰心肾；以卦象言之，则曰坎离；以体用言之，则曰性命；以一身言之，则曰魂魄。日月、铅汞、龙虎等皆其喻名。《类经》注：“水润下而寒，故为阴；火炎上而热，故为阳。水火者，即阴阳之征兆；阴阳者，即水火之性情。凡天地万物之气，无往而非水火之运用。故天以日月为水火，《易》以坎离为水火，医以心肾为水火，丹以精炁为水火。夫肾者，水也，水中生气，即真火也。心者，火也，火中生液，即真水也。水火互藏，乃道之所在。”(《金丹大要》)：“天一生水，在人曰精；地二生火，在人曰神。”《黄庭经讲义》引朱熹曰：“水，一也。火，二也。以魂守魄，以二守一，则水火因济而不相离，所以永年也。”道教认为，火在上，性浮而易升；水在下，性沉易降。故修炼者必须根据天地交泰生成万物的道理，主动使坎离易位，水火颠倒，即降心火于丹田，使水在上，火在下，用呼吸之风吹动“真火”，炼水(精)为炁，实现神不肯舍其炁，炁不肯舍其神，神炁纽结一团，名曰“水火既济”，或曰“性命双铸”、“心肾交”、“坎离交”。据说修炼至此，则可“产药”、“结丹”。参见“龙虎”条。

【水为万物之本原】 参见“水地”条。

【水心文集】 又名《水心先生文集》。南宋叶适文章汇编。初由宋人赵汝谠编次刊行，久已佚。明人黎谅搜罗各种残本，取“其各集中所作札、状、奏议、记、序、诗、铭并杂著，成篇者得八百余篇，编辑汇次，分为二十九卷”(黎氏跋)，于景泰二年(1451)刊成。清人孙衣言辑《永嘉丛书》，又据黎刻本增入《补遗》一卷，成三十卷。叶适另有《水心别集》十六卷，前九卷为《进卷》，中六卷为《外稿》，末一卷为《后总》。有《四库丛刊》本，《四部备要》本。1961年中华书局将《文集》、《别集》汇为一编，共三册，题《叶适集》。

【水地】 《管子》篇名。约为战国前期管仲学派所著。篇中明确提出“水”为万物本原的观点：“水者何也，万物之本原也，诸生之宗室也，美恶贤不肖愚俊之所产也。”认为万物的生成和人的品性的形成皆根源于水。同时也提到“地”为万物本原：“地者，万物之本原，诸生之根菀也，美恶、贤不肖、愚俊之所生也。”但篇中论述的重点是“水”的本原作用，强调“水”是“地之血气，如筋脉之通流者也”。正如郭沫若所说：“盖作者之意以水为地之血气，无水则地亦不能生万物，故以地之德而统归之于水也”(《管子集校》)。这是一种以具体自然物为万物本原的朴素唯物主义观点。篇中还较多地论述了人与水的关系，提出人的形体是由水生成的：“人，水也。男女精气合，而水流形。”特别提出水质不同决定了人的品行性格不同，如“越之水浊重而洎，故其民愚疾而垢(原作‘垢’，据孙星衍校改)，……宋之水轻劲而清，故其民简易而好正。”认为“水一则人心正，水清则民心易”。主张圣人治世关键在于了解和掌握水性，“圣人之化世，其解在水”，“其枢在水”。篇中有水“人皆服之，而管子则之；人皆有之，而管子以之”的话，说明《水地》当是后人阐述的管子遗说。

【水则载舟，水则覆舟】 战国末期荀子提出的社会政治观点。《荀子·王制》：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”荀子认为，“庶人骇政，则君子不安位。……庶人骇政，则莫若惠之”(同上)。是说人民惊扰了国家的政治，统治者就不能安于他们的地位。为了平息人民的骚动，就应对人民实行恩惠。“故君人者，欲安，则莫若平政爱民矣”(同上)。这种观点对后世有一定影响。唐太宗李世民曾自我告诫说：“朕自立太子，遇物则诲之……见其乘舟，则曰：‘水所以载舟，亦所以覆舟，民犹水也，君犹舟也’”(《资治通鉴·唐纪》)。

【毋意】 南宋杨简的修养方法或主张。杨简认为，人心之本体应是如寂然不动的明镜，一有“意”，则为昏、为邪。他说：“人心本正，起而为意而后昏，不起不昏”(《慈湖遗书》卷一《诗解序》)，“人性皆善，皆可以为尧舜，特动乎意，则恶”(同上书卷一《乡记序》)。故他反对

一切意念活动，谓"千失万过，孰不由意而生乎？先圣所以每每止绝学者之意，门弟子总计之曰'毋意'"(同上书卷二《乐平县学记》)，要求人们保持心的无思无虑、凝然不动的明镜状态，"意虑不作，澄然虚明，如日如月，无思无为而万物毕照，此永也"(同上书，卷二《永嘉郡县永堂记》)。

【书】 即《尚书》。先秦一般称《书》，汉初始有《尚书》之称。

【书古微】 近代魏源撰。十二卷。成书于清咸丰五年(1855)。以发挥西汉《尚书》今、古文之微言大义而名。作者认为，汉伏生子屋壁所得二十九篇《尚书》为《今文尚书》，而孔安国子孔壁所得四十五篇《尚书》为《古文尚书》。因孔安国从伏生之徒欧阳生受业，曾以今文读古文，以古文考今文，故西汉时今、古文本是一家。到了东汉，杜林说得到漆书《古文尚书》，传到卫宏、贾逵为之作训，马融作传，郑玄注解，于是古文、今文判为二，今文受压。作者指出，不仅东晋时梅赜所献《古文尚书》和《尚书孔氏传》系伪作，就是东汉马融、郑玄的《古文尚书》也不是孔安国的真本，不仅违背伏生和孔安国，而且郑玄违背马融，马融又违背贾逵，无一师传之可信。《自序》中还略举了漆书数条不可信的证据。该书还以"补亡"、"正伪"、"稽地"、"象天"为任，内容丰富。是清代今文经学派的重要著作之一。收入《皇清经解续编》、《魏源集》。

【书经】 即《尚书》。因儒家尊之为经典故名。

【书集传】 南宋蔡沈著。共五卷(一说六卷)。朱熹晚年欲为《书经》作注而未就，嘱蔡沈。后蔡沈"沉潜反复数十年"，然后完成。书中"考序文之误，订诸儒之说"，"往往有先儒未及者"(《宋元学案·九峰学案》)。序文中提出，治本于道，道本于心，"得其心则道与治可得而言矣。"以"精一执中"之道心为圣贤传授心法。认为存亡治乱，系于一心，故以"存心"为指导思想。注解分今文、古文，分别解释。元明清成为科举考试的标准注解本。有《四库全书》抄本，光绪京都聚珍堂仿殿本刻本，题为《书经读本》。

【书意】 晋代王羲之的书法美学概念。《法书要录·晋王右军自论书》："顷得书，意转深，点画之间皆有意，自有言所不尽。"王羲之强调"意"与书法的本质联系，要求书法点画之间有一种"言所不尽"的深意。王羲之以前的书论，强调书"观其法象"(崔瑗《草书势》)，从王羲之开始强调书法的点画之间的"意"境，把书法与个体的内在心灵联系起来，标志着书法作为纯艺术的确立。对"书"、"意"之间本质关系的认识是魏晋书论的重大成就。

五　画

(一)

【巧转】《墨辩》的逻辑用语。《墨子·经上》:"巧转则求其故。"《经说上》:"法取同,观巧传"。高亨解释说:"传当作转,形似而误。凡取全称命题三大前提以推理,必须观其巧转,如结论误谬,则求其故,而加以修正。故曰:法取同,观巧转"。"转"指连环转变。名家有"转丸"、"连环"之辩。"巧转"指自语相违、循环定义、循环论证等诡辩。一说"巧转"指偷换概念。

【功用】 中国古代哲学的认识论概念。指言论学说的实功实用。《韩非子·问辩》:"夫言行者,以功用为之的彀者也。"的彀,射箭的目标。谓言行应该以实功实用为目的。"今听言观行,不以功用为之的彀,言虽至察,行虽至坚,则妄发之说也"(同上)。如果不以实功实用为目的,虽然言论很明察,行动很坚决,也不过是乱发一通而已。从此出发,韩非把实功实用作为检验认识正确性的标准。他指出,光看马的牙口,伯乐不能断定马之良驽,驾上车子看它跑最后一段路程,谁都可以辨别清楚。又说:"观容服,听辞言,仲尼不能以必士;试之官职,课其功伐,则庸人不疑于智愚"(《显学》)。韩非这一理论为后来的一些唯物主义哲学家所发挥、发展。王充说:"凡贵通者,贵其能用之也,即徒诵读,读诗讽术虽千篇以上,鹦鹉能言之类也"(《论衡·超奇篇》)。读书的目的在于功用,不然,鹦鹉学舌,有什么用处。董仲舒提出"正其谊不谋其利,明其道不计其功"的命题,把功利与道义对立起来。宋儒也跟着董仲舒讲道义而斥功利。对此,颜元批判说:"盖正谊便谋利,明道便计功。……全不谋利计功是空寂,是腐儒。""世有耕种而不谋收获者乎?世有荷网而不计得鱼者乎?"(《言行录》卷下)他非常赞赏陈亮所言:"人才以用而见其能否,安坐而能者不足恃也;兵食以用而见其盈虚,安坐而盈者不足恃也。"他认为德性、学问必须以功用作为评价的标准,口头上笔头上的工夫是靠不住的。"吾谓德性以用而见其醇驳,口笔之醇者不足恃;学问以用而见其得失,口笔之得者不足恃"(《习斋年谱》卷上)。

【功利】 中国古代伦理学范畴。围绕着功利可否作为道德评价的依据和标准,历代多有异议。先秦时期,功利原是两个概念。功作功绩、功效讲,与作为动机的"志"相对应,指人们行为的效果;利和"义"相对应,指人们得到的利益。以孔、孟为代表的儒家在道德评价的标准上重道义,主张"后利"和"轻利",可是在道德评价的依据上却兼重志功。墨家重视功和利,他们提出道德评价的依据应是"合其志功而观焉",又认为评价"义"的标准应该是"利",并提出"功,利民也"的命题。从汉代开始,儒家一些人把道德评价中的道义论与动机论联系起来,全面贬斥功利。董仲舒提出所谓"正其谊(义)不谋其利,明其道不计其功"(一说"正其道不谋其利,修其理不急其功")。这种观点对后世影响极大,朱熹曾将它作为《白鹿书院学规》昭示门人。与朱熹同时的陈亮、叶适却公开以功利作为自己理论的基础。陈亮说:"乐无功,何以成六府?乾无利,何以具四德?"(《宋元学案》卷五十六《龙川学案》)。叶适更明确地指出:"既无功利,则道义乃无用之虚语耳"(《习学记言》卷二十三)。他们明确主张以功利作为道德评价的依据和标准。颜元对于道义和功利的看法比较全面,他在批判理学家"正其谊不谋其利"的空疏、无用之后,主张矫其偏,改为"正其谊以谋其利,明其道而计其功"(《四书正误》卷一)。颜元把中国伦理学上关于功利的思想推向高峰。

【功利之学】 见"事功之学"条。

【功能】 ①佛教用语。指功用能力,以能生结果而名。《唯识演秘》:"能生果法,名为功能。……功能则是种子异名。"《成唯识论》卷二说:"何法名为种子?谓本识(阿赖耶识)中亲生自果功能差别。"种子是产生形形色色事物的不同功能,是依托在阿赖耶识里面的精神性、意识性的作用、能力。②熊十力哲学范畴。指主观精神实体"本心"的作用、功用、能力或现象;相对于人能(习气)而言又指天事、本性。他把转变不息之本心叫做恒转。"恒转势用大极,无量无边,故又名之以功能"(《新唯识论》卷中)。认为本体的作用或功用的本身只是一种动势,即生生化化流行不息之真幾,而不是具有实在性或固定性的东西。因此,"每一作用或功用,是具有翕辟两方面的"(同上)。"把物的现象和心的现象看做是称体显现的大用之两方面"(同上)。他既以功能为真如本体,又依功能翕辟假说心和物,反对了在现象界之后别觅本体,又反对了把现象界与功能对峙起来。他认为功能是浑一的全体,不是各部分的机械相加。"功

能是宇宙的本体，亦即是吾人的本性。""功能者，天事也；习气者，人能也"(同上)。功能与习气有性与习之别。人要发挥能动作用，不断增养净习，克服染习，就能让天赋的功能显发出来，达到与天地合德的境界。

【打倒孔家店】 "五四"时期的反封建口号。1921年6月胡适在为《吴虞文录》所作序中首次提出"打孔店"一语，其后此语在新文化运动中广为流传，衍成"打倒孔家店"。其实际含义是要打倒孔孟之道以及体现孔孟之道的封建纲常伦理、社会关系和政治统治。在反帝反封建运动中，这一口号受到人民群众的欢迎，使工农大众特别是青年学生受到了反封建思想的教育，同时给打着孔子招牌实行封建专制统治以及国粹派、尊孔读经派等反动守旧势力以沉重打击。但此口号一概否定以孔子为代表的民族文化传统，客观上带来了民族文化虚无主义的不良影响。

【艾思奇】 (1910—1966) 马克思主义哲学家。原名李生萱。云南腾冲人。早年积极参加学生爱国运动。1927年和1930年两次东渡日本求学。曾参加中共东京支部组织的"社会主义学习小组"，研究马克思主义哲学著作。"九一八"事变后弃学归国。1932年在上海泉漳中学任教时参加反帝大同盟，开始翻译《新哲学大纲》，发表重要哲学论文《抽象作用与辩证法》。1934年发表《大众哲学》，传播马克思主义，对广大群众特别是青年起过启蒙作用。1935年加入中国共产党。在编辑《读书生活》期间，陆续出版了《新哲学论集》、《思想方法论》、《哲学与生活》、《实践与理论》等哲学著作，与郑易里翻译出版了《新哲学大纲》。1937年10月抵延安。先后在延安抗日军政大学、陕北公学、马列学院任教。历任中央文委秘书长、中央研究院文化思想研究室主任、《解放日报》副总编辑。1939年参加毛泽东主持的哲学研究小组，主持延安新哲学会工作。整风运动中主编《马克思、恩格斯、列宁、斯大林思想方法论》，撰写了《不要误解实事求是》、《有的放矢及其他》等重要文章。建国后历任中共中央高级党校哲学教研室主任、副校长，中国哲学学会副会长，中国科学院哲学社会科学部委员。当选为中共第七、八次全国代表大会代表，第一、二、三届全国人民代表大会代表。长期从事马克思主义哲学的研究、宣传和教育工作，成绩显著，著述甚丰。主要哲学著作有《大众哲学》、《思想方法论》、《哲学与生活》、《辩证唯物主义纲要》等。主编《辩证唯物主义历史唯物主义》。主要著作收入《艾思奇文集》。

【节用】 ①《墨子》篇名。原有上中下三篇，今存上中两篇，内容基本相同。为墨子讲学弟子记录整理而成。②墨子的社会主张，即节约财用。节用的目的在于利民。为此，墨子制定了节用之法：各行各业"凡足以奉给民用则止，诸加费，不加民利者，圣王弗为"(《节用中》)。供给民用是个标准。各种费用增加而不增加人民的利益，此种事圣王是不做的。为了贯彻这一原则，墨子对衣食住行等方面的财用都做出具体规定，例如衣食之法："足以充虚继气，强股肱，耳目聪明则止，不极五味之调，芳香之和，不致远国珍怪异物。……[诸加费，不加民利者，]圣王弗为"(同上)。墨子对于王公大人奢侈浪费的生活方式也进行了揭露和批判。

【节欲反性】 《淮南子》的修身养性之道。《淮南子·诠言训》："节欲之本，在于反性；反性之本在于去载。去载之则虚，虚则平。平者，道之素也；虚者，道之舍也。"主张节制欲望，返朴体道，以达到全性、原心、修身，治国的目的。

【节葬】 ①《墨子》篇名。原有上中下三篇，今仅存下篇。为墨子讲学弟子记录整理而成。②墨子的社会主张之一。主要讲节约葬费、节约人力，反对厚葬久丧。墨子考虑问题的出发点是使贫者富、寡者众(增殖人口)、国家转危为安。然而厚葬久丧则反是。厚葬把大量财物埋在地下，"辍民之事，靡民之财"(《节葬下》)；久丧限制人的正常生活，毁坏身体，妨碍生产，由于"败男女之交"，人口也会减少。"厚葬久丧实不可以富贫、众寡、定危治乱"(同上)。为革除陋俗，墨子"制为埋葬之法"："棺三寸，足以朽骨；衣三领，足以朽肉；掘地之深，下无菹漏，气无发泄于上；垄(坟)足以期其所，则止矣"(同上)。"死者既葬，生者毋久丧用哀"(《节用中》)。墨子主张葬法不分贵贱，一律平等，在当时有反对宗法等级制度的意义。

【平凡的真理】 冯定著。1947年以杂感式哲学短文在《大连日报》连载。1948年由光华书店汇编并以《平凡的真理》为名出版。1955年经作者重写由中国青年出版社出新版。"文化大革命"后再经作者作文字修改后再版。本书从分析现实生活中的"平凡"问题入手，联系青年思想实际，从真理和智慧、真理和谬误、真理和规律、真理和实践等方面深入浅出地剖析了生活中"平凡"的哲理，通俗生动地介绍了马克思主义认识论和真理论。强调了"真理是平凡的"，"人归根到底是能够认识真理的"，人的认识和真理发展是有规律的。提倡科学反对迷信、学习理论要联系实际的观点对青年一代有深刻的影响。这是继《大众哲学》之后优秀的马克思主义哲学普及读物。

【平书】 清王源著。十卷。王源于五十六岁执贽颜门，遂绝空虚文字之习，以倡明颜学为己任。他怀抱"使民生遂，人才出，官方理，国日富，兵日强，礼教行而异端息"之愿望，参酌古今，变而通之，撰成"平天下之书"(《颜氏学记》卷八)，即《平书》。本书内容分十个方面：一曰分民，二曰分土，三曰建官，四曰取士，五曰制田，六曰武备，七曰财用，八曰河淮，九曰刑罚，十曰礼乐。书成后与李塨商订，塨撰成《平书订》。《平书》基本思想是主张封建制与郡县制并建，惟耕者有田，废科举，

兴学校，举贤才，公用人之权於天下等。但未刊行，全文存于《平书订》中。

【平书订】 清李塨著。十四卷。颜元弟子王源著《平书》，请李塨商订。塨因《平书》观点与己之《瘳志编》、《学政》所见大端皆合，"因尽毁已著"，附己见於《平书》各卷后，实即对《平书》观点的评论、发挥和考订，故名《平书订》。该书章目与《平书》基本相同，惟《建官》一卷分为三卷，《制田》、《财用》均分一卷为二卷。两书均认为不宜复封建，与其师颜元观点不同。《平书》主张对于井田"师其意，不必师其法"，《平书订》则认为"井田必宜行"，是为较大分歧。其余，二书虽小有异议但大旨相同。现存版本有1879年《畿辅丛书》的《颜李遗书》本，1923年四存学会《颜李丛书》本，1935年商务印书馆《丛书集成初编》本。

【平旦之气】 孟子的养性说。《孟子·告子上》："其所以放（丧失）其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有（又）梏亡之矣。"朱熹注："平旦之气，谓未与物接之时，清明之气也。"又说："言人之良心虽已放失，然其日夜之间，亦必有所生长，故平旦未与物接，其气清明之际，良心犹必有所发见者，但其发见至微，而旦昼所为之不善，又已随而梏亡之。"平旦，犹平明，天亮的时候。平旦之气即所谓夜气，比喻纯洁清明的心境。参见"夜气"。

【平均篇】 近代龚自珍著。作于清嘉庆二十一年(1816)。作者站在地主阶级改革派的立场上，对社会危机的经济根源进行了考察和分析，提出了平均财富的主张。认为贫富不均就会发生变乱，丧失天下，因而平均财富是历代帝王治理天下的最高准则，"有天下者，莫高于平之之尚也"。"平之"指统治阶级内部对财富按君、臣、民（指一般地主）的等级调剂分配，"犹水，君取盂焉，臣取勺焉，民取卮焉"，以维持大体平均。针对顽固派的阻挠和反对，作者提出不要怕"大言"、"细言"、"浮言"、"挟言"的"四不畏"精神，断言"不十年几于平矣"。该篇虽然在一定程度上触及到封建土地所有制这个根本问题，但其主张实际上是行不通的幻想。收入《定庵文集》、《龚自珍全集》。

【平待】 明清之际方以智的哲学概念。《易余·绝待并待贯待》："何谓平待？左右往来是也。""左右"指空间的方位对立，"往来"指时间的前后对立。有左便有右，有往便有来。"平待"是表示事物运动在空间和时间上的对立统一关系。

【平等】 佛教名词。梵文的意译，略称"等"。意指无差别、等同。佛教认为，诸法在真如、实相、法性即本体上是没有差别的，故谓之"平等"。也称诸法无所有相，真如离言相。《往生论注》上："平等是诸法体相。"由此体相决定的智慧叫做"平等性智"，是如来的四智之一。佛教所说的能所冥合，亦谓"平等"。《金刚经》说："是法平等，无有高下，故名无上正等菩提；以无我、无众生、无寿者，无更求趣性，其性平等。"佛学中的"中道义"，正是这一"平等"思想的发挥。中国天台宗的"三谛圆融"，华严宗的"圆融无碍"，禅宗的"佛性非边义"、"顿悟"法门，更把"平等"的思想演至丰厚圆深的程度。

【灭度】 见"圆寂"条。

【灭惑论】 南朝梁时刘勰著。载《弘明集》卷八。为斥道士《三破论》之"惑"而作。针对道士对佛教的攻击，该文指出："佛法炼神，道教炼形。形器必终，碍于一垣之里；神识无穷，再抚六合之外"。认为道教"奢以仙述，极于饵药"，伪不可信。而佛教则可教人达到"泥洹妙果"。它分别驳斥了《三破论》所谓佛教的"三破"，认为"佛道之尊，标出三界，神教妙本，群致玄宗"。但它表白并不反对《三破论》所提到的儒家名教本身。

【正】 ①正面，与"反"相对。参见"正反"条。②与"奇"相对，有正常、正规之义。参见"正奇"条。③辨正，确定。《论语·子路》："必也正名乎！"《韩非子·物权》："名正物定，名倚物徙。"

【正一】 ①道教的一种教理。其义与"道"略同。顾欢《夷夏论》："道称正一，一归无死。"《云笈七籤》卷六《七部》："正以治邪，一以统万。……统万者，总摄一切，令得还真。"②道教的宗派名。即"正一道"的简称。③道教经书分类的七大类之一。即"正一部"的简称。参见"三洞四辅"条。

【正一道】 亦称正一教、正一派。因奉《正一经》而得名。道教符箓各派的总称。传说张陵创教时，言称太上老君"教以正一新出道法"，又"授正一科术要道法文"、"正一盟威妙经三业六通之诀"，以"伐诛邪伪，与天下万神分付为盟，悉承正一之道也"（《云笈七籤》卷二十八）。唐宋以来，南、北天师道与上清、灵宝等道派逐渐合流。宋理宗敕三十五代天师张大可，提举三山（龙虎山、阁皂山、茅山）符箓兼御前诸宫观教门之事，龙虎山正一天师遂为各道派之首。元成宗大德八年(1304)，封张陵第三十八代后裔张与材为"正一教主，主领三山符箓"。此后，凡是道教的符箓各派统称正一道。正一道以张天师为道首，主要奉持《正一经》，崇拜鬼神。以画符念咒、驱鬼降妖、祈福禳灾等为主要活动。规定信奉正一道的道士可以结婚。

【正气歌】 南宋末文天祥作。"正气"指刚正的气节。《正气歌》曰："天地有正气，杂然赋流形。下则为河岳，上则为日星。于人曰浩然，沛乎塞苍冥。""是气所磅礴，凛然万古存。当其贯日月，生死安足论"。作者在抗元失败被俘后，身受威胁利诱，但坚贞不屈。他在元大都狱中写下此诗，自勉自励，坚持斗争。诗中叙述许多历史人物可歌可泣的英雄事迹，讴歌和弘扬为国为民、大义凛然的民族气节，表明了作者宁死不屈、舍身取义的英

雄气概和本色。此诗把孟子"我善养吾浩然之气"的观点现实化，使其成为坚不可摧、弥沦天地的精神力量，从此，"正气"精神就成为中华民族的民族精神的重要组成部分，在历史上产生了深远、巨大的影响。

【正反】 "正"谓正面，"反"即相反的一面。《老子》七十八章："正言若反。"意谓正面的言论(或事物)好象反面的一样。这种观点看到了正面和反面的异中之同，并包含有正反两面相反相成和在一定条件下可以相互转化之义。东晋僧肇《物不迁论》："经云：'正言似反，谁当信者?'斯言有由矣。"魏何晏强调思考问题要思虑其反面："夫思者，当思其反。反是不思，所以为远；能思其反，何远之有?"(《论语注》)近代康有为进一步发挥说："大同与小康相反，太平与乱世相反。能思其反，乃为合道。若从常道，反不合道矣。……既思其正，而又思其反，正反既具，真道乃见"(《论语注》卷九)。认为"日日思反，相反相成乃可行也"(同上)。主张看问题既要看到它的正面，又要看到它的反面，赋予正反以认识论和方法论的意义。

【正反合】 三十年代马克思主义与非马克思主义论战的问题之一。即"三段式"，德文 triade 的意译。黑格尔认为事物的发展过程都可以分为"正"、"反"、"合"，这三个有机联系的阶段就是肯定→否定→否定之否定。马克思主义吸收了黑格尔思想中的合理因素，发展成为唯物辩证法中的"否定之否定规律"，认为事物由于矛盾斗争而引起的前进发展，是通过肯定否定的反复过程来实现的。张东荪则认为这个规律只存在和适用于思想之中，只是作为人们说话或思考的方式表达出来。他说，由于马克思把这个规律应用于客观世界，才出现了思想上和物质上两种正反合的矛盾。同时，他否认否定之否定规律的客观普遍性，认为"我们虽则在以往对于事物常常发现其有正反合，而决不能因此即断定以后所有事物都必须具有正反合"(《动的逻辑是可能的么?》)。他攻击马克思主义的否定之否定规律是一种"历史命定论"(《唯物辩证法之总检讨》)，是为了政治宣传的目的而提出的。张东荪关于正反合的看法旨在借以反对马克思主义关于资本主义必然过渡到共产主义的科学论断。

【正心】 儒家的修养方法。《大学》的"八条目"之一。《礼记·大学》："欲修其身者先正其心，欲正其心者先诚其意。""意诚而后心正，心正而后身修。"《大学》解释说："所谓修身在正其心者，身有所忿懥(zhì 忿怒)，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味，此谓修身在正其心。"晋傅玄对"正心"曾做过详尽发挥："立德之本，莫尚乎正心。心正而后身正，身正而后左右正，左右正而后朝庭正，朝庭正而后国家正，国家正而后天下正。故天下不正，修之国家；国家不正，修之朝庭；朝庭不正，修之左右；左右不正，修之身；身不正，修之心。所修弥近，而所济弥远。'禹汤罪己，其兴也勃焉'，正心之谓也。心者，神明之主，万物之统也。动而不失正，天下可感，而况于人乎！况于万物乎！"(《全晋文》)南宋朱熹、明王守仁等也都对正心作过自己的解释。参见"诚意"条。

【正名】 ①辨正名称、名分，使名实相符。儒家、法家、名家、墨家等都讲"正名"。但各自"正名"的性质不同，有唯物主义，有唯心主义，其社会意义也不相同。"正名"始于孔子。《论语·子路》："必也正名乎！……名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴。"孔子认为春秋末期社会的混乱是由名实散乱引起的，应该用宗法等级制度的名分去矫正"实"。"君君、臣臣、父父、子子"是孔子正名的主要内容。他认为，处于君、臣、父、子地位的人("实")，必须合乎君、臣、父、子的"名"，不应有所紊乱。他的目的是用"正名"维护宗法等级制度。荀子继承、改造并发展了孔子的正名理论。他分名为四种：一、"刑名"，即刑法上用的名词；二、"爵名"，即区分封建等级的名词；三、"文名"，即礼节上用的名词；四、"散名"，即一般事物的名称。这样便把名的范围扩大了。荀子认为，"实"是第一性的，"名"是第二性的，名是反映实的，"制名以指实"(《荀子·正名》)。他说，有些"名"是从过去延续下来的，但"名无固宜"(同上)，随着变化了的现实，须"有作于新名"(同上)。他指出，制名的目的是"上以明贵贱，下以辨同异"(同上)，使"君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟"(《王制》)和"农农，士士，工工，商商"(同上)都名实相符，以维持正常的社会秩序。荀子的正名理论涉及到认识论和逻辑学问题。汉董仲舒也讲"正名"，他说："治国之端在正名"(《春秋繁露·玉英》)。他认为名反映天意，"名则圣人所发天意"，因此"事各顺于名，名各顺于天，天人之际合而为一"(《深察名号》)。并把名当做判断一切是非曲直的标准，"欲审曲直，莫如引绳，欲审是非，莫如引名，名之审于是非也，犹绳之审于曲直也"(同上)。法家关于"正名"的理论最早可追溯到管子。"物固有形，形固有名。此言名不得过实，实不得延名。姑形以形，以形务名，督言正名……执其名，务其所以成，此应之道也(原文：'执其名，所以成之应之道也。'据王引之校改)"(《管子·心术上》)。认为"实"是第一性的，"名"是第二性的，强调名源于实，必须符合实。同时又认为君主应以"名"为准绳来要求臣下相应的行动。这就是法家所讲的"循名责实"的意义。韩非继承了这一思想，"用一之道，以名为首。名正物定，名倚物徙。故圣人执一以静，使名自命，令事自定"(《韩非子·扬权》)。他把"名"放在首位，名(包括官吏的职权范围、任免以及赏罚等法律规定)端正了，一切事务便自然确定，不令而行。他认为"正名"是实行法治的一个重要原则。《吕氏春秋》

把"正名"看做君主驾驭群臣的缰绳，"名正则治，名丧则乱。……凡乱者，刑名不当也"(《正名》)。"有道之主，其所以使群臣者亦有辔。其辔何如？正名审分，是治之辔已。故按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，无使放悖。夫名多不当其实，而事多不当其用者，故人主不可以不审名分也。不审名分，是恶壅而愈塞。壅塞之任，不在臣下，在于人主"(《审分》)。名家公孙龙主要从逻辑上讲"正名"。他说："其正者，正其所实也；正其所实者，正其名也"(《公孙龙子·名实论》)。这是说，所谓"正"，就是矫正"实"，矫正"实"，就是"正名"。"白马非马"就是他矫正"实"的一个命题。他认为，"马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色非命形也"(《白马论》)。在他看来，马就是马，白马就是白马，二者不可混淆。后期墨家批驳了这一说法，认为"彼此，彼此，可。"说马是马，白马是白马，是对的；但"彼彼止于彼，此此止于此，彼此，不可。"马只是马，白马只是白马，把马与白马绝对对立起来，是不对的。正确的观点应该是一方面承认"彼此，彼此"，同时又承认"彼且此也，此亦可彼(原作'彼此亦可'，据梁启超校改)，即既承认白马是马，又承认白马不是马。这就把"名"(概念)的确定性和不确定性统一了起来。②《荀子》篇名。该篇主要讲认识论和逻辑思想。

【正言若反】 老子用语。《老子》第七十八章："是以圣人云：'受国之垢，是谓社稷主；受国不祥，是为天下王。'正言若反。" 所谓"正言"，指与日常语言相反的、用以体认和状摹"道"的话。老子认为，君王在众人看来是至尊至贵的，可是在有"道"的圣人眼里他却承受着全国的耻辱和灾殃，正因为如此，才成为社稷主、天下王，所以是"正言若反"。"正言若反"的思想在《老子》中多有体现，如《老子》第四十一章说："明道若昧，进道若退，……大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。"第四十五章："大成若缺"，"大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。""正言若反"包含有深刻的辩证法思想。

【正奇】 "正"即正常，"奇"即反常。多用于军事领域。老子主张"以正治国，以奇用兵"(《老子》五十七章)。意谓治国要用正常的办法，打仗要用出奇的方法，并认为"正"与"奇"互相转化："正复为奇，善复为妖"(同上，五十八章)。孙武认为战争的态势不外乎"奇"和"正"两种，而奇正的变化却没有穷尽："战势不过奇正，奇正之变不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之？"(《孙子兵法·势篇》)并提出"以正合，以奇胜"的战略战术原则。孙膑认为"正"是以有形应对有形，"奇"是以无形制服有形："形以应形，正也；无形以制形，奇也"(《孙子兵法·奇正》)。并明确提出"以异为奇"的观点，把"动"、"劳"、"饥"、"乱"、"寡"作为正，把"静"、"逸"、"饱"、"治"、"众"作为奇。还有"发而为正，其未发者奇也"和"奇正无穷"之说。《淮南子·兵略》："同不足相治也，故以异为奇……奇正之相应，若水火金木之代为雌雄也。"《经法·道法》提出"正奇有位"的观点，主张对事物的正常状态和反常状态，分别采取"以正相御"和"以奇相御"的不同方法。唐李靖主张"先正而后奇，先仁义而后权谲"(《唐太宗李卫公问对》)，并有"奇正在人"和"以奇为正"之说。清曾国藩认为"忽主忽客，忽正忽奇，变动无定时，转移无定势，能一一区而别之，则于用兵之道思过半矣"(《曾文正公杂著》卷二)。

【正奇有位】 汉初黄老学派用语。正，正常，指事物的恒常状态和一般处理方法；奇，反常，指事物的变化状态和特殊处理方法。"正奇有位"指正与奇两种状态各有其确定的位置。正、奇转化的思想源于《老子》。《老子》第五十七章："以正治国，以奇用兵。"又第五十八章："正复为奇，善复为妖。"揭示了正奇互相转化和对不同事物或事物的不同状态采用不同处理方法的思想。老子的思想为汉初黄老学派所继承。《黄老帛书》中多次讨论了正、奇的关系、性质和处理方法。《十六经·前道》："名正者治，名奇者乱。正名不奇，奇名不立。"《称》："奇从奇，正从正，奇与正恒不同廷(位)。"《经法·道法》："至正者静，至静者圣……天地有恒常……变恒过度，以奇相御。正奇有位，而名形弗去。"黄老学派对正奇的看法具有形而上学倾向。

【正命】 孟子用语。《孟子·尽心上》："莫非命也，顺受其正。是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏死者，非正命也。"朱熹《孟子集注》："人物之生，吉凶祸福皆天所命，然惟莫之致而至者乃为正命。故君子修身以俟之，所以顺受乎此也。命，谓正命。岩墙，墙之将覆者。知正命，则不处危地以取压覆之祸。尽其道，则所值之吉凶皆莫之致而至矣。桎梏，所以拘罪人者。言犯罪而死，与立岩墙之下者同，皆人所取，非天所为也。"又说："若出门吉凶祸福皆不可知，但有正不正，自家只顺受他正底，自家身分无过，恁地死了，便是正命。若立岩墙之下，与桎梏而死，便不是正命。或如比干剖心，又不可不谓之正命"(《朱子语类》卷六十)。今人冯友兰说："虽然死生有命，但是人还是应该尽可能地照着道德、人伦而生而死。譬如有一堵危险的墙，如果认为死生有命，偏要立于其下，这不能算是'知命'。照着当时的道德、人伦而生而死，这是'正命'；认为'死生有命'而随便妄为以至于犯法而死('桎梏而死')，这就不是'正命'"(《中国哲学史新编》第二册)。

【正法眼藏】 佛教名词。①禅宗用语。指释迦牟尼所传之"涅槃妙心"或"以心传心"的"心"，泛指佛教正法。《五灯会元》载："世尊在灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：'吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶'"。在《景德传灯录》卷二中，又把"正法

眼藏"呼为"清净法眼"。②著作。宋代禅宗宗杲著。为了补救后期禅宗的流弊，宗杲乃"决择五家提挈最正者，凡百余人，裒以成帙，目曰《正法眼藏》"(见《续藏经》第一辑第二编第二十套第一册)。该书据宗杲本人说："不分门类，不问云门、临济、曹洞、沩仰、法眼宗，但有正知正见可以令人悟入者，皆收之。"书的署款是：宗杲集并著语。"著语"即今之"按语"。

【正始之音】 三国魏正始年间的清谈思潮。泛指魏晋玄学的玄谈之风。正始年间，以何晏、夏侯玄、王弼等人为代表，祖述老庄，谈玄析理，鄙薄世务，主张无为而治，"立论以为天地万物皆以无为本"，遂开玄谈之风。当时士人争相仿效。《晋书·卫玠传》："不意永嘉之末，复闻正始之音"！《世说新语·文学》："向来语，乃竟未知理源所归，至于辞喻不相负，正始之音，正当尔耳。""正始之音"是结束汉代经学和开启魏晋玄学的中间环节。

【正觉】 金岳霖用语。指认识主体在正常状态下形成的正确感觉。金岳霖把感觉分为三类：一是"野觉"，认识主体在不正常状态下形成的感觉，如醉酒、发高烧时形成的幻觉，色盲对颜色形成的视觉；二是"梦觉"，认识主体在睡梦中形成的感觉；三是"正觉"。他认为，野觉和梦觉都会造成错觉，不能正确地感知外物，唯有正觉能同外物一致，"内容和外象在正觉底所与上合一。"他指出，正觉永远是正确的，无所谓错误。例如一根筷子插在水中一半后看起来是弯的，这是正觉；在空气中看起来是直的，也是正觉。他还提出，正觉是知识的来源，"任何知识，就材料说，直接地间接地根据于正觉"(《知识论》第185页)。他把正觉看成联系主、客体的桥梁，具有合理因素。但取消了主、客体之间的差别，则是不合理的。

【正谊不谋利，明道不计功】 董仲舒的伦理思想。又作"正其道不谋其利，修其理不急其功"(《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》)。意谓仁人唯仁义之道是行，而不以获取功利为目的。《汉书·董仲舒传》载：董仲舒为江都易王国相，易王称赞越王勾践与大夫泄庸、文种、范蠡谋伐吴说"粤有三仁"，并自比齐桓公，要求董仲舒像管仲那样辅佐他成就霸业。董仲舒回答说："粤本无一仁。夫仁人者，正其谊(同"义")不谋其利，明其道不计其功，是以仲尼之门，五尺之童羞称五伯，为其先诈力而后仁谊也。"这一观点表现了其与功利主义和效果论相对立的理想主义伦理观和唯动机论，在中国伦理史上产生了深远影响。

【正谊堂文集】 清张伯行撰。四十卷。乾隆元年(1736)由其子张师栻、张师载校刊。"以正谊名集者，有取董江都(仲舒)之言"(《正谊堂文集·序》)。卷一至六为疏稿，卷七至十为书、启，卷十一至二十为序、记，卷二十一至二十六为传、志，卷二十七至三十为杂著，卷三十一至四十为讲义、碑檄、告示等。主要内容除有关政务外，多为提倡程朱理学及论述修身养性之论。表彰程朱不遗余力，认为"二程之书即伏羲尧舜文王孔孟之道；伏羲文王孔孟之道一发于二程之书"，"朱子承先启后，崇正辟邪，振寰宇之心思，开一时之聋瞆"。甚至认为"士生千载而不及见孔子，见朱子如见孔子焉"(《正谊堂文集》卷十二)。又竭力攻击王守仁、颜元及佛、道。以"欲辨异学，当崇正学"为己任。主张"居敬穷理"为"学者第一切要工夫"。多系敷衍陈言，无甚高识卓见。另有十二卷节本。收入《正谊堂全书》。

【正理滴论】 因明一量理论典。印度法称著。三品。约成书于六至七世纪。第一品"现量品"，第二品"为自比量品"，第三品"为他比量品"。此书精炼地论述了因明一量理学说中认识论与逻辑学的主要问题。现存梵文本及藏、汉、英、俄文译本。注释本主要有：印度法上、律天等人的多种注、疏，中国西藏贾曹杰·达玛仁钦的《正理滴论释善说藏论》，皆存。苏联谢尔巴茨基深入研究此书，著《佛教逻辑》，具有较广泛的影响。

【正理藏论】 简称《理藏》，或称《因明七论明灯理论宝藏疑注》。藏传因明学著作。萨班·贡噶坚赞著。作者综括古印度法称(约公元七世纪人)《量评释论》和陈那(约公元440—约520年)《集量论》等书中散见要义并参考各派注疏，著成此书。有颂本(《正理藏论颂》)和自释本(《正理藏论》)。颂本共3685句(合921颂)，包括两大部分，共十一品。第一部分主要讲认识论，包括七品：(1)观境品，对境的考察，解释所知境本身；(2)观慧品，对能了境之心的考察；(3)观总别品，对一般与个别的考察；(4)观成遮品，对正面立量和反面法的考察；(5)观所诠能诠品，对能表名句和所表意义的考察；(6)观相属品，对关系的考察；(7)观相违品，对矛盾的考察。这七品是考察境和以心对境的一般方式。认为境归根结底不过是一种自相，只是随着了境之心的不同，才区分为自相、共相，所取、所转、所现、所执。批判了法上(公元495—580年，北魏、北齐僧人)一派认为所取和所转、所现和所执两两同义的观点。第二部分专讲能作正误、是非标准的正智，即所谓"量"，包括后四品：(8)观相品，对于相的考察，分别解说量之总相；(9)观相量品，对于诸现量的考察；(10)观为自比量品，对于结构语言的思维的考察；(11)观为他比量品，对于表达思维的语言的考察。本书影响极大，流传广远。收入永乐年间编刻的西藏佛教经典"六论"中。现在仍为中国一些寺院及佛教院校学习藏传因明的教科书。

【正教真诠】 明清之际王岱舆著。分上下两卷，各二十篇。前二十篇论归真明心之学，主要介绍伊斯兰宗教哲学思想，赞颂万物的创始者安拉是世界的本质，宣扬"真主止一，无有比似"，"人神天仙莫不有始，然不能自创其始，惟真主能创之"，"成立善恶乃前定，作用善恶

乃自出"，"人遂其所赐，方认得真主确当，故谓之真赐"等伊斯兰教的宇宙观和宗教观。后二十篇主要是修道之学，要求把对真主的彻悟落实到个人的伦理行为上，按规定的路线去认识思考一切。还介绍了伊斯兰教的一些教规和礼仪。书中用儒教思想注释伊斯兰教教义，突出"三纲"、"五常"、"忠恕"思想，宣传儒家天命论，附和其"义利观"，带有"以儒诠经"的显著特色。初于崇祯十五年(1642)在南京刻版。有多种刊本，不同版本中收有明清两代有关伊斯兰教的类稿、敕谕、题词等。

【正蒙】 北宋张载著。共九卷，十七篇。"正蒙"即纠正蒙昧之意，语本《周易·蒙·彖》："蒙以养正，圣功也。"本书包含了作者以"气一元论"为中心的全部重要哲学思想。其中尤以《太和》、《参两》、《天道》、《神化》、《诚明》、《大心》、《乾称》等篇最为重要。作者肯定"气"是充塞宇宙的物质性实体，指出"太虚"、"虚空"乃气分散未聚的本然存在状态，批判了佛教、道家"不识有无混一之常"(《太和》)的空无之论。认为"气"是永恒的，只有幽明隐显，而无增减生灭，由"气"的聚散屈伸而形成种种事物及其变化。但作者认为太虚本然之气清通神妙，聚而有形之气却重浊滞碍，表现出割裂"气"与"神"的倾向。书中提出"一物两体"的朴素辩证法思想。指出"气"有"两端"，物有"两体"，由此产生天地万物的神妙变化。强调"两"和"一"的相互依存、不可分割关系："两不立则一不可见，一不可见则两之用息"(《太和》)。提出"变"与"化"两种运动形式的思想，并认为显著的变化与渐缓的变化可以相互依存、相互转化。在人性论上，提出关于"天地之性"与"气质之性"的学说，主张摈弃气质之性，通过后天的道德修养，返本于至善的天地之性。在认识论上，认为人们的知识有"见闻之知"和"德性所知"。"见闻之知乃物交而知"，肯定认识来源于主体对外物的感知。但又认为"德性所知，不萌于见闻"，是"合内外于耳目之外"的知识，实质上又承认了先验知识的存在。还提出"民吾同胞，物吾与也"和"存吾顺事，没吾宁也"的思想，主张仁人爱物，乐天顺命。编入《张子全书》、《正谊堂丛书》中的《张横渠集》和中华书局1978年版《张载集》。较重要的注本有明代刘玑的《正蒙会稿》，高攀龙、徐必达的《正蒙释》，韩邦奇的《正蒙拾遗》，清代李光地的《正蒙注》，杨方达的《正蒙集说》，王夫之的《张子正蒙注》，王植的《正蒙初义》等。其中王夫之注比较深刻而流行(有中华书局标点本)，王植注也较易读而完备。

【正端论】 北宋余靖撰。无神论论文。着重批判"灾异"、"祥瑞"说，指出："癸以侈奢亡，辛以暴虐亡，厉王以聚敛亡，幽王以女色亡。夫是者，虽无妖异可不谓昏且乱乎！"断言："国之兴也在乎德，不在乎瑞；国之亡也在乎乱，不在乎妖。"收入所著《武溪集》卷十一。

【正德】 见"三事"条。

【玉山讲义】 南宋朱熹著。是为绍熙五年为江西玉山县学诸生讲学的讲义。集中阐发四德五常、性情体用等问题。朱熹在答门人陈埴(器之)书中(《文集》五十八)对《玉山讲义》的思想有进一步说明。曾单独刊行。后收入《朱子文集》卷七十四。

【玉柄麈尾】 魏晋人清谈时为了助谈锋、显身位而必执的一种道具。陈代徐陵《麈尾铭》说，麈尾"员(圆)上天形，平下地势"。可见其形状如树叶，下部靠柄处比较平直，有点象现代的羽扇，可又不是扇子，也与一般人所说的拂尘完全不同。有的麈尾是玉柄，有的则是犀柄。清谈的主持者手中拿着它就可以发号指挥，犹如一种叫麈的大鹿摇动麈尾指挥群鹿的行动方向一样。所以，清谈者一执麈尾，就身价倍增，取得了组织、主持和指挥清谈的资格。一九六〇年新发掘的南京西善桥大墓中《竹林七贤图》石刻，即有阮籍执麈尾的图象，其意是说他为竹林七贤的领袖。《世说新语》多次写到魏晋人执麈尾清谈的情景。《世说新语·容止》："王夷甫(王衍)容貌整丽，妙于谈玄，恒捉白玉柄麈尾，与手都无分别。"又《世说新语·文学》："客问乐令'旨不至'者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰：'若至者，那得去？'于是客乃悟服。乐辞约而旨达，皆此类。"这种执麈尾而清谈的风气，一直延续到南朝梁代。

【玉素甫·哈斯·哈吉甫】 (约1018—?)十一世纪维吾尔族著名诗人、学者、思想家，《福乐智慧》的作者。有关其人的生平汉文史籍或阿拉伯—波斯文史料均无记载，全依《福乐智慧》中的零星材料。据说，他出身于虎思斡耳朵(又称巴拉萨衮，汉文史籍作"碎叶")的名门，乃"虔诚信士"。生年约为1018或1019年，卒年不详。年近五十岁时，在虎思斡耳朵开始撰写《福乐智慧》一书，1068年到喀拉汗王朝首都之一的喀什噶尔后继续写作，于1069年用维族语完成了这部规模宏伟、内容丰富的巨著。他把这部长诗献给了当时喀拉汗王朝的国王桃花石·哈拉·布格拉汗。布格拉汗因此赐给他"哈斯·哈吉甫(特别御侍官)"的称号。在这部哲理性很强的诗作中，作者提出了如何管理国家、如何选拔人材、如何处理政治生活等问题，是研究维吾尔族哲学思想的重要著作。

【古文龙虎经】 道教书名。亦称《金碧古文龙虎上经》、《金丹金碧潜通诀》等。简称《龙虎经》或《金碧经》。托名黄帝著。东汉魏伯阳《参同契》中有"古记题龙虎，黄帝美金华"之说。五代彭晓谓伯阳"得《古文龙虎经》，尽获妙旨，乃约《周易》撰《参同契》三篇"。朱熹认为"后人见魏伯阳有'龙虎上经'一句，遂伪作此经"(《朱子语类》卷一百二十五)。《四库全书总目提要》曰："《龙虎经》之为古书，尚未确验。"全书分三十二章，或分二十六章。内容讲丹道理法，有些词句与《参同契》相类，亦有"纳甲"之说。白云霁《道藏目录详注》称其言"神室、

砂汞、阴阳、龙虎、火候、药物等篇，皆先天有无之妙，为丹经之祖”。收入《道藏》第625册、《道藏辑要》二十集、《道藏精华录百种》第七册。

【古文尚书】 指孔安国传授的古文本《尚书》。汉景帝之子鲁恭王刘馀为了扩充自己的宫殿需把孔子故居拆除，拆除过程中在墙壁中发现藏有用大篆写的先秦古书几种，其中就有一部《尚书》。这部《尚书》共四十五篇，其中二十九篇与《今文尚书》大体相同，经孔安国解说曾一度流传。其它十六篇仅存篇名。此外，还有所谓“中古文”、张霸“百两篇”古文、杜林漆本古文等《尚书》，据学者研究多认为不可信。

【古文经学】 西汉经学中依据古文经籍以研究、阐发儒家经义的学派。汉景帝以后，陆续从古旧屋壁中发现和从民间搜集到一批用先秦古文字（“古籀文字”）所书写的儒家经典，称“古文经”。古文经学倡导者刘歆请立古文经于学官，引起今文经学与古文经学的激烈斗争，其实质是为了争夺政治地位。东汉时，古文经学大盛，主要代表人物是马融及其弟子郑玄。郑玄破除今古文经学界限，以古文经学为基础，吸收今文经学，“括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失”（《后汉书·郑玄列传》），遍注群经，创立“郑学”。郑学流行数百年，对南北朝、隋唐经学均有影响。汉代古文经学较少讲纬候图谶，不为章句，主张通训诂、举大义，被后世称做“汉学”。明清之际，有的学者又主张复兴“汉学”，至清乾隆、嘉庆时期，形成清代古文经学的“乾嘉学派”（亦称“汉学”或“朴学”）。近代章炳麟是郑玄以后最大古文经学家。古文经学对语言文字、古代历史研究有贡献。

【古史辨派】 见“疑古派”条。

【古拉兰萨】（1820—1851） 清蒙古族思想家。卓索图盟土默特右翼旗（今属辽宁北票）人。出身贵族世家。青年时继承其父协理台吉的职务，在任四年。同情人民遭受的苦难，揭露社会的丑恶现实，喊出了“贪官污吏皆杀尽，一片丹心为国抛！”的豪言。在哲学上，他认为自然界的千变万化是阴阳互变的固有规律形成的，“金色世界宽广，阴阳变化无穷”。他借助苍穹神来说明自然界的规律性：“苍穹神主急忙，把近音远讯宣降，山山水水遍告，旨在保佑人世安康。看来好似滔天巨浪，实是遵循规律徜徉。”他博览群书，对蒙汉古代历史、古典文学造诣颇深。现存诗词八十三首，另有对联九副。

【古候】 又译《公史篇》。彝族哲学著作。《勒俄特依》的姊妹篇。作者及成书年代均不详。全书共十五章。内容有传说中的宇宙起源、生物起源、人类起源等。它这样叙述了宇宙的产生：“天地没混时，洪水没消时，要渐渐分化，要渐渐裂开，天从四面合，地从四面合，天地分开来。”“吴天之上啊，分出一岩壁，岩间住上动物；……分出一片林，森林里住动物；分一片沼泽，水里住动物了。”表现出朴素的唯物主义自然观。在叙述人类进化时，认为人是“雪族”的子孙，并论述了从母系氏族进入父系氏族的过程。

【古尊宿语录】 中国佛教禅宗的著作。因记载的是禅宗著名大师的语录，故名。宋代颐藏主集。今书共四十八卷。汇集了禅宗南岳系怀让以下马祖道一、百丈怀海等四十余家唐宋禅师中所谓“古尊宿”的语录，多为《景德传灯录》中所不载者。明万历年间重修《北藏》时收入《大藏经》。

【古微堂集】 近代魏源著。光绪四年（1878）同《古微堂文稿》一起由淮南书局木版刻印。宣统元年（1909）又由黄象离增补重编，易名《魏默深文集》，由国学扶轮社刊行。此集分内外两集。《内集》收《默觚》二十卷，为论学、论治之作，集中表述了作者的哲学与政治思想。《外集》收录了专著和诗集以外的各种体裁的文章百余篇，如序、记、碑铭、书信、经史论文等。该书是了解鸦片战争时期社会政治、经济、文化诸问题的一个窗口。1976年中华书局对上述二种版本重行校对，并与《古微堂诗集》合编为《魏源集》。1983年又增补重印。

【去九界】 近代康有为用语。“九界”：国界、级界、种界、形界、家界、产界、乱界、类界、苦界。康有为认为，人类社会的一切苦难皆因九界所致，故“救苦之道，即在破除九界而已”。《大同书》十部之中的乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸九部分别论述去九界：第一“去国界合大地”，“立公政府以统各国为大同之中”；第二“去级界平民族”，取消贵贱、主奴、男女之不平等级，使“全世界人类尽为平等”；第三“去种界同人类”，通过“迁地”、“杂婚”、“改食”等法使“全地人种颜色同一，状貌同一，长短同一，灵明同一，是为人类大同”；第四“去形界保独立”，“女子当与男子一切同之”；第五“去家界为天民”，“人皆天所生也，故使人解脱家庭束缚，人人皆直隶于天”，恢复天予人之权；第六“去产界公生业”，废除产业私有，使农、工、商各业“皆为公有”；第七“去乱界治太平”，“举全地经纬分为百度”，每度设一“自治政府”，全球立一“公政府”；第八“去类界爱众生”，“能爱类者谓之仁”，取消生物种类间的对立，保护鸟兽众生而皆仁爱之；第九“去苦界至极乐”，“九界既去则人之诸苦尽除矣”，人人皆可尽享居处、舟车、饮食、衣服、器用、沐浴、医疾等物质之乐，尽享“炼形神仙”、“去轮回而游无极”等精神之乐，这样就达到了大同之归宿。去九界的实质是去掉以封建君主专制制度和封建家庭宗法制度为中心的重重封建网罗。此说尽管属于空想，但在当时是有进步意义的。

【去苦求乐】 近代康有为的社会主张。康有为在《大同书》中提出：“依人之道，苦乐而已，为人谋者，去苦以求乐而已”。他认为“人道之苦无量数”，大者有人生之苦、天灾之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦、人所尊尚之苦等。而“总诸苦之根源，皆因九界而已”。所以，救

苦之道在破除九界，即去国界，合大地；去级界，平民族；去种界，同人类；去形界，保独立；去家界，为天民；去产界，公生业；去乱界，治太平；去类界，爱众生；去苦界，至极乐(参见“去九界”条)。这是一种乌托邦思想。

【去和取同】 春秋时史伯用语。意谓抛弃对立的统一与和谐而采取无差别的同一。《国语·郑语》：“今王弃高明昭显，而好谗慝暗昧，恶角犀丰盈(指贤明之人)而近顽童穷固(指暗昧穷陋，不知德义之人)，去和而取同。”这是史伯回答郑桓公的一段话。这里的“去和取同”意与“剸同”相近，与孔子说的“小人同而不和”(《论语·子路》)的意思是一致的。参见“剸同”、“和同”条。

【末那识】 佛教名词。梵文的音译，意译为“意”。法相唯识宗所说“八识”中的第七识，“三能变”中的第二能变。因其有“恒审思量”(即不停顿地思维)的作用，故名为意。《成唯识论》卷十五：“恒审思量，正名为意。”唯识宗认为，前六识中的“意识”虽亦名意，但其思量时有间断，不是恒审的。而“末那识”常缘“阿赖耶识”之“见分”，为内自我，总是审虑思量，执著我相。该宗指出，由于末那识起我执故，使前六识皆成染污。《显扬圣教论》卷十七：“染污末那为依止等，由第七故，余诸识中相缚不脱。”是说前六识以末那识为根，由于末那识起我执，使得前六识坚持所缘境相，为相所缚而不得解脱，故人的认识所以产生我执、法执的谬误观点，全在末那识执有我相的原因。若通过一定修行，达到转依位时，末那识则审思量无我相，从而破除谬误。小乘佛教本来只讲六识，至大乘瑜伽行派立八识说，以第七末那识为意识之根，又以第七、第八互为依根。《瑜伽师地论》卷六十三：“藏识恒与末那俱时转。”由此而八识义立。

【未发】 宋明理学心性论范畴。《中庸》：“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和。”对此，二程加以发挥说：“既思即是已发”，“只喜怒哀乐不发便是中”(《遗书》十八)。朱熹从两层意义上作了更为明确地阐述：一是以“未发”指思维情感尚未萌生时的心理状态，“以思虑未萌、事物未至之时为喜怒哀乐之未发”(《文集·已发未发说》)；二是以其指情感的内在根据，即性，“喜怒哀乐，情也，其未发，则性也，无所偏倚，故谓之中”(《中庸章句》)。在以“未发”作为道德修养方法时，程颐主张“若言存养于喜怒哀乐未发之时则可，若言求中于喜怒哀乐未发之前则不可”(《遗书》十八)。吕大临主“当求于喜怒哀乐未发之前”(同上)，杨时主“学者当于喜怒哀乐未发之际以心体之”(《龟山文集》卷四)。朱熹早年以心为“已发”，性为“未发”，后以主敬涵养为未发工夫，尤重视“戒慎不睹，恐惧不闻”的修养。

【未济】 《周易》卦名。卦形为䷿，坎下离上。济，成也；事未成，曰未济。其卦辞以小狐渡水取譬，云：“小狐汔济，濡其尾，无攸利”。喻事物曲折未成。《易·杂卦》以坎为中男，离为中女，取女在男上之象以婚事未成为意，云：“男之穷也”。《易·序卦》以未济接既济而殿六十四卦之后，取终而复始之意，云：“物不可穷也，故受之以未济。”《易·大象未济》：“火在水上，未济。君子以慎辨物居方。”由卦象引申出慎重审辨物性及其方位，以求行事有成的思想。后世学者多从《周易》六十四卦的总体结构上论叙“未济”的意义，认为《易》始于乾、坤，终于既济、未济，为一个周期，而未济标志了事物终而复始的新过程。宋程颐《伊川易传》卷四：“《易》者变易而不穷也，故既济之后受之以未济而终焉，未济则未穷也，未穷则有生生之义。”明清之际王夫之《周易外传》卷四：“惟夫往来皆杂，十二位相错，而未有纯者，则未济遂足以一终。”王夫之认为，就具体事物而言，由纯至杂是一个过程，因为有始有终，但就整个物质世界而言，则没有终始之分，具体的终始不过是其中的交替点。他举例说：“百谷落而函活藏于甲核，昆虫熊燕蛰而生理息于膻宫，则亦貌杀而非杀，而符就于替也。未济亦替而已矣，岂有杀哉？非杀不成乎永终，天地无永终之日矣”(同上)。

【术】 ①政治手段、权术。《韩非子·定法篇》：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。”又《难三篇》：“术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”韩非认为，术是君主任免、考核、驾驭群臣的手段。韩非的术带有阴谋权术的色彩。②心术。“心术者，无为而制窍者也”(《管子·心术上》)。即修治内心的方法。③道术或学术。《庄子·天下篇》：“古之所谓道术者果恶乎在？”《淮南子·要略训》：“墨子学儒者之业，受孔子之术。”

【术数】 即“数术”。

【本义必用经】 关于喇嘛教在蒙古地区早期传播的历史著作。作者锡埒图·固什·却日吉(又名文殊席利·固什·却日吉瓦)，呼和浩特人，著名的学者和翻译家。该书写于1587—1620年间。全书分四个部分：(一)佛陀生平及其学说，佛教学说形成史，佛教各支派及其共同点。(二)“外部世界”即宇宙的起源与形成，“内部世界”即人类社会的起源与形成。(三)印度、西藏、蒙古诸可汗简史。(四)佛教徒必须遵循和理解的佛教理论、戒论、戒律、规范等。作者提出的有关宇宙和人类的起源问题，对当时蒙古族的思想意识有重要影响。有各种手抄本，藏于内蒙古自治区图书馆、内蒙古社会科学院图书馆、蒙古人民共和国图书馆、巴黎图书馆、列宁格勒图书馆等。1959年波恩大学教授海西希在威斯巴登出版了巴黎图书馆抄本的影印本，成为公开流传的唯一版本。此书对研究蒙古族哲学及宗教思想有重要史料价值。

【本无】 ①魏晋玄学的“贵无派”。因主张“以无为本”，故名。参见“以无为本”条。②中国早期佛教译“真如”为“本无”。中国早期佛教由于受玄学“贵无”派的

“以无为本”、“崇本息末”思想的影响，认为般若空宗的“本无”是“诸法本无自性”即“性空”，此“本无”也可以说是“真如”即事物的本然。这种译法造成了后人对“本无”义的异解，魏晋时期般若学“六家七宗”的“本无宗”和“本无异宗”，便是这种情况的反映。参见“本无宗”和“本无异宗”条。③中国禅宗明确主张以“无住为本”，“无念”本于“无住”。参见“无住”条。

【本无异宗】 中国佛教般若学派“六家七宗”之一。与“本无宗”同为一家，但分属两派。其代表人物为竺法琛。该宗基本观点是：“诸法本无，为第一义谛。所生万物，名为世谛”。“本无者，未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后，故称本无。”可见它与“本无宗”基本观点相同而略有差异，因此称“本无异宗”。“本无宗”和“本无异宗”都把般若学的本体确定为“本无”，由此来阐发般若性空的原理，以否定客观现象的真实性。但“本无异宗”却认为“本无”是“无在有先”、“从无出有”，带有显明的宇宙生成论色彩，是玄学本体论中“有生于死”观点的反映。其后，竺法琛的弟子竺法蕴放弃了其师的观点转而信持“心无义”，“本无异宗”遂失传。

【本无宗】 中国佛教般若学派“六家七宗”之一。盛行于东晋时期。其代表为道安。道安认为：“无在万化之前，空为众形之始”。强调“一切诸法本性空寂”，反对“虚豁之中能生万有”的观点。他把本体描绘成绝对真实的“等道”，企图以之来说明本体和现象的关系，使“本末等尔”、“有无均净”。他说：“万法（现象）有为，而此法（本体）渊默，故曰：无所有者，是法之真也。由是其经万行两废，触章辄无也”（《合放光光赞随略解序》）。可以看出，道安一方面把现象（万法）看成“无”而忽视其为假有，同时又把本体说成“无”而执为实有，终于解决不了世间和出世间的矛盾。因此，被彻底的般若学者僧肇判为：“本无者，情尚于无多，触言以宾无，故非有，有即无；非无，无即无。寻夫立文之本旨者，直以非有、非真有，非无、非真无耳，何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？”（《肇论》）就是说，真正的般若学空观只不过指明一切事物“非有、非真有，非无、非真无耳。”从佛教般若学的立场看，僧肇的批评是击中要害的。

【本心】 ①最早提出人有固有的道德意识。孟子“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”这四种先天具有的道德本能，认为这种本能“非由外铄我也，我固有之也”，然因物欲之蔽，使人“失其本心”（《孟子·告子上》）。朱熹说：“本心，谓羞恶之心，……人所固有”（《孟子集注·告子上》）。陆九渊谓：“恻隐，仁之端也。羞恶，义之端也。辞让，礼之端也。是非，智之端也。此即是本心”（《宋元学案·象山学案》）。又说：“见孺子将入井而有怵惕恻隐之心者，此理也，……此吾之本心也”（《与曾宅之书》）。还提出“发明本心”，即扩充固有善端以恢复并发展人心之本然的修养方法。②指宇宙实体或本体。熊十力说：“世学或以宇宙实体离吾心而外在，因向外探索。《新论》故指出实体即是吾之本心，此非外在，更不容向外穷索，要在反求实证”（《新唯识论》卷下之二。）认为“本心”就是宇宙的本体。又说：“提此一心字，应即有本心与习心之分。唯吾人的本心，才是吾身与天地万物所同具的本体”（同上，卷上）。认为“本心”与追逐境物的习心迥然有别。“本心即是性，但随义异名耳。以其主乎身曰心，以其为吾人所以生之理曰性，以其为万有之大原曰天”（同上）。他又以“仁”、“良知”、“性智”、“真常”、“真宰”、“真性”、“乾元”、“本真”、“本性”等作为本心之异名。在熊十力看来，宇宙实体或本体不离自心而外在，本心既是实体，又是功能；既是认识的主体，又是认识的对象；既是虚寂的，又是生化的；既是流行，又是主宰；既无为，又无不为，“本心无对，先形气而自存；……复然无待，体物而不物于物者也”（同上）。所以，本心是万理之原、万德之端、万化之始。其显现为无穷无尽的大用，应说是变易的；然大用流行，毕竟不曾改易其本体固有生生、健动、乃至种种德性，应说是不变易的。本心自证自识、不假外求，只需体认、反求自身，即可了解宇宙万物和人生的真谛。熊十力对“本心”的看法反映了他唯心主义的“体用不二”之哲学致思方向和特点。

【本末】 中国古代哲学的一对范畴，特别是魏晋玄学的基本范畴。“本”、“末”原为形象的指事字：“木下曰本”，“木上曰末”。后来它们分别衍生出本根、本始、本原、本体、本质、本性和末节、末端、末终、末后等多种含义。先秦以来已广泛地用本末概念来说明事物的各种关系，主要指①本根和枝叶、末节，即根本的东西和非根本的东西的关系；②本始和末终，即起始的东西和后生的东西的关系。它们有的无哲学意义，如农本商末、德本财末等；有的则含有一定的哲学意义，如《大学》说：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”东汉仲长统提出“人事为本，天道为末”的主张，表现了他强调尽人事、反天命迷信的朴素唯物主义思想。魏晋时期，本末成为玄学的一对重要范畴。本末除了本根和末节、本始和末终的意义外，还增加了内在本质（根据）和外在表现（作用）的新含义，和体用范畴含义相近。王弼首先提出“以无为本”、“举本统末”、“崇本息末”的思想。他认为，天下万有，即一切有形、有名的事物，其作用都是有限的，即使发挥到最大限度也不能完美无缺，因此都是“末”而不是“本”；只有“无形”、“无名”的“无”才是本，“寂然至无是其本矣”。才是使一切有形、有名事物的特性和作用得以保全和发挥的共同原则和根据，所以，“崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作”（《老子注》三十八章）。在王弼看来，认

识事物首先必须"明本"、"得本以知末"，"不舍本以逐末也"。他说孔子的"予欲无言"就是"欲明本，举本统末，而示物于极者也"。他还把《老子》哲学概括为一句话："崇本息末而已矣"。教人看问题从本体着眼，不受纷繁浮华的现象干扰和影响。这种思想包含有一定的合理因素，但却割裂了本质和现象的辩证联系，把"本"归结为脱离任何具体事物的精神性本体"无"，这是唯心主义观点。佛教般若学中的"本无派"继承了王弼"崇本息末"的思想，如道安说："夫人之所滞，滞在末有，宅心本无，则斯累豁矣。夫崇本可以息末者，盖此之谓也"（昙济《七宗论》）。魏晋以后，本末概念仍在多种意义上被使用，有时被解释为本质和现象的关系，如王夫之主张"观物象以推道，循末以测本"，这是一种和"崇本息末"观点根本不同的唯物主义本末观；有时则一般地被理解为主要的根本的东西和次要的非根本的东西的关系，如郑观应说："中学其本也，西学其末也。主以中学，辅以西学"（《盛世危言·西学》），这里的本末没有本体和现象的含义。

【本来无事】 中国佛教禅宗牛头宗的主张。牛头宗因其始祖法融在金陵（今南京）牛头山传道而得名。宗密在《中华传心地禅门师资承袭图》中称其宗旨为："体诸法如梦，本来无事，心、境本寂，非今始空。迷之为有，即见荣枯贵贱等事"，"丧己忘情"即可超脱一切苦难。因此，此宗禅法的特点被概括为"本无事而忘情"，谓之"牛头无有一法"。此处"本无事"即"所悟之理：谓心、境本空"；"忘情"指依理而作的主观修养。所谓"以本无事为悟，忘情为修"即为该宗之宗风。在《禅源诸诠集都序》中，宗密判此宗为"泯绝无寄宗"。该宗始祖法融在《心铭》中说："心性不生，何须知见；本无一法，谁论熏炼？""菩提本有，不须用守；烦恼本无，不须用除。"这种主张和上述宗密对该宗的概括基本是一致的。

【本体】 ①本然的状况或性质。首见于西晋司马彪《庄子注·骈拇》："性，人之本体也"（唐陆德明《释文》引）。北宋张载认为"气之本体"即无形的"太虚"，"太虚无形，气之本体"（《正蒙·太和》）。南宋朱熹认为"理"是"天理自然之本体"或"性之本体"，"天道者，天理自然之本体，其实一理也"（《论语集注·公冶长》）。"才说是性，便已涉乎有生而兼乎气质，不得为性之本体也，然性之本体，亦未尝杂"（《语类》卷九十五）。他又以为虚灵无象即是"心之本体"，"虚灵自是心之本体，……岂有形象"（《语类》卷五）。明王守仁则认为"良知"或"天理"为"心之本体"，"知是心之本体"（《传习录》）。"是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知，是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也"（《大学问》），"夫心之本体，即天理也"（《答周道通》）。②指宇宙万物的最终本原或存在根据。熊十力《新唯识论·明宗》："唯吾人的本心，才是吾身与天地万物所同具的本体。"认为"本心"是天地人物的本原和存在根据。西方哲学传入中国后，人们多借用西方哲学概念来称探讨万物本原和根据的哲学学说为"本体论"，以区别于探讨天地起源和宇宙演化过程问题的"生成论"。

【本始】 ①中国古代哲学关于宇宙生成的概念。指天地万物形成之前的状态。但对此状态有不同解释，有说为"道"者，有说为"太一"或"元气"者。柳宗元《天对》说："本始之茫，诞者传焉。鸿灵幽纷，曷可言焉？"②指原始的素材。《荀子·礼论》："性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。"③指本原、原始。《经法·四度》："执道循理，必从本始，顺为经纪。"即追求其本原而顺于天道。

【本质换出一般】 南宋陈亮关于一和多、具体和抽象、个别和一般关系的命题。他认为："人只是这个人，气只是这个气，才只是这个才。譬之金银铜铁，只是金银铜铁，炼有多少则器有精粗，岂其于本质之外，换出一般，以为绝世之美器哉！"（《文集》卷二十《与朱元晦秘书》）他把一般与个别的关系明确地概括为"一般"与"这个"的关系，认为一般性的东西都是从"这个"中"换出"来的抽象物。相反，从"本质之外换出一般"（此处"本质"即具体的物质、素质之意，是个别、具体的同义语），正是把一般游离于个别之外，使之成为脱离个别而独立存在的绝对精神。理学家神化"一般"、夸大"一般"，陈亮强调具体，体现了"义理之学"与"功利之学"在方法论上的对立。

【本觉】 中国佛教名词。指众生先天固有的佛之觉性即"佛性"。即佛教中所说的众生之"自性清净心"或"如来藏"。《大乘起信论》认为"自性清净心"与"妄心"二者和合而成阿赖耶识，从而使众生有"觉"与"不觉"之分。"觉"就是觉照、觉明即觉悟"真如自体"（"如来藏"）的智慧，此智慧本为众生先天具有，为"真如自体"。《大乘起信论》说："离念相者，等虚空界，无所不遍，法界一相，即是如来平等法界，说名本觉。"这是说，"本觉"之心性不可言说，是"离念"即"无念"的，谓之"离言真如"，此是众生能"觉"的本体，因此叫做"本觉"。《大乘起信论义记》卷三说："'本'者是'性'义，'觉'者智慧义。""本觉"的概念及思想是印度佛学"清净心"与中国传统哲学中"返本"思想融通的结果。

【本根】 道家哲学概念。指世界的根本或本原。本根原指草木之根茎，喻为事物的根基。《左传·文公七年》："公族，公室之枝叶也；若去之，则本根无所庇荫矣。"道家以本根指世界万物的根源和依据。《老子》第十六章已有"根"的概念："夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命。"《庄子·知北游》始从哲学角度使用本根一词："今彼神明至精，与彼百化，物已死生方圆，莫知其根也……六合为巨，未离其内；秋豪为小，待之成体……惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知，此之谓本根。"世界之本根若亡而存，不形而神，决

定着万物的存在与变化。此本根就是"道"。

【本原】 指世界的根本或原始状态。《左传·昭公九年》："犹衣服之有冠冕，木水之有本原，民人之有谋主也。"此处本原泛指一般的根源。《管子·水地》："地者，万物之本原，诸生之根菀也。"又云："水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶贤不肖愚俊之所产也。"以土地和水为世界万物的原初物质。道家则以"道"为世界的本原。《庄子·天地》："夫道，渊乎其居也，漻乎其清也……夫王德之人，素逝而耻通于事，立之本原而知通于神。"认为道是世界之本原，德性高超的人立足于道而心智通于神明。近代哲学以本原指万物的根源或元素。

【本教】 即"苯波教"。也称"苯教"，俗称"黑教"。西藏古代盛行的一种原始宗教。最初流行于象雄地区（今阿里一带），后自西向东传遍西藏全地区。在吐蕃王朝前期（公元七世纪前）占着统治地位。它以自然物和自然力为崇拜对象，崇奉天地、日月、星辰、雷电、山川、草木、土石、禽兽等精灵鬼神，又重视祭祀，请神、送鬼、占卜、禁忌、禳解等活动。其宗教活动均由巫师进行。早期分为两大支、九派，史称"本教九派"，即因本四派、果本五派。佛教传入西藏后，本教与佛教进行了长期斗争。自八世纪以后，由于吐蕃王朝采用"兴佛抑本"措施，本教逐渐衰微。但此时本教也吸收了佛教部分教义，繁衍教理、教义，改佛经为本经，形成类似藏传佛教的教派。藏族一般把受佛教影响深、变化大的本教称为"白苯波"（"白本教"），把处于偏僻地区、保持原来特点较多的本教称为"黑苯波"（"黑本教"）。在兴佛抑本的压力下，有些本教徒不敢公开活动，便把本教经典埋藏起来，后被发掘，即所谓"伏藏"本经。九世纪中叶，吐蕃赞普朗达玛采取"禁佛兴本"政策，受压抑的本教一度得到复兴，本教徒发掘埋藏的本教经典，建造寺庙，培训僧侣，并向云南、新疆等地传播。到十世纪后期，佛教在西藏重兴，本教又衰弱下来。但本教的一些内容和仪式也曾被佛教各教派所吸收。

【本然】 南宋朱熹用语。其含义为：①天理之本然，即"诚"。"诚者，真实无妄之谓，天理之本然也"（《中庸章句》）。②人性之本然，即纯粹至善的"天地之性"。"盖本然之性，只是至善"（《朱子语类》卷五十九。）"然其本然之理，则纯粹至善而已，所谓天地之性也"（《朱子四书或问》卷十七）。"反求诸身而自得之，以去夫外诱之私，而充其本然之善"（《中庸章句》）。③人心之本然，即"真知"之所在。"不明乎善，谓未能察乎人心天命之本然，而真知至善之所在也"（《中庸章句》）。

【本寂】 ①（840—901）中国佛教禅宗著名僧人，曹洞宗的创始人之一。俗姓黄，泉州莆田（今福建莆田县）人。19岁出家，后往参洞山良价，密受洞山"宝镜三昧"宗旨。因其在临川曹山（今江西宜黄）说法，故称"曹山本寂"。本寂发扬青原系"即事而真"的思想，宏良价"偏正五位"之说，大振曹洞宗风。卒谥"元证禅师"。法嗣有慧霞、处真等十四人，仅传四代而已。本寂曾注《寒山子诗》盛名于世，有《抚州曹山元证禅师语录》一卷，《抚州曹山本寂禅师语录》二卷。其思想主理事圆融、体用不二，认为"学者先须识自宗，莫将真际杂顽空。妙明体尽知伤触，力在逢缘不借中。出语直教烧不着，潜行须与古人同。无身有事超岐路，无事无身落始终。"其"五相偈"把曹洞宗关于理事双融的"宗要"发挥至极。还提出"即相即真"、"幻本元真"、"即幻即显"等命题。他作颂说："觉性圆明无相身，莫将知见妄疏亲。念异便于玄体昧，心差不与道为邻。情分万法沉前境，识鉴多端丧本真。如是句中全晓会，了然无事昔时人。"其接引学人时应机利物，曾无轨辙，充分发挥了曹洞宗"敲唱为用"的"细密"宗眼。②佛教的"性空"。意为诸法本无自性或心性本空。

【世必有革，革不必世】 北宋王安石用语。三十年为"世"，"革"即更新、变革。《周官新义》附《考工记》卷上："三十年为一世，则其所因，必有革。……不从世而从廿、从十者，世必有革，革不必世也。"谓世代演进过程中不但有相因关系，而且必然有相革关系（"世必有革"）。"革"字不以"世"当头，而以"廿"和"十"贯通首尾，即表明只要势在必革，就不必待三十年而革（"革不必世"）。王安石以此作为推行"新法"、实行改革的理论依据。

【世异则事异】 韩非的社会历史观。《韩非子·五蠹》："故文王行仁义而王天下，偃王行仁义而丧其国。是仁义用于古而不用于今也。故曰：世异则事异。"韩非认为社会是不断发展的，人情世俗各有不同，应世之道也应随之改变，"世异则备变"（《韩非子·五蠹》）。韩非把历史分为上古、中世、当今三个发展阶段，认为"上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力"（同上）。由于当今的情况发生了变化，就不能象古代那样以仁义治天下，而要依靠法治。"世异则事异"是一种进步历史观点，是法家推行法治的理论依据。在韩非之前，商鞅曾明确提出："世事变而行道异"（《商君书·开塞》），认为"古之民朴以厚，今之民巧以伪"（同上），所以当今不能效法古人实行德治，而必须变革，实行法治。秦以后的古籍中多有近似的用语，如《淮南子·齐俗训》有"世异则事变"，《盐铁论·国疾》有"世殊而事异"等。

【世间】 佛教名词。与出世间相对。"世"为迁流、"破坏"之义；"间"为"中"之义。堕于世中之事物，名曰世间。《楞严经》卷四："世为迁流"。《成唯识论述记》卷一："言世间者，可毁坏故，有对治故，隐真理故，名之为世，堕世中故名为世间。"世间有两种：一为有情世间，指有生灭烦恼的有情众生，亦称"众生世间"；二为器世间，指有情众生所存在的周围环境（如山河大地等），亦称

"国土世间"。构成此两者的色、受、想、行、识"五蕴"为"五蕴世间"。世间亦即世俗世界的总称。

【世界文化三类型说】 梁漱溟的文化观。他认为一种文化的形成是由处在这种文化之中的人的"创造的活动,意志的趋往"所决定的。"文化并非别的,乃是人类生活的样法","通是个民族,通是个生活,何以他那表现出来的生活样法成了两异的彩色?不过是为他那为生的样法最初本因的意欲分出两异的方向,所以发挥出来的便两样罢了"(《东西文化及其哲学》)。据此,他把世界民族国家划分成三种形式:(一)以意欲向前要求为根本精神,形成西方文化;(二)以意欲调合持中为其根本精神,形成中国文化;(三)以意欲向后要求为根本精神,形成印度文化。这三种文化类型依次体现了世界历史发展的三个阶段。认为西方文化的精神在于征服气概、科学方法和民主精神。以儒家文化为代表的中国文化则强调主观精神的满足,称之为"自得"。他在评判三方优劣后提出:"第一,要排斥印度的态度,丝毫也不能容留。第二,对于西方文化是全盘承受,而根本改过,就是对其态度要改一改。第三,批评的把中国原来态度重新拿出来"(同上)。梁漱溟的文化观虽欲调合中西两种文化精神,但仍以东方文化的"意欲自为调合"的"态度"为基础,表现出其中体西用的思想倾向。

【世界进化三时期】 近代孙中山用语。根据进化论的观点,孙中山认为世界是由物质进化而来,进化可分为三个时期:"其一为物质进化之时期,其二为物种进化之时期,其三则为人类进化之时期"(《孙中山选集》上卷)。详见"物质进化时期"、"物种进化时期"、"人类进化时期"条。

【世界征服者史】 关于成吉思汗及其子孙远征国外的历史著作。志费尼著。作者是十三世纪波斯史学家。原仕于花剌子模王朝。花剌子模被蒙古灭亡后,归降蒙古,长期担任蒙古国阿母河行省长官阿尔浑的书记,曾数次随从阿尔浑朝见蒙古大汗。此书是作者于1252—1253年在哈剌和林期间开始撰写的。书中记叙有许多是作者根据耳闻目睹的第一手史料写成,因此有较高的史料价值。为研究蒙古族古代哲学及社会思想提供了珍贵的史料。1980年何高济根据波依勒英译本译成汉文,由内蒙古人民出版社出版。

【世说新语】 原名《世说》,亦称《世说新书》。南朝宋刘义庆著。原著八卷,已佚。今流传本三卷。采集自东汉末至东晋年间名士文人的言行、习俗、遗闻轶事,错综比类,以德行、言语、规箴、俭啬等为题分作三十六门,涉及重要人物五、六百人以上,生动地反映了当时社会的伦理价值趋向和道德生活风貌。文辞简朴隽永,影响后世。梁刘孝标作注并订正。有1956年文学古籍刊行社影印本,附《唐写本世说新书》残卷和《世说新语校勘记》。

【世硕】 春秋末陈国人,一说周人。孔子弟子。王充《论衡·本性》称其"以为人性有善有恶,举人之善性,养而致之则善长;性恶,养而致之则恶长"。又讲"世子作《养书》,宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒,亦论情性,与世子相出入,皆言性有善有恶"。说明世硕主人性有善有恶,人性随教养而消长说。《汉书·艺文志》记《世子》二十一篇,已佚。

【甘石星经】 古代天文学著作。是世界上最古老的恒星表。题名甘德、石申撰。甘德,战国时齐人(一说楚人),相传他于战国中叶(约前350年)就精密地记下了约一百二十颗恒星的黄经度数及其距北极度数,用以观察金、木、水、火、土五大行星的运行,并著有《天文星占》八卷,已佚。石申与甘德同时,魏人,曾著有《天文》八卷,已佚。据说二书互有出入,如测定恒星数目,甘德记录一百十八座,五百十一个;石申记录为一百八十三座,八百五十个。又如记岁星晨出东方,甘德书在建星婺女,石申书在斗牵牛。后人拾遗补阙,把甘德的《天文星占》与石申《天文》合编为《甘石星经》。也有人认为此书系唐宋人整理编辑的天文著作,托名甘石所撰。最初见于宋晁公武《郡斋读书志》,原载一卷,今本为二卷。后收入《道藏》,称为《通占大象历星经》。

【甘泉集】 明湛若水言论、诗文集。正集三十一卷。多为师生答问、语录、讲章、训规,如《樵语》、《新论》、《雍语》、《新泉问辨录》、《问疑录》、《金台答问》、《书问》、《天关语录》、《大科训规》、《讲章》等。其主要论旨有二:一论"心"是根本,谓"圣人之学,心学也。何谓心学?万事万物莫非心也"(卷二十四《泗州两学讲章》)。一论心学修养方法是"随处体认天理",谓"千圣千贤皆得随处体认天理,同条共贯,东海西海南海北海有圣人出,亦不能外此"(卷十四《书问》)。另有《非老子》、《杨子折衷》等篇,指斥佛老思想及陆九渊心学派中受佛家思想影响最为显著的南宋杨简。外集一卷,有罗洪先、罗洪垣所撰墓表、墓志铭,可见湛若水之生平。有清同治五年(1866)刻本。

【东方文化与世界文化】 瞿秋白撰。发表于1923年6月15日《新青年》季刊第1期。"五四"时期东西文化论战中的重要文章。作者认为,东西文化的区别只不过是时间发展上的不同,"西方文化,现已经资本主义至帝国主义,而东方文化却停滞于宗法社会及封建制度之间。"作者说,所谓东方文化就是封建主义旧文化,就是"宗法社会之'自然经济'"、"封建制度之政治形式"和"殖民地式的国际地位"等三种元素的综合。作者指出,任何一种文化都离不开一定的物质生产方式,都是一定经济基础的上层建筑。"我们决不否认精神上的力量能回复其影响于物质的基础","然而最根本的动力,始终是物质的生产关系"。作者明确主张,中国共产党人要建立无产阶级文化,使"仁义道德说之真正的平民

化及科学文明之真正的社会化"。要建立这种新的真正的文化，就必须批判封建主义的旧文化，打倒帝国主义与封建主义。因为"宗法社会及封建制度的思想不破，则于帝国主义的侵略无法抵抗"；"不去尽帝国主义的一切势力，东方民族之文化的发展永无伸张之日"。本文是当时批评东方文化派错误思想的重要文字。

【东方杂志】 近现代大型综合性杂志。1904年在上海创刊，商务印书馆出版。初为月刊，后改为半月刊，自第四十卷起又改为月刊。徐珂、杜亚泉、陶惺存、钱智修、胡愈之、李圣五等先后任主编。原为文摘性刊物，自1910年起改为综合性杂志。设论说、调查、大事记等栏目。抗日战争时期先后迁长沙、香港、重庆等地出版，1947年1月迁回上海。该刊政治观点温和，偏向保守。辛亥革命时期发表宣传改良主义的文章，主张君主立宪。"五四"新文化运动时期曾与《新青年》辩论东西文化问题。在五卅运动中忠实地报导了人民群众的反帝爱国运动，揭露了帝国主义杀害中国人民的罪行，曾受到上海总巡捕房的指控。抗日战争时期配合抗日救亡斗争做了一些宣传工作。除1932、1937、1941年短期休刊外，一直坚持出版。1948年12月终刊。前后历时四十四年，共出四十四卷。

【东巴经】 纳西族东巴教经典。纳西族人远在一千多年前就创造了具有独特民族风格的象形文字，纳西族称之为"森究鲁究"，森是本，鲁是石，究是痕迹，意为"木石痕迹"或"木石标记"，即见本画木，见石画石的象形文字。以后纳西族宗教巫师——"东巴"使用这种文字著作宗教经典及神话传说，形成了内容丰富的"东巴经"。东巴经有五百余卷，分为十二类："祭风、消灾、求寿、开丧、超荐、超荐什罗(什罗为东巴教始祖)、超荐次拉金母(次拉金母即善神米利东主之妻)、祭龙、凑古、截死门经、口舌经、零杂经。"是研究纳西族古代的社会历史、语言文学、宗教伦理、哲学思想的宝贵资料。其中《创世纪》、《崇搬图》等有较丰富的哲学思想。

【东发日钞】 见"黄氏日钞"条。

【东西文化及其哲学】 梁漱溟著。系作者1920年在北大、1921年在山东教育厅的讲演编录而成。1922年商务印书馆出版，后多次重印再版。全书分为五章。认为"文化是民族生活的样法"，"生活就是没尽的意欲(will)"。由于"意欲"有"向前"、"向后"、"持中"的差别，因而造成了西方文化"以意欲向前为根本精神"，"中国文化是以意欲自为调和折中为其根本精神"，"印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神"。提出"人类文化要有一根本变革：由第一条路向改变为第二条路向，亦即由西洋态度改变为中国态度"，"世界未来文化就是中国文化的复兴"。该书在当时思想界关于东西方文化论战中因其系统性和独到性而受到广泛重视，是东方文化派在哲学方面的代表作。

【东西文化论战】 "五四"时期关于东西文化的特征及其评价的一场争论。1915年陈独秀发表《东西民族根本思想之差异》一文，认为东西文化的不同是因为根本思想"各成一系"，"(一)西洋民族以战争为本位，东洋民族以安息为本位；(二)西洋民族以个人为本位，东洋民族以家族为本位；(三)西洋民族以法治为本位，以实利为本位，东洋民族以感情为本位，以虚文为本位。"1918年李大钊作《东西文明根本之异点》，认为"东洋文明主静，西洋文明主动"，二者实为世界进步的两大机轴，正如"车之两轮鸟之双翼"，缺一不可，只有这两大精神时时调和，时时融会才能创造出新的文明。1922年东方文化派主要代表梁漱溟出版了《东西文化及其哲学》一书，认为文化就是生活的"样法"，生活样法的不同是由于"意欲"之所向不同所决定的。"所有人类的生活大约不出这三个路径样法：(一)向前面要求；(二)对于自己的意思变换、调和、持中；(三)转身向后要求。"由此，他提出西方文化是以意欲向前要求为根本精神；中国文化是以意欲自我调和、持中为根本精神；印度文化是以反身向后要求为根本精神。而中国对未来文化的态度则应该是："第一，要排斥印度的态度，丝毫不能容留；第二，对于西方文化是全盘承受，而根本改过，就是对其态度要改一改；第三，批评的把中国原来态度重新拿出来。"认为"世界未来文化就是中国文化的复兴"，极力推崇中国传统文化的根本精神。以胡适为代表的全盘西化派则极力宣扬民族文化的虚无主义，主张全盘接受西方近代资本主义文化。胡适认为："我们必须承认我们自己百事不如人，不但物质机械上不如人，不但政治制度上不如人，并且道德不如人，知识不如人……"(《介绍我自己的思想》)。认为东方文化是"知足"，西方文化是"不知足"。知足的东方人自安于现成的环境与命运，所以不想征服自然和追求物质享受的提高，也不想改革制度，只求安分守己；不知足的西方人则创造了钢铁世界、汽机世界、电力世界、科学世界和民权世界。无论是梁漱溟还是胡适，都没有科学地说明东西文化的实质及其基本特征。1923年瞿秋白发表了《东方文化与世界革命》一文，认为文化是历史的阶级的现象，西方文化是资本主义文化，东方文化是封建主义文化，二者不过是社会历史发展阶段上的不同而已。东方文化是"宗法社会之'自然经济'"、"封建制度之政治形式"和"殖民地式的国际地位"等三种元素的综合。然而，历史的发展，已使"宗法社会的文化，早已处于崩坏状态之中"，它现在"已不能适应经济的发达"，而成为"东方民族之社会进步的障碍"。因此，只有"宗法社会、封建制度及帝国主义颠覆之后，方能真正保障东方民族之文化的发展"。他认为世界未来的文化应该是"仁义道德说之真正的平民化及科学文明之真正的社会化"，而这种新文化的建立只有在完成无产

阶级的社会主义革命之后才能实现。"五四"时期的东西文化论战是中国现代文化史上一次重要论战,对于促进人们正确认识东西文化的实质与特征具有一定历史意义。

【东西文明根本之异点】 李大钊撰。发表于1918年7月1日《言治》季刊第三册。1922年梁漱溟出版《东西文化及其哲学》时又将该文作为"时论汇录"收入。作者认为,东西文明根本不同之点就在于"东洋文明主静,西洋文明主动"。东洋文明的特点是自然的、安息的、消极的、依赖的、苟安的、因袭的、保守的、直觉的、空想的、艺术的、精神的、灵的、向天的、自然支配人间的;西洋文明的特点是人为的、战争的、积极的、独立的、突进的、创造的、进步的、理智的、体验的、科学的、物质的、肉的、立地的、人间征服自然的。在思想上,东方人持厌世主义,以为无论何物皆无竞争之价值,个性之存在不甚重要;西方人持乐天主义,凡事皆以此精神以求益为向上进化发展,确认人道能有进步。在宗教上,东方的宗教是解脱的宗教;西方的宗教是生活的宗教。作者指出,东洋文明与西洋文明乃是世界进步的两大机轴,二者必须时时调和,时时融会,"即在东洋文明,宜竭力打破其静的世界观,以容纳西洋之动的世界观;在西洋文明,宜斟酌抑止其物质的生活,以容纳东洋之精神的生活。"东西文明只有以异派之所长补本身之所短,世界新文明才有焕扬光采发育完成之一日。此文在当时东西方文化论战中代表一家之言,具有较大的影响。

【东西民族之根本差异】 陈独秀撰。发表于1915年12月25日《新青年》第1卷第4期。后收入《独秀文存》。作者认为,世界有多种民族,以人种言,略分黄白;以地理言,略分东西两洋。东西洋民族不同,而根本思想亦各成一系,然其差异大体可分三点:一是西洋民族以战争为本位,东洋民族以安息为本位。"西洋民族性,恶侮辱,宁斗死;东洋民族性,恶斗死,宁忍辱。"二是西洋民族以个人为本位,东洋民族以家族为本位。西洋民族,如英、美、法、德等国,"举一切伦理、道德、政治、法律,社会之所向往,国家之所祈求,拥护个人之自由权利与幸福而已。"东洋民族则一直处于宗法社会。宗法制度的恶果有四:"一曰损坏个人独立自尊之人格;一曰窒碍个人思想之自由;一曰剥夺个人法律上平等之权利;一曰养成依赖性,戕贼个人之生产力。"三是西洋民族以法治为本位,以实利为本位;东洋民族以感情为本位,以虚文为本位。"盖其国为法治国,其家庭亦不得不为法治家庭;即为法治家庭,则亲子昆季夫妇,同为受治于法之一人,权利义务之间,自不得以感情之故而有所损益。"东洋民族则重家族轻个人,"蓄妾养子之风,初亦缘此而起。亲之养子,子之养亲,为毕生之义务。"本文是东西文化论战中的重要文字,在当时及以后一个时期都产生过较大影响。

【东西均】 明清之际方以智的重要哲学著作。手抄本装订成两册,上册为《东西均记》至《译诸名》,下册为《道艺》以下各篇,《东西均开章》另册。撰成於1652年冬,修改定稿於"闭关高座"期间(1653—1655)。生前不曾梓行,1962年中华书局上海印书馆据安徽博物馆藏手抄本标点刊行。书题"取日月之东西环也"意。本书系统地阐述了方以智的哲学体系及其逻辑结构,论证了方以智哲学的内容、实质、范畴及方法,提出了"交"、"轮"、"几"及"合二而一"等重要范畴和命题,包含有许多朴素辩证法思想。

【东林学派】 明政治、学术派别。以顾宪成、高攀龙为领袖。因其于万历年间在江苏无锡建立东林书院,并在此聚徒讲学而得名。学术上效法北宋杨时,尊崇程朱理学,肯定王守仁"致良知"说,但对当时风行的王学末流颇多指摘。政治色彩较浓,不仅"持濂洛关闽之清议",并"往往讽议朝政,裁量人物"(《明史·顾宪成传》)。多次遭到统治者残酷镇压。天启五年(1625)宦官魏忠贤专权,诏毁全国书院,首殃东林,捕杀甚厉。《明儒学案·东林学案》称:"数十年来,勇者燔妻子,弱者埋土室,忠义之盛,度越前代,犹是东林之流风余韵也。一堂师友,冷风热血,洗涤乾坤。"崇祯年间予以平反昭雪,修复书院。主要人物还有钱一本、孙慎行、顾允成、黄尊素等。清许献等著《东林书院志》详其事迹。

【东莱左氏博议】 南宋吕祖谦著。四卷。原本168篇,经后人删节,现存86篇。本为诸生"课试之作",实则"取左氏书理乱得失之迹,疏其说于下"(《自序》)。书中通过对历史事实的评论,阐述了作者的哲学思想和历史观。首先指明君臣"名分",以尊君和大一统为指导思想。以"理"为最高原则,"理之在天下,犹元气之在物也。""名虽千万而理未尝不一也"(卷一,《颖考叔争东》)。提出道在心中,心外无道的命题,认为"心外有道,非心也;道外有心,非道也。"圣人之心,万物皆备,不见其为外也"(卷二,《齐桓公辞郑太子华》)。认为"天理常在人欲中,未尝须臾离也"(《卷三,《梁亡》)。但又说道义与功利是对立的,以"正其义不谋其利,明其道不计其功"为"吾儒之本指"(卷四,《楚箴尹克黄》)。还讨论到军事、政治问题,提出自强不息的思想。有清刘钟英集注本,光绪十二年文选楼刻本等。

【东莱集】 南宋吕祖谦诗文著作集。四十卷。文集十五卷,别集十六卷,外集五卷,附录三卷,拾遗一卷。其往来书信和《易说》、《孟子说》、《杂说》中,有较多哲学思想。强调心的作用,认为"人心固有之理","胸中自有圣人境界"。提倡"反己"之学,"行有不得者,当反求诸己,外有龃龉,必内有窒碍,反观内省,皆是进步"(《与刘子澄》)。同时重视"泛观广接",以察物情事理,"非特讲论之际始是为学,闾衢谈巷语,句句皆有可听;见舆台皂隶,人人皆有可取"(《孟子说》)。重视对史学的研

究、主张"多识前言往行考迹以观其用"(《易说》)。有金华丛书本。

【东廓集】 明邹守益著。全称《东廓邹先生文集》。十二卷。卷首为序跋和目次，卷一至四为序疏说记，卷五、六为书简，卷七为答问，卷八为杂著，卷九、十为碑传志铭，卷十一、十二为诗。其中《青原赠处》是最早记载王阳明"四句教"的文献之一。其哲学思想在于强调心体"至善"，主张"戒慎日密，其修己以敬"(卷一，《庆郡侯竹墟公考绩》)，反对"荡情而凿性"(卷一，《训蒙诗要序》)。表现出修正王学的倾向。另有《邹东廓先生诗集》九卷、《东廓先生遗稿》十三卷存于世。

【东塾读书记】 清陈澧的读书笔记。十六卷。至晚年而成。此书荟萃陈澧毕生读书所得，涉及群经、小学、诸子、郑学、朱学、汉魏史事，而以论群经者为最详。今人张舜徽说此书"所论皆各书宏纲大旨，要义精言，融会贯串，有本有末。不尚空谈，不事繁证，而一字一句之音训、一名一物之情状，不暇及焉"(《清人文集别录》卷十七)。陈澧读书数十年，著书数百卷，而此书实为其精心结撰，具有很高的学术价值。有清刻本。

【布袋和尚】(? —916) 五代时后梁僧人。《宋高僧传》、《佛祖历代通载》、《传灯录》等有传。名契此，号长汀子。明州奉化(今浙江奉化)人。形体肥胖，面带笑容，随处寝卧，状似疯颠。常以杖背一布袋入市行乞，故名。常作歌曰："只箇心心心是佛，十方世界最灵物，纵横妙用可怜生，一切不如心真实。"后梁贞明二年(916)，死于浙江奉化岳林寺东廊盘石上。临终时自称弥勒化身，并作偈说："弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识"(《佛祖历代通载》卷十七)。后人遂在寺院天王殿塑造其像，谓之弥勒佛身像。

【石介】(1005—1045) 北宋初学者，文学家。字守道，兖州奉符(今山东泰安市东南)人。因曾躬耕徂徕山下，人称"徂徕先生"。天圣进士，官至太子中允。和孙复、胡瑗提倡"以仁义礼乐为学"，并称"宋初三先生"。以《周礼》和《春秋》为儒家二大典，视周礼之道为"万世常行不可易之道"。从维护儒家道统出发，作《怪说》三篇，指斥佛老"灭君臣之道，绝父子之亲"，断言"天地间必然无者有三，无神仙，无黄金术，无佛"(《辨惑》)。提倡"言天人之际，性命之理，阴阳之说"(《与范思远书》)，可谓宋代性理学之先声。认为"人亦天，天亦人，天人相去，其间不容发"(《与范十三奉礼书》)，反对"言人而遗乎天，言天而遗乎人"(同上)。所作《根本策》明确提出"民，国之根本也"的观点，主张"息民之困"。另有"时在治乱，道在圣人"(《汉论下》)之说，认为"时有浇淳，非谓后之时不淳于昔之时也；道有升降，非谓今之道皆降乎古之道也"(同上)，透露出历史进化的思想。著作有《徂徕集》。

【石龙书院学辩】 明王廷相的哲学论文。为作者对石龙书院主持黄绾的赠文，并希望该文能够"揭之院壁以为蒙引"，以使"后生来学"能够脱离当时"禅定"、"支离"的恶劣学风。文中阐发了唯物主义认识论及治学方法，强调"接习"实践在认识中的决定作用，指出人的认识"必借视听聪明，会于人事，而后灵能长焉。赤子生而幽闭之，不接习于人间，壮而出之，不辨牛马矣。"文章深刻揭露了程朱陆王"泛讲以求知"、"虚静以养心"的致知方法"非禅定则支离"的唯心主义本质。文中还充分肯定理性思维的作用，指出"理可以会通，事可以类推，智可以旁解"。全文将精辟的哲理与形象的譬喻冶于一炉，具有很强的说服力。收入《王氏家藏集》。

【石徂徕】 即"石介"。

【石峻】(1916—) 现代学者，中国哲学史家。1916年10月生于湖南省零陵县。1938年于北京大学哲学系毕业后留校工作，先后任哲学系研究助教、专任讲师。1948年调武汉大学哲学系，任副教授兼校图书馆主任。1952年又调回北京大学任哲学系副教授。1955年起调中国人民大学哲学系，任哲学史教研室主任，1963年晋升为教授，兼任校务委员。80年代曾任中国哲学史学会副会长、中国现代哲学史研究会会长、《中国哲学史研究》杂志编委会主任等职。长期从事中国哲学史的教学和研究工作，培养博士和硕士研究生数十人。曾主编《中国近代思想史讲授提纲》(1955)、《中国近代思想史参考资料简编》(1957)、《中国哲学史参考资料》(1981)、《中国哲学史》(合著，1963)《英汉对照中国哲学名著选读》(1988)。另有《论玄奘留学印度在中国佛教史上的意义》、《范缜评传》、《胡适评传》等多篇论文。

【石涛】(约1642—约1717) 清初大画家。原名朱若极，明宗室后裔。出家后法名原济，亦名元济，号石涛。广西全州人。著有《石涛画语录》(亦称《苦瓜和尚画语录》)。后人辑有《大涤子题画诗跋》。石涛绘画美学的核心是"一画"论(见"一画"条)。他以"一画"论为基础，探讨了画家在创作中如何获得自由及绘画创作中法则和自由、继承和创新、整体性和多样性的统一等问题。关于绘画创作中法则和自由的关系，他认为世界上一切事物都是有法则的，绘画也有法则，但人们如果被绘画的成法所束缚而得不到自由，法则也就成了"法障"。画家之所以为"法"所"障"，是因为没有把握"一画"这个根本法则："古今法障不了，由一画之理不明。一画明，则障不在目，而画可从心。画从心，而障自远矣"(《画语录·了法》)。关于绘画的继承与创新的关系问题，他从"古"和"我"、"识"和"受"两方面作了论述。他认为，绘画是一种审美创造，即"借笔墨以写天地万物而陶泳乎我也"(《画语录·变化》)。为了创造，要学习古人，但不能"泥古不化"，应该"借古以开今"，使古人为我所用，"我之为我，自有我在"，不能把自己变为古人的奴隶。

他进而从“识”和“受”的关系说明了“借古以开今”的道理。所谓“受”即画家本人的创造力,所谓“识”指对于古代绘画传统的学识、修养。“受”与“识”比较,“受”是第一位的,“识然后受,非受也。”“借其识而发其所受,知其受而发其所识”(《画语录·尊受》)。他要求画家尊重、强化自己的创造力,“尊受”、“自强”。关于绘画的多样性和整体性的问题,他说:“墨非蒙养不灵,笔非生活不神”(《画语录·笔墨》)。所谓“生活”指山川万物的活生生的特殊形态,要求绘画形象的多样性、生动性;所谓“蒙养”指太古时代宇宙浑然一体的混沌状态,要求画面的统一性、整体性。“蒙养”和“生活”的统一,就是“墨”和“笔”的统一,“一”和“多”的统一,绘画形象的整体性和多样性的统一。石涛把宇宙观和绘画理论、绘画技法联系起来,建立了一个具有哲理性的绘画美学理论体系。

【石菊影庐笔识】 近代谭嗣同著。因作者家乡浏阳县产菊花石,故书斋名“石菊影庐”,“笔识”即笔记。包括《学篇》七十六篇,《思篇》五十四篇。系24—30岁所作的笔记。清光绪二十三年(1897)以《东海褰冥氏三十以前旧学四种》刊行。《学篇》以读书笔记为主。如《学篇·二十六》解释《诗经》中的“泾以渭浊”句,他不局限于字面和书本,而结合自己八次往返渡陇的观察,发现泾、渭的清浊与河水的涨涸相关,故说:“《诗》所言,其为泾涨渭涸时乎?”反映了作者求实的治学精神。《思篇》以思考问题为主。如《思篇·十五》指出:“今之时,中西争雄,中国日弱而下,西人日强而上。”认为中国有亡国灭种之忧,指出救中国就要深刻研究和提倡“测算制造农矿工商”等,是一种维新思想。但又认为“中国圣人之道无可云变也”。在《思篇·二十》里讲要破生死关、破功名关,但又宣扬“不忘情天下”,为救世而努力。本书反映了作者爱国主义思想成长过程。收入《谭嗣同全集》。

【左氏春秋】 即“左传”。

【左丘明】 春秋鲁国人。姓左,名丘明。一说左丘为复姓。相传曾任鲁太史,为《春秋》作传,成《春秋左氏传》,简称《左传》。又作《国语》。因目盲,后人称为盲左。或谓史官有左右之分,左丘明世为左史,故以左为姓。以其世传史职,故能搜罗列国之史以传《春秋》。也有人据《论语·公冶长》孔子言及左丘明的语气,认为他是孔子以前的贤人,并非《左传》的作者。

【左传】 亦称《春秋左氏传》或《左氏春秋》。是以《春秋》为轴线的编年体史书。所记起于鲁隐公元年(前722),终于鲁悼公四年(前464),比春秋多出十七年。《春秋》只记事件的结果或结论,没有交待事件原委,《左传》则对史实作了详细记录。它对于研究我国古代社会政治、经济、军事、文化、伦理、哲学等都有极高的史料价值。今本分六十卷,十八余万字。其作者、成书年代和真伪历来争论甚多。《史记》、《汉书》都肯定为鲁左丘明所作。或认为左丘明为孔子弟子受经作传。从《论语》所记孔子言及左丘明的语气看,左丘明似在孔子之前,所以唐啖助说:“左丘明为孔子以前贤人。”唐赵匡更提出左氏不是丘明的看法,宋人王安石、朱熹也都主此说。近人康有为则认为《左传》为汉刘歆所伪造,虽然此说也得到一些人的呼应,但据史实却很难成立。成书年代或者认为在春秋末年,或者认为是战国初年学者据各国史料汇编而成。《左传》文章简洁优美,善于用极少笔墨突出事件本质和刻画人的性格,特别善于描写战争,为后代历史著作和叙事散文树立了典范。《左传》的注释有:晋杜预《春秋左氏经传集解》,唐孔颖达《春秋左氏正义》,清洪亮吉《春秋左传诂》,刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》以及今人杨伯峻《春秋左传注》等。

【左雄】(?—138) 东汉经学家、政论家。字伯豪。南郡涅阳(今河南镇平县南)人。官至尚书令。《后汉书》有传。信奉阴阳灾异之说。曾为振兴经学而积极努力,向顺帝建议“宜崇经术,缮修太学”;主张限年四十乃举孝廉,诸生应试家法。鉴于经学内部矛盾的激化,对社会危机已有深察,认为如不整顿改革,势必危及统治者的生存。屡次上疏,建议“考黜”、“用贤”,使“政平吏良”。在其言论中,理性因素渐增,标志着经学的没落,但仍未冲破经学神学形式。

【左舜生】(1893—1969) 名学训,字舜生,别号仲平。湖南长沙人。中国青年党首领之一。七岁入私塾。1914年入上海震旦学院学习法语,后辍学。1918年由少年中国学会筹备处主任王光祈介绍参加学会。1919年7月少年中国学会在北京正式成立,他被推选为学会评议部评议员,后任评议部主任。“五四”运动后少年中国学会内部开始分化,他反对李大钊等人要把学会改造成一个信仰马克思主义的革命团体的主张,而主张学会多研究些学理,少“规定共同主义”。1924年9月,中国青年党首领曾琦、李璜等由法国回到国内,他以少年中国学会会友的身份同他们共同创办《醒狮》周报作为青年党的机关报,并任总经理。经常在该报上发表文章,进行反苏反共反革命宣传。1925年春正式加入中国青年党。1926年7月青年党召开第一次全国代表大会,被选为中央执行委员会常务委员。1930年他与陈启天在上海创办《铲共半月刊》,为蒋介石“围剿”工农红军出谋划策。1931年“九·一八”事变后又与陈启天在上海创办《民声周刊》,支持蒋介石“攘外必先安内”的政策。1934年7月应蒋介石之邀去庐山密谈。1935年应邀去南京国民党中央政治学校任教。同年7月,青年党召开第八次全国代表大会,他被选为中央执行委员会委员长。“七七”事变后,国民党政府设立国防参议院,他以青年党代表资格被聘为参议员。1945年11月青年党召开第十次全国代表大会,左被选为中央

常委兼宣传部长。1946年11月作为青年党代表之一参加国民党政府召开的国民代表大会。1947年4月，青年党正式参加国民党政府，他出任农林部长。1949年4月去香港，先后在香港新亚学院、清华书院任教，并创办反共刊物《自由阵线》。1969年9月去台湾调解青年党内部矛盾，10月病死于台湾。

【左慈】 东汉末方士。字元放。庐江(今安徽潜山县)人。明五经，兼通星气。见汉祚将衰，乃学道。据说精思于天柱山，得石室中《九丹金液经》，"能变化万端，不可胜记"，并能断谷和通晓房中之术。曹操闻而召之，闭一石室中，使人守视，断谷一月(一说"期年")，颜色不减，气力自若。曹操、刘表等恶其左道惑众，屡欲杀之，皆以术免。其术传于葛玄，玄传于郑隐。事见《后汉书·方技列传》、《三国志·魏书·华佗传》注、《神仙传》及《抱朴子·内篇》之《论仙》、《金丹》等。

【龙川文集】 南宋陈亮的著作全集。三十卷，另有卷首一卷，补遗一卷，附《朱文公经济文衡》等二卷。清胡凤丹辑刻《金华丛书》本，并附有《辨讹考异》二卷。1974年中华书局以清同治退补斋本为底本，点校出版的《陈亮集》是更为完善的版本。除三十卷正文外，另有三个附录，附录一为祭悼文字，附录二为传记材料，附录三为龙川文集序跋，对研究陈氏生平思想足资参考。陈亮文集中最重要的思想资料是上孝宗皇帝的四封书信(卷一)、《中兴论》(卷二)，他和朱熹讨论"王霸义利"问题的八封书信(卷二十)，以及《西铭说》(卷十四)和《酌古论》(卷五至卷八)等。

【龙鸟支满】 苗族音译。流传于广西大苗山，是叙述苗族历史史实的长篇诗歌。它记述了广西苗族祖先由井海扬(传即今香港地区)沿珠江、西江、柳江迁徙到广西大苗山定居的经过，记述了广西苗族的史实、生活状况及迁徙的过程，表现了古代苗族人民的社会生活与社会斗争。

【龙虎】 道教丹道名词。在"外丹"中代表铅汞，为炼制丹药的主要原料。"内丹"沿用"外丹"之说，亦以"龙虎"代表"铅汞"，实指人体内对立统一的"二物"，如心肾、神气、性命，或肝肺、性情、魂魄等。阴阳、日月、坎离、水火、木金、青龙白虎之类皆为其不同的表达方式或喻名。因"内丹"功法及层次的不同，其说甚多，要言之有二：①神属火，于体为心，于象为龙(取其隐显非常)；气属水，于体为肾，于象为虎(取其性劲力强)。修炼者要使五行颠倒，心火下降，肾水上升，实现"龙虎交媾"、"神气合一"而结"丹"。②性属木，于体为肝，于象为青龙；情属金，于体为肺，于象为白虎。金能克木，情能损性，故修炼者要使"金木混融"、"摄情归性"而得"道"。此外，又有"龙虎"喻人心之说。《道藏》第七百二十九册《金丹直指》："龙虎、铅汞，谓人心念念不停，如龙虎之猖狂，若铅汞之难制"。参见"水火"条。

【龙虎经】 即"古文龙虎经"。

【龙溪集】 全称《王龙溪先生全集》。明王畿著。据王宗沐《龙溪集序》说："先生没，而子应斌、应吉集其书成，凡二十卷，先生门人郡守拙斋萧公(良榦)刻梓以传。"后"丁宾又为重镌，而益以《大象述义》一卷、传志祭文一卷"(《四库提要》卷一七七)，成二十二卷本。全集前八卷为会语，卷九至十二为书，卷十三至十七为序、杂著和记说，卷十八为诗，卷十九、二十为祭文和状志表传，卷二一为《大象义述》，末卷为附录，有徐阶、张元忭等所著的传记。其中《天泉证道记》是作者阐述"四无之说"的重要材料。《东游会语》、《留都会记》及《三山丽泽录》等是作者论辩"现成良知"说的要文。而《答五台陆子问》和《三教堂记》等则反映了作者会通入世出世法的三教归一思想。

(丨)

【旧学】 "中学"的别称。见"中学"条。

【归心篇】 南北朝后期结合儒学宣传佛教思想的佛学论文。梁隋之间颜之推撰。作者认为"内外两教，本为一体"，只是深浅不同。佛教不杀、不盗、不邪、不酒、不妄之"五戒"，与儒学仁、义、礼、智、信"五常"同，俗僧之学经律，士人之学诗礼，本亦非异。认为日月星辰等事物之外的"遥大之物"，"恒沙世界，微尘数劫"，凭感官不可度量，以此证明"神通感应"，"神化无方"。鼓吹因果报应，认为"善恶之行，祸福所归，九流百氏皆同此论，岂独释典为虚妄乎?"认为人形体虽死，精神犹存，今生与彼生一体。人生在世，应虑及后身，今生善恶之行，必有后身祸福之报，"今人贫贱疾苦"，皆因"前世不修功德"，故人人都应"兼修行业，留心诵读，以为来世资粮"。文见《颜氏家训》，又存于《广弘明集》卷三。

【归根】 老子用语。《老子》第十六章："夫物芸芸，各复归其根。归根曰静。"老子认为，万物由道而生，道是万物的根源。"归根"即返回到初始的根源，亦即复归于道。在老子看来，人们可以从万物的"归根"中认识道，并用以指导人们的行动。"万物并作，吾以观复……复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶"(同上)。常，指道，认识了道就叫做明，不遵循道而妄自行动就会为自己带来灾殃。

【归真总义】 伊斯兰教著作。明清之际张中著。为作者根据印度经师阿世格学经时的讲述要旨，并参照其它经典译注补充、整理而成。主要内容是阐释伊斯兰教的基本信仰"以麻呢"的含义。认为"以麻呢"是"归真总义"，即"我如穆罕默德归顺真主"，亦即"圣人总万法而归一真之妙谛"。全书把总信编为四句二十七个字，每句下用大量篇幅解释其义。其对认识真主的方式、人性等问题的阐述反映了苏非派的哲学观点。约成书于明

末。清顺治十八年(1661)首次刊刻。今有光绪四年(1878)成都刊本。

【归寂】 明代聂豹的良知主静说。"寂"字原出《易·系辞》:"寂然不动,感而遂通天下之故。"佛教有"寂灭"一词,意为消除烦恼,断灭欲望,而达到"涅槃"境界。据黄宗羲说,聂豹"归寂"说是在"狱中闲久静极"而体悟出来的。认为"良知本寂,感于物而后有知。知其发也,不可遂以知发为良知,而忘其发之所自也"(《聂双江文集》卷八《答许玉林书》)。是说"良知"本是纯正之心,此心和物接触才有认识,但接物之知不同于良知,人们应自觉体悟和把握自己的良知之心,"不容少有须臾离也"(同上《答东廓邹司成》)。聂豹之说唯罗洪先"深相契合"(《明儒学案》卷十三)。罗以"静"释"归寂",认为"静矣,斯可以言归矣;归静,言乎其功也"(同上卷十八)。刘文敏认为"吾心之体,本止本寂"(同上卷十九),"与双江相视莫逆"。刘文敏的门生王时槐则"屏绝外务,反躬密体,如是三年,有见空寂之体"。但王时槐后来又"渐悟生生真机,无有停息",认为"盈宇宙间一气也。即使天地混沌,人物消尽,只一空虚,亦属气耳"(同上卷二十)。故"归寂"说经罗洪先、刘文敏而至王时槐,已逐渐变形。聂豹提出"归寂"说的目的是为救王学之弊,黄宗羲称其为"中流一壶,王学赖以不随"(同上)。

【归藏】 相传为殷代《易》书,以坤卦排在六十四卦之首。《礼记·礼运》引孔丘语:"我欲观殷道,是故之宋,而不足征也,吾得坤乾焉。"郑玄注:"得殷阴阳之书也,其书存者有《归藏》。"《周礼·春官·大卜》注:"归藏者,万物莫不归而藏于其中。"《北堂书钞艺文部》引桓谭《新论》:"《归藏》藏于太卜。"《太平御览·学部》引《新论》:"《归藏》四千三百言。"《汉书·艺文志》无载。清人马国翰《玉函山房辑佚书》辑《归藏》一卷,但不足信。

【北方王门】 明代阳明心学派的一个分支。由山东、河南一带的阳明弟子及其后学组成。黄宗羲《明儒学案·北方王门学案》收录七人,即穆孔晖(元菴)、张后觉(宏山)、孟秋(我疆)、尤时熙(西川)、孟化鲤(云浦)、杨东明(晋菴)、南大吉(瑞泉)。北方非王阳明讲学之地,且有吕柟、王廷相等自成一派,承程朱之学,故北方王门或者"学阳明而流于禅"(《明儒学案》卷二九),如穆孔晖;或者"失却阳明之旨"(同上)而兼学程朱,如尤时熙;或者谓"盈宇宙间,只是浑沦一块元气"(同上)而近王廷相,如杨东明。黄宗羲说:"北方之为王氏学者独少。……即有贤者,亦不过迹象闻见之学,而自得者鲜矣"(同上)。

【北宋五子】 指北宋哲学家周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐五人。共为理学主要创建人。周敦颐被视为理学开山者,其学揉合儒家、道家思想,提出一简单而有系统的宇宙构成论,所著《太极图说》为理学初期代表作。邵雍为北宋先天象数学的创立者,其学混合《周易》和道教思想,虚构一以"太极"(亦即"道"、"心")为本原的宇宙构造图式和学说,视自然、人事变化为神秘象数体系的演化过程。张载以《周易》为主要思想来源,坚持和发展了历史上以物质性的"气"为万物本原的思想,并提出以"一物两体"为中心内容的辩证学说。程颢、程颐兄弟曾就学于周敦颐,是使理学初步系统化的主要人物,其学以绝对精神性实体"理"为核心,比较系统地建立起了理学学说,学术上时有与张载往来论辩,反对张载以"气"为本的思想,但在心性学说等方面则多与之相通。

【北宗】 见"南宗北宗"条。

【北溪字义】 即"四书性理字义"。

【叶子奇】 元末明初学者。生卒年不详。字世杰,号静斋,浙江龙泉人。曾官巴陵县主簿。因事株连系狱,在狱中著成《草木子》一书。此书内容涉及自然、社会、理学等方面。其哲学思想较为芜杂,既承认"太始惟一气尔"(《草木子·管窥》),"阴阳合一存乎诚"(同上《原道》);又认为:"善者,万理之总名","性者,万理之全体","仁者,万理之全德"(同上)。在认识论上主张"圣贤之学不贵多闻,以静为主"(《明史·叶子奇传》)。另著有《太玄本旨》。

【叶水心】 见"叶适"条。

【叶青】(1895-) 中国托派哲学代表人物。本名任卓宣。四川南充人。早年就学于北京高等法文专修馆。1920年赴法国勤工俭学。1925年上海"五卅惨案"发生后,因参加支持五卅反帝活动被捕入狱。后被驱逐出境,经法国、波兰到苏联,入莫斯科中山大学学习。回国后在成都主编《科学思想》旬刊。早年加入中国共产党,1928年被捕后叛变投靠国民党,从事反共宣传。1930年任上海辛垦书局总编辑,先后主持《二十世纪》、《研究与批判》两种月刊编务,发表了大量文章、著述,极力把自己打扮成为马克思主义者,大肆宣扬托洛茨基主义,抵制马克思主义在中国的传播。抗日战争时期,积极追随蒋介石,写文章诬骂中国共产党,并相继主办过《抗日向导》、《时代新潮》、《政治向导》等刊物,曲解和攻击马克思主义。叶青曾任国民党的三民主义青年团中央常委干事、制宪国民代表大会代表。赴台后又任国民党中央宣传部副部长,中正大学、中央干部学校、政治大学、政治作战学校教授。退休时蒋介石曾颁赠云麾勋章。1977年曾去南朝鲜讲学,南朝鲜当局的庆熙大学赠以名誉博士学位。现仍在台湾。在哲学上,叶青提出哲学消灭论,认为"世界底认识则是由宗教而哲学而科学",就发展说,"宗教早消灭了,哲学在消灭中,现在是科学独霸知识的时代"。鼓吹机械论、二元论和折衷主义,认为理论与实践、运动与静止、内因与外因等都是"交相为用"、平等并列的。主要哲学著作有

《哲学到何处去》、《胡适批判》、《张东荪哲学批判》、《观念论不可吸收吗?》、《内因论与外因论》、《理论与实践》等。

【叶适】(1150—1223) 南宋哲学家,永嘉学派的集大成者。字正则,号水心。温州永嘉(今属浙江)人。淳熙五年(1178)进士。官至兵部侍郎。宁宗时,皇戚韩侂胄贸然举兵北伐,兵败,以罪死。叶适被弹劾"附侂胄用兵"罪,夺职去官,返归故里,从事讲学、著述至终老。与陈亮为至交,亮死,抚其遗孤,理其遗著。重视功利,倡导工商,主张"以国家之力扶持商贾,流通货币"(《习学记言》卷十九)。提出"以利和义",斥董仲舒"正谊不谋利,明道不计功"之语为"疏阔"之论,认为舍功利而言道义,"则道义者乃无用之虚语"(同上卷二三)。宇宙观上肯定物质统一原理,认为"夫形于天地之间者,物也"(《叶适集·进卷·诗》),而"物"的基础则是物质性的元气,至于"五行"、"八卦"均为"一气之所役,阴阳之所分"(《叶适集·进卷·易》)的具体形态。矛盾观方面提出"一而不同"、"不同而一"的对立统一命题,并把"道原于一而成于两"当作事物"相摩无穷"的内在根据,但又把矛盾运动归结为"水至平而止,道至于中庸而止"(《叶适集·进卷·中庸》)的结局,表现为矛盾均衡论。认识论上坚持唯物主义认识路线,主张以心"应物"、"尽物"、"通物",而反对强物就我、师心自用,认为"自用则伤物,伤物则已病"(同上《大学》)。并用"弓矢从的,而非的从弓矢"(《叶适集·终论七》)的形象譬喻说明两条认识路线的对立。重视感性认识与理性认识的交互作用,提出"内外交相成之道",而反对"独自内出,不由外入"、"心官贱耳目"的唯心主义唯理论(《习学记言》卷十四)。并坚持认识的实践标准,称"无验于事者,其言不合;无考于器者,其道不化"(《叶适集·进卷·总义》),"观众器者为良匠,观众病者为良医"(《叶适集·法度总论一》)。另外,对孔子以下各个学派都进行了大胆的批判,责老子"尽遗万事而特言道"(《习学记言》卷一)、"事物之情遗落而不理"(《叶适集·进卷·庄子》),斥佛教"以坏灭为旨,行其道必亡"(《习学记言》卷四三),对儒家正统派的道统说亦表示怀疑,对周、程、张、朱所代表的"近世之学"也敢于指摘,认为他们"出入于佛老甚久",其学谬误疏漏之处甚多。著作有《习学记言》、《水心先生文集》、《别集》。1961年中华书局校点出版的《叶适集》将《文集》、《别集》汇为一编。

【叶德辉】(1864—1927) 字奂彬,亦作焕彬,号直山,一号郋园。湖南湘潭人。清光绪进士。授吏部主事,为守旧士绅代表。次年返乡里,从事著述。为反对戊戌变法、维护封建纲常名教而作《〈长兴学记〉驳议》、《〈读西学书法〉书后》、《正界篇》、《輶轩今语评》等。他肆意攻击康梁说:"康梁之书所以煽动一时之耳目者,其立法至简,其卒业至苟,其居心至巧,外假大同之说,内攒名教之防而其推行之速也"(《〈长兴学记〉驳议》)。认为"孔子之制在三纲五常。而亦尧舜以来相传之治道也。三代虽有损益,百世不可变更"(《〈读西学书法〉书后》)。声言"宁可以魏忠贤配享孔庭,使奸人知特豚之足贵;断不可以康有为扰乱时政,使四境闻鸡犬之不安。"斥常州今文经学为"野说",骂康有为是"乱民",说维新变法是"居光天之下而无父无君,与周、孔为仇敌"(《〈长兴学记〉驳议》)。光绪二十六年(1900)撰《觉迷要录》时,将唐才常率自力军起义作为"逆迹"记入。辛亥革命后撰《经学通诂》,提倡尊孔读经。1927年因破坏湖南农民运动被处死。生平藏书甚富,对于版本目录学颇有研究。著有《藏书十约》、《书林清话》、《观古堂藏书》、《郋园读书志》等。所著及校刻书计百数十种,汇为《郋园丛书》。

【叶燮】(1627—1703) 清文学家,美学家。字星期,号已畦。世称横山先生。吴江人。康熙九年进士。官宝应知县。著有《已畦文集》、《已畦诗集》、《原诗》等。叶燮认为,万事万物的本体是"气","气"的自然流行产生了万物,"气"的"絪缊磅礴"就是美("天地万象之至文")。所以,美的本质是气的运动,美是客观的、自然的,"凡物之生而美者,美本乎天者也,本乎天自有之美也"(《已畦文集》卷六)。他指出,现实美没有一个固定的模式,具有无限丰富性和多样性。美与丑在一定条件下互相对立,又在一定条件下互相转化。他提出了唯物主义的"理""事""情"说和"才""胆""识""力"说,对艺术的本源和艺术创造力作了深刻分析。认为艺术对现实的反映并不是实写,而是要"幽渺以为理,想象以为事,惝恍以为情"(《原诗》内篇)。艺术家所创造的艺术是从对"至理实事"的"妙悟"中产生的,具有"虚实相成,有无互立,取之当前而自得"(《原诗》内篇)的特点。主张"文"与"质"的统一,诗品与人品的统一。提出了"所处异则志不能不异"(《已畦文集》卷九),"作诗有性情必有面目"(《原诗》外篇)等命题,认为诗人的"胸襟"决定诗歌作品的深层意蕴。他对艺术史上"正"、"变"、"盛"、"衰"的关系作了详细分析,批判了教条主义、复古主义"伸正而诎变"的美学主张,提倡在真正客观性的基础上发挥艺术的独创性。他以客观世界的丰富性和发展的无限性为根据,主张艺术意境和风格的多样化,认为这是保持艺术生命力,使之"日新而不病"的必要条件。叶燮的美学具有完整的唯物主义理论体系,表现出相当深刻的理性主义精神。

【卢藏用】(约656—713) 唐代无神论者。字子潜。幽州范阳(今北京市)人。曾隐居终南山。武则天长安年间(701—704)授左拾遗。唐中宗神龙年间(705—707)累擢中书舍人。景龙年间(707—710)迁黄门侍郎,进尚书右丞。著有《析滞论》。他反对当时流行的所谓"黄公裁变,玄女启谟,八门御时,六神直事。从之者则国富兵

强，违之者则将弱朝危"有神论说法，认为国家的强弱、治乱，兵力的盛衰，都是人事努力的结果，如果"任贤使能，则不时日而事利；明法审令，则不卜筮而事吉。养劳赏功，则不祷祠而得福。"他区别了有根据的"预见"与迷信的"预言"的不同。但他又主张用蓍龟去筮吉凶，表现了其无神论思想的局限性。

【出三藏记集】 佛教经录。简称《祐录》。南朝齐梁时僧祐编著。十五卷。记载东汉至梁所译经、律、论的目录、序记以及译经人的传记等。是现存最早的佛经目录，其中保存有道安的经录原文。除总序外，全书分四类：一、《撰缘记》一卷，记佛教三藏和译经起源。二、《诠名录》四卷，记自东汉末到梁代译经目录以及异译、失译、疑伪经录等计二千一百六十二部五千三百一十卷。三、《总经序》七卷，共收录重要佛书翻译的前序后记一百二十篇。四、《述列传》三卷，收录译经人传记三十二人，附传五十三人。本书无单行本，常见的有频伽藏和大正藏本。金陵刻经处曾单刻其中第六至十一卷。

【出世间】 佛教名词。与"世间"相对。佛教通常把超出世间以修净行称为"出世"，把一切有生灭烦恼的有情世间称为"世间"，把超出"三界"、摆脱"六道"轮回的涅槃世界称为"出世间"。以"四谛"来说，"苦"、"集"二谛为"世间"，"灭"、"道"二谛为"出世间"。以此岸彼岸来说，此岸世界为"世间"，彼岸世界为"出世间"。《法华经・譬喻品》："令诸众生，知三界苦，开示演说，出世间道"。出世间亦即佛国世界的别称。

【业】 佛教名词。梵文的意译，音译为"羯磨"。意为造作，泛指一切身心活动。分类很多，一般分三类：身业（行动）、语业（又称口业，指言语）、意业（思想活动）。这三类业又分为善业、不善业、无记业（非善非不善）三种。意业属于"思"，它又分三种：审虑思、决定思、发动胜思。身、语、意三业都在"思"的支配下活动。小乘有部称意业为"思业"，把身、语二业合称为"思已业"，认为意业的体性是"思"。大乘法相宗则认为三业的体性皆是"思"。《成唯识论》卷一："能动身思，说名身业；能发语思，说名语业；审决二思，意相应故，作动意故，说明意业"。由"业"引起的结果叫"报"。佛教认为，业发生后不会消除，业是有情流转生死的动力，也是"因果报应"的理论根据。

【业报】 佛教名词。"业"与"报"的并称。业，造作的意思，有身、口、意三类；报，果报，报应，指由业引起的结果。谓由行动、言语、思想活动的善恶业因，必然受取相应的果报。《法华经・序品》："善恶业缘，受报好丑"。《宝积经》卷九十六："业报自招无代者"。《成实论》卷七："业报三种：善、不善、无记。从善不善生报，无记不生"。佛教认为，业报由自身招引，实际引起报应的只是善、恶两种业。"业"不但为"受身因缘"，且"万物"也"从业因生"，是有情流转生死和万物生灭变化的根本原因。其中决定个人穷富、寿夭、命运的业称为"满业"，所得果报称为"别报"；决定人的共性和共同物质生活条件的业称为"引业"，所得果报称为"总报"。

【目不见】 《庄子・天下》所载辩者"二十一事"之一。《公孙龙子・坚白论》："白以目见，目以火见，而火不见，则火与目不见，而神见。"白的颜色要靠眼睛和光线才能被看见，而眼睛与光线各自只是见物的一个要素，只有光线，或只有眼睛均不能见物，故"目不见"。后期墨者不同意这种说法，他们认为认知事物靠眼睛的视觉，而眼睛视物要借助光，但光本身无视觉能力。《墨子・经说下》："智以目见，而目以火见，而火不见。"

【目识】 三国魏嵇康的认识论范畴。谓耳目之知，相对于理知而言。参见"理知"条。

【目的论与不可知论批判】 葛名中著。原载《理论与现实》1939年第一卷第二期。本文运用辩证唯物主义观点批判了目的论与不可知论。作者认为，目的论是变相的观念论，人类实践是一种有目的的活动，然而并不是任何目的都可以得到预定的结果，现代自然科学已证明目的论完全破产。作者还深入批判了目的论的"三个重要的藏身处所"：先验范畴论、物活论、生机论。指出现代唯心主义者企图利用自然科学的新成果维护这些错误的哲学观点，是无济于事的。"自然科学的实证却完全证明运动是物质的基本属性，这与辩证唯物论观点完全符合，使观念论在这儿无法容身"。作者指出，"不可知论是经验的观念论的共同特征"。认为海森堡的不确定原理并不能证明不可知论的观点，"原子论、量子论与相对论，都不是直接观测的结论"。作者对自然科学比较熟悉，对目的论与不可知论的分析批判具有一定的说服力。

【目想】 中国古典美学用以表述审美创造和艺术欣赏过程中联想与想象的概念。类似现在的"形象思维"。南朝梁文学家肖统《文选序》："历观文囿，泛览辞林，未尝不心游目想，移晷忘倦。"这里的"心游目想"就是指文艺欣赏中的形象思维活动。又唐张怀瓘《书断》说："使夫观者玩迹探情，循由察变，运思无已，不知其然。瑰宝盈瞩，坐启东山之府；明珠曜掌，顿倾南海之资。虽彼迹已缄，而遗情未尽；心存目想，欲罢不能。"这里的"心存目想"指作者把从现实中得来的感受积蓄起来，通过回忆、想象，重新组织表象，形成书法的审美意象。

【田巴】 战国时齐国辩士。略晚于兒说、惠施。生平著述无可考。《史记・鲁仲连列传》正义云："齐辩士田巴，服狙丘，议稷下，毁五帝，罪三王，服五伯，离坚白，合同异，一日服千人。"

【田仲】（约前360－前260） 亦名陈仲、陈仲子。战国时齐人。出身贵族，"兄戴，盖（地名）禄万钟。以兄之禄为不义之禄，而不食也，以兄之室为不义之室，而不居也。避兄离母，处于於陵"，"身织屦，妻辟纑"以为生

(《孟子·滕文公下》)。平生"立节抗行,不入洿君之朝,不食乱世之食"(《淮南子·氾论训》)。为人"上不臣于王,下不治其家,中不索交诸侯"(《战国策·齐策》)。反对贵族的寄生生活,主张"不恃人而食"(《韩非子·外储说左上》)。田仲的特立独行、洁身自好、不同流合污的亮节,遭到孟子、荀子、韩非子等人的批评。孟子指出:"若仲子者,蚓而后充其操者也"(《孟子·滕文公下》)。意谓象陈仲子这样的人,只有变成了蚯蚓才能做到。有《陈仲子》一书,已佚,马国翰有《陈仲子》辑本。

【田何】 西汉经学家。字子庄(《史记》本传作"庄",《汉书》本传作"装")。淄川(今属山东淄博市)人。生卒年不详。汉朝建立后,徙居杜陵(今陕西西安东南),号杜田生。治《周易》,是汉代今文易学创始人。《汉书·儒林传》说:"自鲁商瞿子木受《易》孔子,以授鲁桥庇子庸。子庸授江东馯臂子弓。子弓授燕周丑子家。子家授东武孙虞子乘。子乘授齐田何子装。"据说西汉立为博士的今文易学者皆出于其传。

【田鸠】 一作田俅,人称田俅子。战国初齐人,生卒年不详。墨翟弟子。秦惠王时,曾游秦楚,宣传墨子的学说。楚王曾问他:墨子主张身体力行是对的,然而"其言多不辩,何也?"田鸠解释说:"墨子之说,传先王之道,论圣人之言以告人。若辩其辞,则恐人怀其文,忘其直,以文害用也"(《韩非子·外储说左上》)。这里说,墨子所以言辞不辩,就在于害怕人们喜欢他的文采而忘掉他的义理,有害于实用。田鸠认为,明主选用将相必起自基层,"措于屯伯"(屯原作'毛',据顾广圻改。屯伯即屯长)、"关于州部"。如凭子言词辩说而选用不当,必有"失政亡国之患"(事见《韩非子·问田》)。强调在实际中磨炼考验人才。《汉书·艺文志》墨家类著录《田俅子》三篇,早佚。

【田间易学】 明清之际钱澄之撰。十二卷。阐发易学之作,因澄之自号田间老人,故名。初撰《易见》,因避兵祸失其稿本。又追忆其意撰《易火传》。乱定归故里得见旧稿,乃合并二编,删其重复,益以诸家之说,勒为此书。其学初从京房、邵雍象数之学,后兼求义理。参取王弼对《周易》的注、孔颖达的疏、《程氏易传》及朱熹《周易本义》,而大旨以朱子为宗,所涉易卦、易象亦颇繁复。《四库全书》著录。有斟雉堂藏本。

【田俅子】 即"田鸠"。

【田骈】 战国时稷下学士。《吕氏春秋·不二》、《淮南子·人间训》作陈骈,号"天口骈"。齐国人。曾学于彭蒙,游于稷下学宫。《庄子·天下》把他与彭蒙、慎到一派并称。其思想源于"学黄老道德之术"(《史记·孟子荀卿列传》),思想发展倾向于法理,荀子称其"尚法而无法"(《荀子·非十二子》)。政治上主张公正无私,"公而不党,易而无私"(《庄子·天下》),主张"无用贤圣"(同上)。哲学上主张"贵齐",提出"齐万物以为首"(同上),把"齐万物"作为其学说的首要原则,与庄子的"齐物"思想相近,认为"万物皆有所可,有所不可"(同上),只有"道"才是不能分别,无所不包,最全面的。《庄子·天下》认为田骈和彭蒙、慎到并没有真正明白"道","其所谓道非道,所言之韪不免于非"。《汉书·艺文志》道家类著录《田子》二十五篇,已佚。

【田襄子】 墨家巨子。战国初宋国人。据《吕氏春秋·上德》说,墨家巨子孟胜死楚阳城君之难,临死前,使弟子二人至宋,把巨子职位传给田襄子。

【由经济上解释中国近代思想变动的原因】 李大钊著。1920年7月在《新青年》杂志第七卷第2号上发表。是继《物质变动与道德变动》之后又一批判封建伦理道德的重要论文。该文以中国经济变动为根据,深刻分析了道德观点变化的必然性,指出:"凡一时代,经济上若发生了变动,思想上也必然发生变化"。认为中国封建思想文化、政治法度、伦理道德、风俗习惯等都是建筑在封建大家族制度上的意识形态,而孔子的学说则是封建思想集中表现和权威的象征。文章指出了无产阶级伦理观念产生的历史必然性:"现代的经济组织,促起劳工阶级的自觉,应合社会的新要求,就发生了'劳工神圣'的新伦理,也是新经济组织上必然发生的构造"。收入《李大钊选集》。

【申子】 ①即"申不害"。②书名。《史记·老子韩非列传》:"申子之学本于黄老而主刑名。著书二篇,号曰《申子》。"《汉书·艺文志》法家类著录《申子》六篇。据刘向《别录》云,《申子》当时有两种本子,一即司马迁所说二篇,为民间本,一即班固所说六篇,为中秘书本。这两种本子均已亡佚。《意林》、《艺文类聚》、《太平御览》并引《申子》之《君臣篇》,《淮南子·泰族训》有"《申子》之《三符》"语,知有此两篇名,文字亦亡佚。现《群书治要》三十六卷保存有《大体篇》,严可均、马国翰有辑本,王时润有《申子辑佚文》。

【申不害】(约前385—前337) 战国中期法家人物。郑国京(今河南荥阳东南)人。其"学本于黄老而主刑名"。原为郑国之"贱臣",韩灭郑后事韩昭侯,"昭侯用为相,内修政教,外应诸侯,十五年,终申子之身,国治兵强,无侵韩者"(《史记·老子韩非列传》)。他主张法治,尤重讲"术",认为"术者,因任而授官,循名而责实,操杀生之柄,课群臣之能者也"(《韩非子·定法》)。把"术"作为君主监督、考察和驾驭群臣的方法。他是较早把道家思想引入法家的人。主张君主不露形迹,"示天下无为",不干涉臣下的事情,但却要领导一切,而臣下则应各尽其职。"鼓不与于五音,而为五音主。有道者不为五官之事,而为治主。十言十当,百为百当者,人臣之事也,非君人之道也"(《申子·大体》引自《群书治要》)。著作有《申子》,早佚。《群书治要》卷三十六保存有《大体篇》,马国翰有辑本,王时润有《申子辑佚文》。

【申商】 申不害、商鞅的合称。二者均为战国法家的代表人物。最早把二人并提的是韩非，他认为申不害主术，商鞅重法，对于治理国家都很重要，缺一不可。"君无术则蔽于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也"(《韩非子·定法》)。后多申商连称。《盐铁论·申韩》："吴子以法治楚魏，申商以法强秦韩。"《史记·晁错列传》："晁错，……学申商刑名于轵张恢先所。"《汉书·董仲舒传》："秦……师申商之法，行韩非之说，憎帝王之道，以贪狼为俗，非有文德以教训于天下也。"

【申韩】 申不害、韩非的合称。二人均为战国时期法家人物。司马迁把此二人合传于《老子韩非列传》中，后常以申韩连称。《史记·李斯列传》："可谓明申韩之术，而修商君之法。……虽申韩复生，不能加也。"《盐铁论》有《申韩》篇。《后汉书·酷吏列传》："阳球，……性严厉，好申韩之学。"这里的申韩之学实际上是法家的代称。

【申鉴】 东汉荀悦的政论集。五卷。包括《政体》、《时事》、《俗嫌》、《杂言》上下篇。《后汉书·荀悦列传》载，"时政移曹氏，天子恭己而已。悦志在献替，而谋无所用，乃作《申鉴》五篇。其所论辩，通见政体"。书意在申明历史教训以为借鉴。书中倡导德刑并用，反对谶纬符瑞，反对"富人名田逾限"，主张"耕而勿有"。明黄省曾有《申鉴》注。有《汉魏丛书》本，《四部丛刊》本，《小万卷楼丛书》本附札记，为佳本。

【甲寅】 北洋军阀统治时期的政论刊物。1914年5月在日本东京由胡汉民发起创刊。因这一年夏历为甲寅年，故名。月刊。章士钊任主编，陈独秀曾一度参加编辑部工作。主要撰稿人有高一涵，周鲠生、杨端六等人。该刊"以条陈时弊朴实说理为学旨"，讥评时政。设时评、评论、通讯、文艺等栏目。1915年自第六期始转到上海出版，同年10月停刊。1917年1月在北京复刊后改为日刊，同年2月改为周刊，不久再次停刊。早期发表的政论文章反对袁世凯帝制，拥护共和政体，支持孙中山领导的反袁斗争。1925年7月，章士钊出任段祺瑞政府的教育总长，该刊再度复刊。复刊后失掉了进步性，变为半官方刊物，所发文章反对新文化新思想，宣传封建主义正统思想，维护北洋军阀政府的反动统治。曾刊登过军阀政府颁发的镇压学生爱国运动的公文。1927年2月停刊。共出四十五期。

【电气】 近代康有为用语。康有为在《博物新编》初集中提出："大地之体，有气曰电，杂赋于流行之内，无物不有，无时不然"。"大地圆浑如球，中有无量电气，摄吸山川人物，使之不散不乱"。认为电气吸引的性能类似物体间万有引力，"电气能遍通万物，无时不存，无处不到，与热相同"。康有为企图用当时自然科学的知识来附会他的"神"、"仁"观念以解释精神现象，同时又把精神现象看作与自然界中光、热、电、磁现象一样的东西，把电气解释为知气："知气者，灵魂也，略同电气，物皆存之"(《礼运注》)。反映了中国近代早期改良主义者其思想新旧杂陈、中西并蓄的认识水平和致思特点。

【四十二章经】 相传为中国第一部汉译佛经。后汉迦叶摩腾和竺法兰共译于汉明帝永平十年(67)。一卷。有关此经的译传，文献记载不一。《出三藏记集》卷二载："《旧录》云：《孝明皇帝四十二章》，安法师所撰。《录》阙此经。"牟子《理惑论》载："昔孝明皇帝……遣使者张骞……等十二人，于大月支(氏)写佛经四十二章"(《弘明集》卷一)。该经简要阐述了早期佛教的基本教义，重点是关于人生无常和爱欲之蔽说。认为断爱去欲，远财去色，辞亲出家，悟无为法，就能免除轮回之苦，求得解脱。版本有《高丽藏》所收本，原出于宋初蜀版《大藏经》。注本有宋真宗《四十二章经注》一卷，宋守遂《四十二章经注》一卷(明了童补注)，明智旭《四十二章经解》一卷，明道霈《四十二章经指南》一卷，清续法《四十二章经疏钞》五卷，近人丁福保《四十二章经笺注》。

【四大】 ①老子用语。《老子》第二十五章："故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉"。老子认为，道、天、地、王是世界上四个大的存在。王是四大中之一大，并不是唯一独尊的。"人法地，地法天，天法道，道法自然"(同上)，人、地、天递相效法而最终都效法"道"，"道"才是真正的最大者，《老子》中屡屡称道为大。②佛教名词。梵文的意译。亦称"四界"，全称"四大种"。"四大种"即《俱舍论》所说的地、水、火、风。佛教认为，此四者自体宽广、周遍包含，能构造一切色法(物质)，故称"四大"。以其能造一切色法，称为"能造四大"；被其所造之诸色法，则称"四大所造"。"四大"之属性和作用分别是：地以其坚，能承载万物；水以其湿，能摄集万物；火以其煖，能成熟万物；风以其动，能生长万物。人身亦由"四大"和合而成，故无常、不实、受苦。《金光明最胜王经》卷五："地水火风共成身，随彼因缘招异果，同在一处相违害，如四毒蛇居一箧。"后世有"四大皆空"之说，以说明宇宙万物和人身之虚幻不实。③中国古代儒者称大功、大名、大德、大权为"四大"。《晋书·王豹传》："明公挟大功，抱大名，怀大德，执大权，此四大者，域中所不能容。"

【四无说】 明代王畿的哲学观点。王阳明晚年有著名的"四句教言"，即"无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物"(《龙溪集》卷一《天泉证道记》)。这"四句教"是王阳明心学的标的，且最难解又最多解，在王学内部引起过争执。王畿不同意钱德洪将"四句教"理解"为定本"，认为"体用显微，只是一机；心意知物，只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物"(同上)。后人将王畿的这种解释

称为“四无之说”。王畿还借用佛教之语论证“四无说”：“无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神……恶固本无，善亦不可得而有也”(《天泉证道记》)。其后学周汝登曾作《九解》为“四无说”争辩，认为若“不放舍一善字，则又不虚矣，又着一物矣，又杂气质，又落知见矣”(《东越证学录》卷一《南东会语》)。并说：“四无之说，岂是凿空自创，究其渊源，实千圣所相传者”(同上)。汝登弟子陶望令亦说：“无善即进修之捷径，无非乃去非之要津，何必自滞有途，指为实境，反疑妙悟，摈作虚言乎？”(《歇庵集》卷十《书周子九解后》)“四无说”把王阳明的“致良知”的心学进一步引向禅学。

【四分】 佛教名词。法相唯识宗的认识论学说。包括“相分”、“见分”、“自证分”、“证自证分”。“相分”即事物的形相，是认识主体所缘之境，但这种境不是客观存在的事物，而是由八识自体所变现的。“见分”即识体对相分的认识功能和作用，是能缘之心。“自证分”是证知自体如何认识形相的了别作用，即见分对相分认识作用的自觉，譬如量布，相分好比布，见分好比尺度，对事物的认识过程犹如用尺量布。“证自证分”是对自证分的再证知，好比对所量布的长短的证实，是认识能力的最高阶段和总结。小乘佛教主张识(内心)、境(客观事物)各自独立存在，承认心外有境。大乘瑜伽行派提出三界唯心说，不承认有离识实境，认为八识各自所缘之境皆由自心变现。世亲著《摄大乘论》时始立相、见二分说，为难陀等继承，称为“二分家”。后陈那又立“自证分”，作为相见二分的根本依据，称为“三分家”。护法又在三分说的基础上增加“证自证分”，从而四分义立，成为唯识学派的认识论基础。

【四心】 孟子性善论概念。《孟子·公孙丑上》：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”《孟子·告子上》有同类说法。孟子认为，“四心”是“仁”、“义”、“礼”、“智”四种德行的萌芽，是善的发端。同情怜悯之心是“仁”的发端；羞耻憎恶之心是“义”的发端；谦让恭敬之心是“礼”的发端；分辨是非之心是“智”的发端。它们是区别人与动物的标准。尽管人生来具有这四种“善端”，但还必须去扩充它，“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”。孟子的“四心”说继承并深化了孔子的“仁”学思想，从而为儒家的心性论奠下了坚实的哲学基础。宋明时期，“四心”说被理学家普遍重视和推崇，特别是陆王心学把它扩充为最高精神实体，成为宇宙间万事万物和人类认识的总根源。

【四毋】 孔子用语。《论语·子罕》：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”“毋意”即不要主观臆测。“毋必”即不要主观地认定一定要怎样。“毋固”即不要固执。“毋我”是说不要坚持自己的错误，不要固执己见而自以为是。“四毋”说是孔子主张人在求取真知时所必须杜绝的四种弊端。这种主张是积极合理的。孔子自己就是“择其善者而从之，其不善者而改之”(《论语·述而》)的人。

【四书反身录】 明末清初李颙著。八卷。由李颙口授，门人王心敬札记而成。王心敬原序说：此书“录二曲先生教人读《四书》，反身实践之语也。”“盖欲读者体诸身，见之行，充之为天德，达之为王道，有体有用，有补于世也。”书中倡导“明体适用”之学，重视农业、水利等，更提出自由讲学、集会结社的主张。表现出作者一方面囿于理学思想传统，仍然坚持以道德心性修养为“体”，而另一方面又将“明体”与“适用”并列，多少修正和突破了理学桎梏，具有一定启蒙意义。从康熙二十五年(1686)到道光十一年(1831)的一百四十余年间，此书四次刊行，流传甚广，很受学者重视。收入《二曲先生集》。

【四书正误】 清初颜元著。原六卷，今存《大学》、《中庸》、《论语上》、《论语下》、《孟子下》各一卷。为作者南游中州归后由门人录其旧日偶辨《四书集注》所误之语而成。书中指责朱熹妄分《大学》《中庸》为若干章，批评其于注疏集注中“添插己意”，致“满纸禅宗”，误天下人才。本书的《大学》《论语》部分发挥《存学编》观点，提出“格即手格猛兽之格”说，强调知识不在读讲思辨，而在亲自习行，指责朱熹以“穷至”训“格”是不学无术，是“重心而轻行”，批评宋儒“袖手空谈”是“祸世误民”。此书的《孟子》部分着重发挥《存性编》的思想，批评宋儒“以气质为杂恶”是“诂告、荀、后世禅宗以为奇者”，指出性、情、才万有不同，但俱为善。1923年收入《颜李丛书》。

【四书评】 一说明李贽撰，一说清叶昼撰。十九卷。对儒家经典《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》多有讥评。有1975年上海人民出版社排印本。

【四书或问】 南宋朱熹著。为作者重要哲学著作之一。其中《大学或问》二卷，《中庸或问》三卷，《论语或问》二十卷，《孟子或问》十四卷。以设问作答的形式进一步阐发《四书集注》所提出的理论问题，所论义理较《集注》更为精详，但亦有与之不相应处。通行本为《朱子遗书》本。

【四书性理字义】 南宋陈淳著。又称《四书字义》、《字义详讲》、《北溪字义》。由陈淳学生王隽根据陈淳晚年讲学笔录整理而成。两卷。本书是对朱熹哲学范畴的解释，分别阐发其含义及其相互关系。卷上解释命、性、

心、情、才、志、意、仁义礼智、忠信、忠恕、一贯、诚、敬、恭敬等范畴，卷下解释道、理、德、太极、皇极、中和、中庸、礼乐、经权、义利、鬼神、佛老等范畴。《字义》揭示了朱熹哲学各范畴之间的逻辑层次，着重阐发了理不离气、道不离器以及心为万化之源的思想，激烈抨击了陆学，卫护了朱学立场，同时又发展了朱熹哲学的心性学说。《四库全书总目提要》称该书"以《四书》字义分二十有六门，每拈一字，详论原委，旁引曲证，以畅其论。"南宋以后，该书影响很大，被认为是学习朱熹哲学的入门教材。有宋刻本（已佚）、明清刻本，今有中华书局1983年新校点本。

【四书集注】 南宋朱熹著。是对《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》的分章注释，全名《四书章句集注》。其中《大学章句》一卷，《中庸章句》一卷，《论语集注》二十卷，《孟子集注》十四卷。朱熹以毕生精力研究"四书"，隆兴元年(1163)作《论语要义》、《论语训蒙口义》，乾道八年(1172)作《论孟精义》(后更名《要义》、《集义》)，至淳熙初四书的章句集注皆已成稿。《论语》《孟子》的注释为人窃刊于淳熙四年(1177)，《大学》《中庸》的注释为朱熹自己于淳熙十六年(1188)刊行。绍熙元年(1190)冬朱熹知漳州时将四书合刊，当为《四书章句集注》之最早本，但其名命于何时则无可考。朱熹关于《大学》、《中庸》的分章、次序均与古本不同，故称章句；《论语》、《孟子》的注释融合诸家，故称集注。是书历代坊刻甚多，中华书局《新编诸子集成》第一辑所收校点本《四书集注》是较好的整理本。该书是朱熹用理学思想解释"四书"的代表作，但又注重训诂，文字洗炼，义理晓畅，既是四书的较好读本，又是研究朱熹思想的重要材料。其中《大学章句》发挥"格物穷理"的思想，《中庸章句》发挥"诚"和"中庸"的思想，《论语集注》发挥"仁"与"理"的思想，《孟子集注》发挥"心统性情"的思想。自元代延祐间该书被作为科举取士的必读本后，在一般士人中有极大影响。明永乐时胡广等以《四书集注》思想为主编纂《四书大全》，使此书思想得到更为广泛的传播。

【四本论】 三国魏钟会撰。是魏晋玄学"正始之音"的代表作之一。已佚。《世说新语·文学篇》说："钟会撰《四本论》始毕，甚欲使嵇公(康)一见，置怀中既定，畏甚难，怀不敢出，于户外遥掷，便回急走。"《三国志·魏志》说："四本者，言才性同、才性异、才性合、才性离也"。"尚书傅嘏论同，中书令李丰论异，侍郎钟会论合，屯骑校尉王广论离"。《四本论》的具体内容不得而知，但主要是"才性之辨"，认为"性"者乃本乃体，"才"者为末、为用，参见"才性之辨"与"才性四本"条。

【四句教】 王守仁对其心学思想的概括说明。亦称"王门四句教"、"王门四句诀"。其内容是："无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物"(《传习录》下)。意思是说，心的本体完美自足，而且处于"未发之中"，寂然不动，没有与之对立的不善，没有善恶的之别。而当人心产生意念活动时，便有善恶差别。但心之良知能明是非、别善恶，指明正确方向。按"良知"的命令做"格物"的功夫，自觉为善去恶，便能使思想行为符合封建道德，"归于正"。这是王守仁晚年对其学说主张的高度概括。但王门大弟子王畿对此持有异议，认为它存在矛盾。参见"天泉证道"条。

【四存编】 清初颜元著。十一卷，其中《存学》四卷，《存性》二卷，《存治》一卷，《存人》四卷。《存治》写于1658年，原名《王道论》，以托古改制的形式阐述政治理想和复井田、复封建、兴学校三大政治纲领，为早年守宋儒之学时所作，其大纲宏旨终生未改。《存学》、《存性》同写于1669年。《存性》主旨在于"明理气俱是天道，性形俱是天命"(《存学》卷一)，以理气融为一片的观点，批判了程朱分人性为"义理之性"与"气质之性"的错误，以性善论批判程朱之气质性恶说，主张恶是后天引蔽习染所致。《存学》主旨在于"明道不在诗书章句，学不在颖悟诵读，而期如孔门博文约礼，身实学之，身实习之"(同上)，阐明实行实习是为学的根本。《存人》写于1682年，原名《唤迷途》，是批判佛、道二教和伪道门的通俗作品。《存性》《存学》《存治》先编为《三存编》。颜元殁后，其后人或弟子将《三存编》与《存人》合为《四存编》。该书以强烈的反程朱理学态度影响了清初思想界，使不少知识分子冲破程朱理学之樊笼而转宗颜李学说，遂使"实学"之风大倡。有清光绪五年(1879)《畿辅丛书》的《颜习斋遗书》本，1923年四存学会《颜李丛书》本，1935年商务印书馆《丛书集成初编》本，1957年北京古籍出版社标点本。

【四典会要】 伊斯兰教著作。清马复初著。咸丰八年(1858)成书。全书由《信源六箴》、《礼功精义》、《幽明释义》、《正异考述》四篇组成，每篇一卷。各卷有序或自序，但作序时间不一，故四卷非同一时间写成。本书阐述了伊斯兰教的信仰、五功之一礼功的重要性及意义、先天后天和今世后世之蕴奥(认为"浮生若梦故称幽，后世真常故称明")、误入"异端"的原因及"异端"之罪等。为伊斯兰教的主要汉文著述之一。

【四法界】 华严宗的基本教义之一。是对宇宙万有及其相互关系的基本分类，并用以说明对世界之由世俗认识到"佛智"认识的不同次序。《注华严法界观门》："清凉新经疏云，统唯一真法界，谓总该万有即是一心。然心融万有便成四种法界：一事法界，界是分义，一一差别有分齐故；二理法界，界是性义，无尽事法同一性故；三理事无碍法界，具性分义，性分无碍故；四事事无碍法界，一切分齐事法，一一如性融通，重重无尽故。""事法界"指千差万别的事物。宇宙间森罗万象，一一差

别，山是山，水是水，花是花，草是草，各有自体，分界不同。"理法界"指一切事物的共同本性、本质。宇宙万物，性体同一，万物一体，本性无别。"理事无碍法界"中的无碍即圆融，无矛盾，谓事物的分别、界限和事物的本性、本质，即现象和本体，无二无别，体用相即，如海水即波浪，波浪即海水，交渗交彻，圆融无碍。"事事无碍法界"是说宇宙万事万物都从理体缘起，本质都是相同的，理和事是圆融无碍的。进一步说，从理体缘起、本质相同的此现象和彼现象也是圆融无碍的，犹如海水和波浪无碍，波浪和波浪也是无碍的。华严宗人认为，事法界即以具有差别性的事物为认识对象，是世俗认识的特征。而认识到理法界即认识到种种差别事物的体性、共性——"空性"，是佛智达到的认识，这种认识虽比前一种世俗认识高，但还不完全。认识理事无碍法界即把理和事联系起来观察，了解两者的圆融无碍关系，是更前进了一步，然也还不是佛智的最高认识。只有认识事事无碍法界，了解各种事物之间互为因果，互相包含，相即相入，重重无尽，才是佛智达到的最高境界。

【四界】 见"四大"条。

【四度】 《黄老帛书》用以阐明君臣、贤不肖、动静、生杀四对矛盾顺逆变化界限（"度"）的理论。《经法·四度》："君臣易位谓之逆，贤不肖并位谓之乱，动静不时谓之逆，生杀不当谓之暴。逆则失本，乱则失职，逆则失天，暴则失人。……君臣当位谓之静，贤不肖当位谓之正，动静参于天地谓之文，诛禁时当谓之武。静则安，正则治，文则明，武则强。"认为"审知四度，可以定天下，可安一国。"并认为正确处理了这四对矛盾，做到"外内皆顺"，就合于天道；如果一顺一逆或内外皆逆，就会受到惩罚，身死国亡。

【四料简】 中国佛教禅宗临济派的教学方法。也叫"四料拣"。临济宗创始者义玄说："有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。"这四种方式便是根据具体情况而设的施教方法。这里的"人"指"人见"，又叫"人我见"或"我执"；"境"指"色境"和"法境"，合谓"法执"。"人"、"境"统指主观和客观及两个方面的关系。（一）"夺人不夺境"的方法是针对放弃"法执"而"我见"重的人而设的，目的在破除其"我执"。临济宗人把这种情况叫做"是处有芳草，满城无故人"。"有芳草"是"不夺境"，"无故人"是"夺人"。（二）"夺境不夺人"之方法是针对放弃"我执"而"法执"偏重的人设的，目的在于破除其"法执"。他们把这种情况叫做"上苑花已谢，车马尚骈阗。""花已谢"是"夺境"，"尚骈阗"是"不夺人"。（三）"人境俱夺"之法是针对"我执"、"法执"都重的人设的，目的在于使二者都破除。他们把这种情况喻做"云散水流去，寂然天地空"。（四）"人境俱不夺"之法是针对没有"我执"、"法执"的人而设，谓二者都不须破。他们称这种情况是"一片月生海，几家人上楼"。"人境俱夺"是教人"从凡入圣"的工夫，其结果是与"道"同体，谓之默契。"人境俱不夺"是"入圣"而又"即凡"的最高境界，这时，"无人无我等相。终日不离一切事，不被诸境惑，方名自在人"（《古尊宿语录》卷四）。

【四宾主】 中国佛教禅宗临济派的施教方法。也是他们用以衡量问答双方真伪的标准。此处"主"指禅师或懂得禅理者，"宾"指参禅者或不懂得禅理者。（一）如果参禅者即向学人领悟了禅境，而禅师却未悟，这叫做"宾看主"。（二）如果禅师即师傅领悟禅境而参禅者却不能体会之，这叫做"主看宾"。（三）禅师和参禅者双方都悟得了禅境，这叫做"主看主"。（四）禅师和参学者都未理会禅境，但又装模做样，互相卖弄"机锋"，这叫做"宾看宾"。

【四通】 近代谭嗣同用语。谭嗣同说，"通之象为平等"，通有四义："中外通"，"上下通"，"男女内外通"，"人我通"（《仁学界说》）。"中外通"源于《春秋公羊传·隐公元年》，原意为夷狄进化为同中国一样。谭嗣同借用《公羊传》之古义，认为近代中国变法后实行破除国界的大同世界便是"中外通"。"上下通"、"男女内外通"取自《易经》的泰卦和否卦。古以乾坤比上下、男女，泰卦卦形是乾下坤上（䷊），表明上下交通，内外交通；否卦卦形是乾上坤下（䷋），表明上下不通，男女不通。谭氏借《易》之义说明通则利、不通则不利的思想。"人我通"取于《金刚经》之"无人相，无我相"说，"相"指形相，意为破除人与我的分别。谭氏借此义以说明人人平等的新思想。"四通"就是要打破中外、上下、男女、人我的界限，直到"通天地万物人我为一身"。反映了谭嗣同变法维新的启蒙思想。

【四象】 《易传》用语。《易·系辞上》："是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。""四象"是以太极为原初的宇宙衍化过程中的一个发展环节，指由天地变通出春夏秋冬，或由阴阳变通出少阳、老阳、少阴、老阴。《易纬·乾凿度》："天地有春秋冬夏之节，故生四时。"三国虞翻说："四象，四时也"（见《周易集解》卷十四）。北宋邵雍认为"四象谓阴阳刚柔"（《周易折中》卷十四），并在他的《先天卦位图》中把四象标为太阴、少阳、少阴、太阳。另外，还有把四象解为"金木水火"者（唐孔颖达《周易正义》卷七），解为"乾之四德"或"吉凶、变化、悔吝、刚柔"者（北宋张载《横渠易说·系辞上》和《正蒙·大易》），解为"天地之四象，阴阳刚柔也；易之四象，则吉凶悔吝也"（王夫之《张子正蒙注·大易》），或解为"四象谓分二、挂一、揲四、归奇"（清惠栋《周易述》卷十五）之筮法的四个步骤者，等等。

【四谛】 梵文的意译。佛教基本教义之一。传为释迦牟尼最初说法的主要内容。即苦谛、集谛、灭谛、道谛。

"谛"是真理的意思。(1)苦谛，是对宇宙人生所作的价值判断，以为世俗世界的一切其本性都是苦，有生、老、病、死之苦，有怨憎会、爱别离、求不得、五阴盛之苦等等。(2)集谛，"集"是"因"的意思，指造成世间人生及其苦痛的原因，此原因即"烦恼"和"业"。(3)灭谛，谓断灭产生世俗诸苦的一切原因，从而获得"解脱"，这是佛教一切修行所要达到的目的。(4)道谛，指超脱"苦"、"集"的世间因果关系而达到出世间之"涅槃"境界的全部理论说教和修习方法，有八正道等。苦、集二谛为世间因果，灭、道二谛为出世间因果。

【四维】 ①战国法家用语。指以礼、义、廉、耻四项道德要求为治理国家的四纲。《管子·牧民》："何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。"以四维来维系国家的存在，"国之四维，礼义廉耻。四维不张，国乃灭亡。""四维张，则君令行。"认为治理国家必须注重道德的作用。"明智礼足以教之，上身服以先之，审量度以闲之，乡置师以说道之。然后申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚，故百姓皆说为善，则暴乱之行无由至矣"(《管子·权修》)。②佛教用语。《无量寿经》："照东方恒沙佛刹，南西北方，四维上下，亦复如是。"

【四惑论】 近代章太炎的哲学论文。初刊于清光绪三十四年(1908)《民报》第二十二号。当时留学巴黎的一批中国学生以《新世纪》周刊为阵地，宣扬无政府主义，攻击排满革命是"反背科学，有乖公理"，不合进化，违逆自然等等。对此，章太炎作《四惑论》予以辨析。他说："今人以为神圣不可干者，一曰公理、二曰进化、三曰惟物、四曰自然"，"皆眩惑失情，不由诚谛"。他指出，所谓公理"非以众所同认为公，而以己之学所趣为公。然则天理之束缚人，甚于法律；而公理之束缚人，又几甚于天理。"他认为，"然则所谓进者，本由根识迷妄所成，而非实有此进。……惟是循环周转，非有直进之途。"他驳斥"惟物"之说指出："应用科学者，非即科学自体。因科学之研究物质者，亦非真惟物论。是何也？言科学者不能舍因果律。因果非物，乃原形型观念之一端。"他批驳"自然"之说是"自然者，物有自性，所谓求那；由自性而成作用，所谓羯磨，故合言之曰自然。知物无自性之说，则自然之说破"。通过对所谓"四惑"的逐个批驳，章太炎认为当时的排满革命是合理的、自然的。此文的目的在于为早期的资产阶级民主革命作宣传，但所表现出的唯心主义思想却是错误的。收入《章氏丛书》、《章太炎全集》第四卷。

【四照用】 中国佛教禅宗临济派的用语。有两种解释：(一)据《人天眼目》，"照"指对客体的认识，"用"指对主体的认识。"四照用"就是根据参禅者对主体和客体的不同认识所采取的不同教授方法，其目的在于"破除"视主体和客体均为实有的世俗观点。具体讲，(1)"先照后用"，即针对"法执"严重者，先破除其以客体为实有的观点；(2)"先用后照"，即针对"我执"严重者，先破除其以主体为实有的观点；(3)"照用同时"，即针对我、法二执均重者，同时都破除；(4)"照用不同时"，对于我、法二执均已破除者，即可运用自若，"应机接物"。(二)据《五家宗旨纂要》："照"指禅机问答，"用"指打、喝等动作。"四照用"纯属于接待参禅者的方法。总之，临济宗的"四照用"说体现了其认识论的原则和方法，表现了后期禅宗的主观唯心主义向更加神秘的方向发展。

【四端】 见"四心"条。

【四德】 ①指妇德、妇言、妇容、妇功这四种束缚和压迫妇女的封建礼教。《周礼·天官·九嫔》："掌妇学之法，以教九御，妇德、妇言、妇容、妇功。"东汉郑玄注："妇德谓贞顺，妇言谓辞令，妇容谓婉娩，妇功谓丝枲(xǐ)。"《后汉书·后纪序》："九嫔掌教四德。"②指仁、义、礼、智。其由"恻隐之心"、"羞恶之心"、"辞让之心"、"是非之心"扩充而成(见《孟子·公孙丑上》)。③指孝、悌、忠、信。《大戴礼记·卫将军文子》："孝，德之始也；弟(悌)，德之序也；信，德之厚；忠，德之正也。参也，中夫四德者矣哉！"④指元、亨、利、贞为乾之四德。《易·乾·文言》："元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。……君子行此四德者，故曰称元亨利贞。"

【史伯】 西周末年人。周太史。一说史伯即伯阳父(见陈元德《中国古代哲学史》)。他从周幽王用人上"去和而取同"之方法断定周将衰败。他认为"和"与"同"是两个不同的概念，"以他平他谓之和"，"和"即对立的统一；"同"即"以同裨同"，即没有差别的同一。"夫和实生物，……故先王以土与金木水火杂以成百物"；相反，"同则不继"，"声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲"(《国语·郑语》)。声调单一就不好听，同一颜色就没有文采，一种味道就不可口，一种东西就显不出好坏。五行混杂而成百物的思想表明史伯已经接触到了物质构成问题，但他还未能把五行看做构成物质世界的五种物质元素。

【史纲评要】 明李贽撰。系史评著作。在评语中褒扬法家人物，称赞秦始皇为"千古英雄"(卷四，《后秦记》)，认为"始皇出世，李斯相之，天崩地坼，掀翻一个世界，是圣是魔未可轻议"(同上)。肯定"焚书坑儒"，认为"当战国横议之后，势必至此"，"埋怨不得李丞相、秦始皇也"(同上)。对封建统治者的凶残、丑恶、虚伪多所揭露。但据考证，所辑史文并非出自李贽之手，另外，本书在稿本流传和校订刊行时可能窜入他人评语或对李贽评语有所删改，故书中对道家和道学家的评论与李贽其它著作不相同，如说："道学自好，假道学可恨耳"(卷三十四，《南宋纪》)，"今人亦知有朱先生(朱熹)，今日秀才反不知有朱先生矣"(同上)等。初刻于万历四十

一年(1613),1974年中华书局校订出版。

【史前期中国社会研究】 吕振羽著。1936年6月北平人文书店出版。是国内第一部系统研究殷周以前中国远古社会的著作。书中对中国社会性质和社会史论战中提出的一些重大理论问题均有论及。本书以马克思主义关于五种生产方式的理论为武器,批判李季等人通过歪曲马克思的"亚细亚生产方式"概念所散布的谬论以及陶希圣等人所宣扬的从国外贩来的"商业资本主义"理论。指出中国社会的发展与世界的其它民族遵循大致相同的规律。依据仰韶时期的出土文物以及其它古籍、神话传说、民间习俗学等方面的材料,探求了中国史前社会的一般特征,确定传说中的尧舜禹时代为"母系氏族社会";传说中的夏代是"父系本位的氏族社会",并对各个时代的物质生活、婚姻关系和社会制度等方面进行了具体考察。该书"把中国历史研究的领域,突破了阶级社会的界限,从殷代再提到先阶级的原始时代","对于先阶级社会史的研究上,是尽了一个开辟的任务"(翦伯赞《历史哲学教程》,新中国书店1939年版),对后来的研究产生了重大影响。

【史通】 唐刘知几著。二十卷,内篇十卷三十六篇,外篇十卷十三篇。此书酝酿于作者兼修国史之际。705年唐中宗复位,刘知几任著作郎、太子中允,仍兼修国史,后来奉诏任秘书监,领修国史,撰修《则天皇后实录》,与监修贵臣及最有权势的武三思意见不合。他自叙说:"虽任当其职而吾道不行,见用于时而美志不遂。郁怏孤愤,无以寄怀。必寝而不言,默而无述,又恐没世之后,谁知予者。故退而私撰《史通》,以见其志。"故"下笔不休,遂盈筐箧",终于在唐中宗景龙四年(710)订编成此书。"其书虽以史为主,而余波所及,上穷王道,下掞人伦,总括万殊,包吞千有"。其内篇对中国史籍作了探讨,阐述了史学源流、编年纪传体例、史料的搜集鉴定比较和写作方法等问题。外篇多为读史札记,兼及历代史官的建置和史书的编撰。该书虽属史学论著,但涉及政治、伦理,又有无神论和哲学方面的资料。有《四库全书》、《四部丛刊》本。注解有清浦起龙的清刻本《史通通释》,清纪昀的清刻本《史通削繁》(该书补充了《史通通释》中"不详"之处,而削去了刘知几的进步思想)等。1978年中华书局出版浦注标点本较佳。

【史集】 关于亚欧历史特别是蒙古历史的巨著。是十四世纪初蒙古伊利汗国宰相拉施特(1247—1318)奉伊利汗合赞和完者都之命主持编纂的。历时十年。用波斯文写成。内容分为四编:第一编《蒙古史》,第二编《亚欧各国史》,第三编《世系谱》,第四编《地理志》。其中《蒙古史》最有价值,所依据的多是第一手史料,所载许多重要史料为《蒙古秘史》所没有或记载不同。该书是研究蒙古族古代历史、哲学、宗教、军事等的百科全书。已由余大钧、周建奇根据俄译本译成汉文,1983年1月由商务印书馆出版。

【史墨】 春秋时晋太史。姓蔡,名墨。又作史黯、史默。政治上倾向进步,有朴素辩证法思想。鲁昭公二十九年(前513)晋国铸刑鼎,孔子反对说:"晋其亡乎!失其度矣。……贵贱无序,何以为国?"史墨却认为若能修德,可以免祸。鲁昭公三十二年(前510)赵简子问史墨:季平子赶走他的国君,但百姓归服,诸侯认可,而国君死在外面却无人问罪,这是为什么?史墨回答说:"物生有两,有三、有五、有陪贰。故天有三辰,地有五行,体有左右,各有妃耦(配偶),王有公,诸侯有卿,皆有贰也"(《左传·昭公三十二年》)。史墨认为,天生季氏来辅佐鲁侯已经很久了,百姓归服他不是很应该吗?季氏世代勤勉而鲁侯却世代纵逸,百姓不可怜鲁侯也不是当然的吗?所以,"社稷无常奉,君臣无常位,自古以然"(同上)。国家的兴亡,君臣的易位,这是自古而然的道理。可以看出,史墨在一些具体问题上已经接触到了统一物分为两个方面及其转化的规律,并用以论证社会进步。史墨还对"五行之官"进行了历史的考察。但他毕竟是一个占星术家。史载鲁昭公三十一年(前511)十二月初一发生了日蚀,当夜赵简子梦见儿童边歌边舞,天亮让史墨占卜。史墨根据星象发生的时日和五行相胜的道理,断定六年后这个月吴国将攻打楚国郢城,但却不能取胜。

【史嚚(yín 银)】 春秋虢国太史。史载公元前662年有所谓神灵降在莘地,当时周大夫内史过说:"国之将兴,明神降之,监其德也;将亡,神又降之,观其恶也。故有得神以兴,亦有以亡"(《左传·庄公三十二年》)。认为神灵降临是来观国君的善恶以决定国家兴亡的,主张用祭祀祈求神灵。史嚚则说:"国将兴,听于民;将亡,听于神。神聪明正直而壹者也,依人而行"(同上)。认为迷信神灵是国家灭亡的征兆,只有听信于民才能使国家兴旺起来,神灵聪明正直,一心一意"依人而行"。史嚚虽然仍承认神灵的存在,但却否定了神的主宰作用,这与季梁关于"民,神之主也"的思想是一致的。

【冉有】 见"冉求"条。

【冉求】(前522—前489) 孔子弟子。春秋末鲁国人。字子有。有才艺,长政事。孔子说:"求也,千室之邑,百乘之家,可使为之宰也,不知其仁也"(《论语·公冶长》)。后为鲁国贵族季孙氏家臣,不同意孔子"施取其厚,事举其中,敛从其薄"的赋税主张,帮助季氏行田赋制。孔子斥责其"非吾徒也",要弟子"鸣鼓而攻之"(《论语·先进》)。

【冉雍】 孔子的得意门生。春秋鲁国人。字仲弓。伯牛之子。少孔子二十九岁。出身微贱,勤奋好学,才识渊博,且品德优良,广有贤名,曾为季氏宰。孔子称他有南面之才。荀子也甚称道之,认为他与孔子一样是"圣人之不得势者也"(《荀子·非十二子》)。

（J）

【付之天均，恣之两行】 郭象哲学命题。《庄子·秋水注》："故以道观者，于是非无当也，付之天均，恣之两行，则殊方异类，同焉皆得也。"郭象从他的"万物独化于玄冥之境"的本体论出发，认为圣人对待是非的态度应该是超乎对待之上的。在他看来，"天下莫不自是而莫不相非"，"是"之所以是是，因其是而"是"；"非"之所以是非，因其非而"非"，因为"然物无定极，我无常适，殊性异便，是非无主"。是和非都是"掘然自得而独化也"（《大宗师注》），都是"自足其性"的。所以，人们不应该以其所认识的所"是"和所"非"来判定是非，而应以其所认识的所以"是"和所以"非"来对待是非，即以一种"不知其所以然而然"的"冥而忘迹"的认识方法和态度来对待是非，这就达到了如庄子说的"是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行"（《庄子·齐物论》）的认识境界。郭象把这种"唯涉空得中者旷然无怀"的态度叫"无心而顺物"、"乘变任化"的圣人处世之道。

【仙】 道教谓"长生不死"或"灵魂不灭"的人为"仙"。《庄子·天地》有"天下有道，则与物昌；天下无道，则修德就闲。千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡"的说法，后来道教把"修道成仙"作为目的。对"仙"的类型和等级说法颇多。《抱朴子·论仙》："上士举形升虚，谓之天仙；中士游于名山，谓之地仙；下士先死后蜕，谓之尸解仙。"《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》有"仙王、仙公、仙卿、仙伯、仙大夫"之称，又谓"太清境有九仙，上清境有九真，玉清境有九圣。……其九仙者，第一上仙、二高仙、三大仙、四玄仙、五天仙、六真仙、七神仙、八灵仙、九至仙"。《钟吕传道集》："仙有五等，天仙、神仙、地仙、人仙、鬼仙，皆是仙也。"《金丹真传》："人仙不过筑基得药；地仙必须炼己还丹；行满功完，玄珠始得，御空绝影，天仙乃成。"

【仪】 即礼节仪式。《管子·心术上》："礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。"认为礼可以分为两个方面，一为情理，或礼义；一为节文，或礼仪，两者既统一又区别。《左传·昭公五年》："公（鲁昭公）如晋，自郊劳至于赠贿，无失礼。晋侯谓女叔齐曰：'鲁侯不亦善于礼乎？'……对曰：'是仪也，不可谓礼。礼，所以守其国，行其政令，无失其民者也。'"这是说晋侯误把仪当做礼，认为昭公善礼。郊劳，赠贿是仪而不是礼，礼的根本在于保有国家，推行政令，不丧失民心。《左传·昭公二十五年》："子大叔见赵简子，简子问揖让、周旋之礼焉。对曰：'是仪也，非礼也。'简子曰：'敢问何谓礼？'对曰：'吉也闻诸先大夫子产曰：夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。'"揖让、周旋是仪而不是礼，礼是天地的法则，人的行为规范。

【仪礼】 儒家经典之一。亦称《礼经》或《士仪》。十七篇。《仪礼》在汉代已残，当时传有戴德本、戴圣本、刘向《别录》本。现存本为郑玄依据《别录》本所注《仪礼》。有今古文之别。汉儒高堂生所传十七篇为今文。鲁恭王得自孔子宅书为古文，凡五十六篇，即《逸礼》。一说周公作，一说孔子订正。1959年武威出土汉简中《礼》篇与现存本可互参校。该书成书于战国时期，为战国时礼学家汇集当时礼制而成。《仪礼》之学在汉代"立于学官"，历为礼学家所推重。注释本有东汉郑玄参用今古文本所撰《仪礼注》，唐贾公彦《仪礼义疏》十七卷，清胡培翚《仪礼正义》四十卷，张惠言撰《仪礼图》六卷。

【他比量】 佛教因明名词。比量形式之一。指其中的概念（宗依、因、喻）仅为敌论者一方认许而为立论者不许的三支作法。使用时必须标明"汝"、"执"、"汝执"等简别（限制）词加以明确。《因明大疏》卷三："若他比量，'汝执'等言简，无违宗等失。"他比量只有用于驳斥论敌之主张的能破的功用。

【他空见】 藏传佛教觉囊派观点。由该派初祖域摩·弥觉多吉（十二世纪初）最先提出。"他空见"为藏文意译。"他"与"自"相对，指人把"虚妄分别"加给事物本真；"空"指佛教"性空"说；"见"即见地、见解、观点。认为事物的真实体性、本真是"自"，而由人的"虚妄分别"加给事物的东西是"他"。事物都有其真实体性，不能说是性空，由人"虚妄分别"而增加上去的东西才能说是性空。"他空见"的实质就是主张事物自身的不空，与藏传佛教其它派别所持的"自性空"义不同，后来遭到藏传佛教诸派的责备与贬斥。

【犯而不校】 曾子的处世态度和方法。《论语·泰伯》："曾子曰：'以能问于不能，以多问于寡；有若无，实若虚，犯而不校。昔者吾友尝从事于斯矣。'"何晏《论语集解》引梁皇侃疏："校，报也。人有恶加犯己者，己不报之也。"即被人欺侮而不计较谓"犯而不校"。鲁迅《且介亭杂文附集·女吊》："只有明明暗暗，吸血吃肉的凶手或其帮闲们，这才赠人以'犯而勿校'或'勿念旧恶'的格言。"

【外化而内不化】 庄子及庄子学派的人生哲学。《庄子·知北游》："古之人，外化而内不化；今之人，内化而外不化。与物化者，一不化者也。""外化"即随顺外物的变化。庄子认为客观世界的一切都是必然的、不可抗拒的，因而人们只能随顺外界的必然才有可能获得自由。"内不化"即与"道"同体，即在万物纷纭中保持内心的宁静而获得绝对的精神自由。《德充符》说："死生亦大矣，而不得与之变，虽天地覆坠，亦将不与之遗。审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。"所谓不为死生所动心、"不与物迁"就是"内不化"。"外化"与"内不化"是互为条件的，只有随顺外物的变化才能保持内心的宁静；反过来说，只有保持内心的宁静也才能随顺外物

的变化。二者的统一就使人逍遥于"无何有之乡"。

【外丹】　道教名词。与"内丹"相对。即用"五金"、"八石"等作原料放在炉火中烧炼而成的"金丹"，又称为"神丹"、"大药"。源于秦汉方士所鼓吹的"不死之药"。据魏伯阳《参同契》记载，东汉时就有"火记六百篇"，还有"千条"。东晋葛洪《抱朴子》有《金丹》、《黄白》两篇，具体地介绍了炼丹的原理和方法，以及许多现已失传的炼丹著作。继葛洪之后，南朝陶弘景著有《炼化杂术》、《太清诸丹集要》、《合丹药诸法式节度》、《集金丹黄白方》等丹书。经葛洪、陶弘景等的提倡，"外丹"之法在唐代极为盛行，统治阶层中形成了一种服食"金丹"的风气，还出现了专门诠释炼丹药物的《石药尔雅》。但用金石等药物炼制的丹药有剧毒，服之往往致死。据《二十二史札记》卷十九记载，唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗及臣下杜伏威、李道古、李抱真等，皆因服食丹药中毒而死。故《隋书·经籍志》说："金丹玉液，长生之事，历代糜费，不可胜纪，竟无效焉。"以长生为目的的"外丹"术虽是失败的，但道教在炼丹实践中却积累了很多矿物学、医药学和化学知识，为中外科技史学者所推重。有关"外丹"的著作集中在《道藏·洞神部·众术类》中。

【外生】　明清之际王夫之的哲学范畴。与"内成"相对。《周易外传》卷五："生者外生，成者内成。外生变而生彼，内成通而自成。"指事物由于内部矛盾的推动而由此一事物转化为他事物（"变而生彼"）的质变。

【外因论与内因论】　现代叶青著。于1936年4月16日发表在《研究与批判》第二卷第二期上。文章提出"外因论以机械论为基础"，"内因论便以辩证论为基础"的观点，以诋毁唯物辩证法在中国的传播。在内外因关系上，以诡辩的均衡论歪曲二者的联系。虽然表面上也承认"内在矛盾是发展的原因，外因乃是助手"，但实际上却将内外因等同视之，把二者仅仅归结为一种"交互作用"。认为"外因必须转化为内因才能发生作用"，"外因必须依靠内因才能成其为外因"；"内因必须依靠外因才能完成内因的作用"，"内因必须转化为外因才有外因可言"。这里所谓的"转化"、"依靠"是无条件性的，这便否定了"内因是变化的根据，外因是变化的条件"的唯物辩证法基本观点。

【外观法】　贺麟用语。与"内观法"相对。即从外表现象和外在原因来观察和研究问题的方法。贺麟在《当代中国哲学》中说："外观法是研究一个问题所以发生的外表现象，如地方背景、时代背景等"。认为唯物史观就是一种"外观法"，说这种方法只强调"一个人的思想行为，受整个社会经济环境所支配"，不能从"思想的本身里"寻找原因，因而抓不到本质，无法获得较深刻的认识。反映了贺麟早年的哲学致思方向和认识水平。

【外学】　即"西学"。与"内学"相对。参见"内学"条。

【外界条理】　张东荪用语。亦称"外在根由"。为其多元认识论构成的基本因素之一。他说："现在我于一方面认定感相是不存在者，而于其它方面则不能不认为这个非存在的感相与其背后的东西有相当的相关变化"。"这个相关变化不是质料，乃是方式，换言之，所与我们的不是内容而是条理"（《认识论》）。他认为"外界条理"具有三个不稳定的特点：原子性、连续性和创变性。它本身是"空无自性"的"架构"，是随主观意识的不同而变化的。他由此得出结论说："以构造方式言，大部分的方式仍是属于认识作用本身的，换言之，即属于主观的"（《认识论的多元论》）。主张认识从思想到感觉到物的主观先验论。

【外铄论】　关于中国社会历史发展的一种错误观点。在关于中国社会性质的论战中，托派在论述帝国主义和中国资本主义经济关系时认为，"中国资本主义的发展不是内在的而是外铄的，这一特性已久为谈中国经济问题者所公认"（任曙《中国经济研究绪论》）。他们把中国资本主义的发展归结为帝国主义侵略所带来的"积极"作用。持这种观点的还有陶希圣、王宜昌等人。在关于唯物辩证法论战中，叶青在论述中国历史发展的原因时也提出："中国的历史是不合规律的。因为我们所有的哲学、科学、文学，堆满了书店和流行于学校的，都从外国来，纯属于采用性质"，"中国历史发展在这里显然是外铄的"（叶青《全国专家对读经问题的意见》）。把中国历史的发展全然归结为由于外来的原因所造成的，否认了中国历史发展有其内在的规律性。

【外籀】　近代严复对西方逻辑学 Deduction（演绎法）一词的意译。与"内籀"（归纳法）对举。他在《译〈天演论〉自序》中说：西方逻辑学"于格物致知之事，有内籀之术焉，有外籀之术焉"。认为"外籀"是"本隐之显"，"据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也"，即由一般推知个别。严复十分重视西方逻辑学归纳和演绎的科学方法，认为二者是"即物穷理之最要涂术"，是"一切法之法，一切学之学"（《穆勒名学》按语）。他指出："科学正鹄，在成外籀之故"（同上）。即科学的真正目的在于通过归纳法从个别事物中找出一般规律，然后以此作为演绎的大前提去推导未知事物。否则，即使演绎方法正确，结论也靠不住。

【印度佛学源流略讲】　吕澂著。原为1961年在中国科学院哲学社会科学部举办的佛学班上的讲稿，后经谈壮飞整理于1979年由上海人民出版社出版。该书把印度佛学分为"原始佛学"、"部派佛学"、"初期大乘佛学"、"小乘佛学"、"中期大乘佛学"、"晚期大乘佛学"等六个阶段。根据汉文、藏文的大量文献，对勘巴利文三藏以及有关梵文原典，按各阶段出现的典籍先后顺序，说明上述各时期学说的特点和变化，对印度佛学一千五百年的历史发展概况勾画出了一个清晰的轮廓。对

印度佛学的这种讲解形式是一种创新。本书对版本辨伪、校勘，对学派、师承、史实的分疏考证，都不乏创见。每讲之后都指明参考材料，书后附有作者在《现代佛学》上刊过的八篇文章。该书有较高的史料价值。

【印、藏、蒙汗统同源论】 蒙古族关于族源的一种观点。认为蒙古汗统是西藏汗统的后裔，而西藏汗统来源于印度。这种观点最早出自元代国师八思巴的《彰所知论》中。以后随着喇嘛教在蒙古地区的传播，宣扬印、藏、蒙同源论的书纷纷出现，其中以萨囊彻辰的《蒙古源流》为代表。它从宇宙生成、人类起源说起，叙述了从印度玛哈·萨玛迪汗、释迦牟尼到西藏松赞干布再到蒙古成吉思汗及十七世纪蒙古林丹汗一脉相承的谱系，把印、藏、蒙汗统从血缘上连接了起来。这一观点论证了蒙古汗统的"神圣起源"说和政教统治的合理性，这在蒙古族哲学思想史上是一个很大的变化。

【尔比尔吉】 彝族谚语。多为五言诗体裁。广泛流传于四川凉山彝族自治州人民群众中，被运用于社会生活的各个方面，甚至起到习惯法的作用。所以彝族谚语有"前代人不说尔比，后代人难聪明智慧"之说。其中不少谚语包含有朴素唯物论和辩证法思想，如"出了苏尼就出鬼，出了毕摩就出病"，"人死利毕摩，马死利乌鸦"，"打虎，人虎相伤；阴晴，相互交替"，"天气时晴又时雨，人类时友又时仇"，"做小事变成大事，做粗活变成细活"，"德古的语言，在放猪娃那里，一个德古，也要三个协商人"等。

【务义】 明清之际王夫之的哲学范畴。《尚书引义·禹贡》："立人之道曰义……故曰'智莫有大焉者'也，务义以远害而已矣。"包括三个方面的含义：(一)就"义"与"生"的关系来看，生固可贵，但有时又必须舍生取义，"将贵其生，生非不可贵也；将舍其生，生非不可舍也。……生以载义，生可贵；义以立生，生可舍"(《尚书引义·大诰》)。(二)就"义"与"利"的关系来看，真正按义办事就会有利，但要反对见利忘义："立人之道曰义，生人之道曰利。出义入利，人道不立；出利入害，人用不生。……离义而不得有利也"(同上《禹贡》)。(三)义本身也有层次："有一人之正义，有一时之大义，有古今之通义，轻重之衡，公私之辨，三者不可不察。以一人之义，视一时之大义，而一人之义私矣；以一时之义，视古今之通义，而一时之义私矣；公者重，私者轻矣，权衡之所自定也。三者有时而合，合则亘千古、通天下，而协于一人之正，则以一人之义裁之，而古今天下不能越。有时而不能交全也，则不可以一时废千古，不可以一人废天下"(《读通鉴论》卷十四)。

【生人之意】 唐柳宗元用语。"生人"即"生民"，因避唐太宗李世民之讳而改。"生人之意"指人们的生存意愿。这是柳宗元政治思想和历史观的一个重要内容。他认为，朝代的更替是"受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁。"即是说，统治者统治人民的使命和权力并不是"天"授予的，而是人给的。因此，统治者必须实行德治仁政，"非德不树"，才能巩固自己的统治地位，这就叫"唐家正德，受命于生人之意"(《封建论》)。"圣人之道，不穷异以为神，不引天以为高，利于人，备于事，如斯而已矣！"他举例论证说："伊尹以生人为己任，管仲舋浴以伯济天下，孔子之仁。凡君子为道，舍是无以为大者也。"柳宗元"生人之意"说一方面包含有"天人相分"的思想，另一面也有以人心为依据来说明朝代更替的唯心主义因素。

【生之原理】 陈立夫"唯生论"哲学的代表作之一，亦即《唯生论》下卷。1944年8月重庆正中书局出版。全书分三部分，分别论及宇宙论、人生论和民生论。作者依据古代哲学中变易的思想，择取了孙中山"生元"学说中的唯心主义成分、杂糅西方柏格森主义的生命哲学，把"生之原理"归结为宇宙间一切现象变易的根本原理。宣称宇宙中没有非生命的存在，"分子、原子、电子亦是生命"，整个宇宙也"是一生命流行的境界，生元生生之德的表现"。并把所谓人们求共生共存、共进化而发生的社会意识当作"领导社会进步的原动力"。本书宣扬的哲学观点代表了国民党统治集团的思想倾向，曾在很长时间里成为与唯物辩证法思想相对抗的一股逆流。该书另有1945年10月上海正中书局排印本。

【生元】 即细胞。近代孙中山用语。他说："据最近科学家所考得者，则造成人类及动植物者，乃生物之元子为之也。生物之元子，学者多译为'细胞'，而作者今特创名之曰'生元'，盖取生物元始之意也"(《孙文学说》)。认为动植物以及人体都是由细胞组成，细胞是生物体的最小单位，一切复杂的生物体都是由细胞繁殖分化而产生和发展的，因此把细胞称为"生物之始"，简称"生元"。他还认为生元具有知觉属性。参见"生元有知论"条。

【生元有知论】 近代孙中山用语。孙中山在论述生物起源和发展时援引了法国生物学家 Alexis Carre (1873—1944)的学说，他说："自圭哇里氏发明'生元有知'之理而后，则前时之哲学家所不能明者，科学家所不能解者，进化论所不能通者，心理学所不能道者，今皆可由此而豁然贯通，另辟一新天地为学问之试验场矣"(《孙文学说》)。他认为，动植物以及人体都是由生元构成的，而且"生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也"。进而把生物种类的差异说成是生元的创造："人身之结构之精妙神奇者，生元为之也；人性之聪明知觉者，生元发之也；动植物状态之奇奇怪怪，不可思议者，生元之构造物也"(同上)。"生元之构造人类及万物也，亦犹人类之构造屋宇、舟车、城市、桥梁等物也"(同上)。对孙中山的生元

有知论学术界是有不同看法的。有人认为，此说使"精神和物质在生元这里合而为一了，这是十足的二元论"或物活论。也有人认为，此说把精神现象看作是生命物质——"生元"的属性和作用，把物种的差异看作是由生元的本能造成的，这基本上是唯物主义的。但笼统的说"生元有知"就忽略了简单细胞与复杂细胞、动物神经细胞与人的神经细胞的区别，忽略了生物本能与人的意识的区别，则是不科学的。

【生化】 表示事物发展变化的术语。先秦时尚不连用，而称"生"、"生生"、"化"等。如《周易·系辞上》："生生之谓易"，"化而裁之谓之变"。至汉初始有"生化"一词。初见于《素问·五常政大论》："不知年之所加，气之同异，不足以言生化。"又《天元纪大论》曰："物生谓之化"。《列子·天瑞篇》亦云："自生自化，自形自生。"魏晋以后人们多用"独化"、"神化"、"变化"等术语来表示事物的发展变化，"生化"一词便不再连用。

【生生】 生，化育；生生，化育无穷。《易·系辞下》："天地之大德曰生。"《易·系辞上》："生生之谓易。"历代解释不尽一致。①不断转易或转变。晋韩康伯补王弼《周易注》："阴阳转易，以成化生。"唐孔颖达疏："生生，不绝之辞。阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生谓之易也"（《周易正义》卷七）。②不断进展。北宋张载《横渠易说·系辞上》："生生，犹言进进也。"

【生有涯而知无涯】 庄子认识论命题。《庄子·养生主》："吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。"意思是说人的生命是有限的，而知识是无限的，以有限的生命去追求无限的知识是不可能的；既困于知而不知止，又企图求知以救之，那就更不可能了。庄子看到知识的无限，这是正确的。但他不了解人类的认识是一个世代相传的发展过程，他仅从个体生命的有限性出发而得出不可知的结论，这是错误的。

【生而知之】 见"生知"条。

【生死轮回】 见"轮回"条。

【生产工具论】 叶青歪曲历史唯物主义生产力范畴的一种错误理论。他把生产力等同或归结为生产工具，认为"人与自然中间的桥梁是工具、生产工具。人底力是凭着它而加于自然，自然是因它和人底力而改变。并且人力底动作方法和动作结果，也随工具为转移。……所以生产力在实际上和究极上看作生产工具是可以的"（《哲学到何处去》）。因此，他得出结论说："有什么生产工具或生产力，就有什么生产关系；有什么生产关系就有什么政治制度和观念形态。政治制度和观念形态适应于生产关系，生产关系适应于生产工具或生产力"（同上）。这就是说，生产工具是决定一切的，离开生产工具一切都化为乌有。他把生产力与生产工具完全等同起来，根本看不到人的因素，甚至要把人从生产力中开除出去，这是对历史唯物论的肆意曲解和修正。

【生非创有，死非消灭】 明清之际王夫之的哲学命题。《周易内传》卷五上："生非创有，死非消灭，阴阳自然之理也。"这一命题的含义有：①认为生命现象是一个客观的自然过程："人物之生一原于二气至足之化，其死也反于絪缊之和，以待时而复，特变不测而不仍其故尔"（同上）。"聚而为庶物之生，自絪缊之常性，非幻成也；散而复归太虚，复其絪缊之本体，非消灭也"（《张子正蒙注·太和篇》）。因此，所谓"鬼"、"神"也就没有什么神秘之处："神者非他，二气清通之理也。""鬼者，归也，归之太虚之絪缊也"（同上）。②如同别的物质现象一样，生命现象也是受物质不灭规律制约的，"生"决非无中生有，"死"亦非"散尽无余"："故曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生灭。生灭者，释氏之陋说也。倘如散尽无余之说，则此太极浑沦之内，何处为其翕受消归之府乎？又云造化日新而不用其故，则此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匮邪？"（同上）驳斥了佛老的虚无之说。

【生物之本】 朱熹用语。与"生物之具"相对。指一切具体事物生成的根据和本质。《文集·答黄道夫》："天地之间有理有气，理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。"朱熹以"理"为宇宙之本体，把理看成是产生天地万物的总根源，气只不过是理用以创造天地万物的材料而已。

【生物之具】 朱熹用语。与"生物之本"相对。指构成一切具体事物的材质——"气"。参见"生物之本"条。

【生知】 孔子的认识论概念。《论语·季氏》："生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之又其次也，困而不学，民斯为下矣。"是说社会中有一种人的知识不是来源于经验，而是生而具有的。又《论语·阳货》："唯上知（智）与下愚不移。"《论语·雍也》："中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也。"在孔子看来，人的先天认识能力不同，所可能接受的教育也必然不同，只有对中等以上的人才可以讲高深的道理，下等人"困而不学"，冥顽不化，无法接受高深教育，甚至也用不着讲什么道理，只要役使他们就可以了。即所谓"民可使由之，不可使知之"（《论语·泰伯》）。但孔子一生从事教育，虽然他承认有"生知"的人，然而他并没有把"生知"许给任何人，他也不承认自己是"生知"，"我非生而知之者，好古敏以求之者也"（《述而》）。他还提出"有教无类"的主张，这说明他并没有把人的智能等级看得十分重要。但是，孔子的"生知"思想对后世却产生了深刻的影响。

【生命】 梁漱溟哲学概念。受法国生命哲学家柏格森的影响，梁漱溟认为宇宙是由"生活"组成的，"生活"则是由人主观上"一问一答"所产生的"事"构成的，整个宇宙"于体则曰生命，于用则曰生活"（《东西文化及

其哲学》),生命发用流行产生宇宙。他反对传统哲学中的唯物主义与唯心主义,视世界的真正本原既不是物质,也不是精神,而是超出二者之上的"生命"。他夸大了生命现象的作用和意义,将其本体化。

【生命存在与心灵境界】 唐君毅著。上下册。凡三十二章及自序、导论、附录、后序。八十二万言。1977年台湾学生书局初版。收入《唐君毅全集》。为作者一生学问与思想的结晶。本书从人的生命存在出发,把人的心灵活动分为九种境界:(1)万物散殊境,为心灵相应于客观事物的体所成的境;(2)依类成化境,为心灵相应于客观事物的相所成的境;(3)功能序运境,为心灵相应于客观事物的用所成的境;(4)感觉互摄境,为心灵自己反省主观的感觉活动所成的境;(5)观照凌虚境,为心灵自己反省主观之相的呈现所成的境;(6)道德实践境,为心灵反省主观之用的活动所成的境;(7)归向一神境,为心灵超主客观的有关体的响往所成的境;(8)我法二空境,为心灵超主客观的有关相的活动所成的境;(9)天德流行境,为心灵超主客观的有关用的响往所成的境。前三境为客观境,中三境为主观境,后三境为超主客观境。作者认为,这九境无高下差别,都是人的心灵本身所具有的,都有不可移易的意义。作者从心灵的这九种境界出发考察了中国、西方、印度已有的思想成就,认为中国传统哲学的德性是人的生命存在的整个表现,儒家的成德之教是人"安身立命"的归极。作者的最终旨趣在于建立和论证现代新儒学的心性论。此书在海外学术界具有一定影响。

【丘处机】(1148—1227) 或作"邱处机"。金元初道士,道教全真道北七真之一,龙门派开创人。字通密,自号长春子,世称长春真人。登州栖霞(今属山东)人。十九岁在宁海昆嵛山(今山东牟平东南)出家,二十岁拜王重阳为师。元太祖十四年(1219)遣使召请,次年偕弟子十八人同往西域大雪山,于元太祖十七年(1222)春到达。劝元太祖"不嗜杀人",并以"敬天爱民为本"、"清心寡欲为要"答元太祖"为治之方"及如何长生之问。元太祖尊其为神仙,爵"大宗师",掌管天下道教。其弟子李志常撰《长春真人西游记》记述此事。死后,元世祖至元六年(1269)褒赠"五祖七真"徽号,赐号"长春演道主教真人"。元武宗至大三年(1310)又加封为"长春全德神化明应真君"。其思想主张儒、释、道三教平等,又附和"老子化胡"说贬低佛教。提倡修道者出家,断绝一切尘缘,宣称"一念无生即自由,心头无物即仙佛。"还讲述修炼内丹的理论和方法,认为人的先天真气和后天之气可以通过修炼而相互交换作用,从而结成大丹而成仙。著作有《大丹直指》、《磻溪集》,收入《正统道藏》;《摄生消息论》收入《学海类编》和《丛书集成初编》。

【白马论】 《公孙龙子》篇名。是对"白马非马"命题的系统论说。第一次从逻辑外延和内涵两个方面揭示了"白马"和"马"的差异,把种概念和属概念严格区分开来。是中国逻辑史上的重要文献。或说文中对"白马非马"的论证是反逻辑的诡辩,夸大了"白马"和"马"两个概念的差异,没有看到一般和个别的辩证关系。

【白马非马】 战国公孙龙的逻辑命题。《公孙龙子·白马论》对此作了系统论述。公孙龙说:"马者,所以命形也;白者,所以命色也,命色者非命形也,故曰白马非马"(《白马论》)。公孙龙认为,"马"这个名是用以指马之形的,而"白"这个名是用于指马之颜色的,所以这两个名是不同的。这是从概念的内涵上来立论的。又说:"求马,黄黑马皆可致;求白马,黄黑马不可致。使白马乃马也,是所求一也;所求一者,白者不异马也。……是白马之非马审矣"(同上)。这是从"马"与"白马"之名的外延上作论证的。"白马非马"说只限于探讨个别与一般之间的差异,并不否认属种间的包含关系,从内涵和外延两个方面发展了中国古代逻辑的概念论。但是,此命题在强调个别与一般的差异时没看到二者的辩证关系,这是片面的。

【白心】 《管子》篇名。战国稷下学士著。白心,清白其心,保持内心虚静之意。主旨是论说修心治世之道。篇中提出"以靖(静)为宗,以时为宝,以政为仪",具有道法融合的色彩。主张以虚静待物治世,"圣人之治,静身以待之,物至而名之,……名正法备,则圣人无事"。反对追求功名,认为"功成者堕,名成者亏","名进而身退,天之道也"。主张"弃功与名"。这和老子思想有相通之处。篇中对"道"的性状、作用有所阐述,"道之大如天,其广如地,其重如石,其轻如羽","一人用之,不闻有余,天下行之,不闻不足"。篇中提到"日极则仄,月满则亏。极之徒仄,满之徒亏"的矛盾转化思想,体现在社会思想上则主张"满盛之国,不可以仕任;满盛之家,不可以嫁子;骄倨傲暴之人,不可以与交"。强调谦弱自处。关于《白心》的作者,看法不一。郭沫若认为为尹文遗著;刘节说为宋钘一派的学说;蒙文通、裘锡圭说为慎到、田骈一派作品;张岱年说为战国时期齐国管仲学派的著作。

【白史】 见"查干·图和"条。

【白沙子全集】 见"白沙集"条。

【白沙集】 又名《白沙子全集》。明陈献章的诗文集。明弘治十八年(1505)由罗侨首次刊行,诗文各十卷。嘉靖十二年(1533)高简、卞莱重刻,八卷,诗文各四卷,即今《四部丛刊》本。嘉靖三十年(1551)萧世延又刻之,增为九卷,文四卷,诗五卷。万历四十年(1612)何熊祥翻刻,编次大略相同,此即《四库全书》采用本。清康熙四十九年(1710)何九畴重编,增序四篇,记二篇,题跋一篇,书信一百五十八件,诗五十五首,共六卷。陈献章其学为明代心学之先声,倡"天地我立,万化我出"(《白沙集》卷三《与林郡博》),"静坐中养出端倪"(同上书卷二

《与贺克恭》)。其诗文则主自然,如谓"文字本于自然,不安排者便觉好"(同上书卷二《与张廷实》)。

【白虎通】 即《白虎通义》,又称《白虎通德论》。四卷,四十四篇。后汉章帝建初四年(79),召集诸儒于北宫白虎观"讲议五经同异",命班固撰集成书,名《白虎通议》。本书思想基本上是复述和论证董仲舒"天人合一"的神秘主义神学目的论和正名思想。书中大量引用纬书说为论据。关于宇宙万物之生成,引《易纬·乾凿度》说:"太初者,气之始也;太始者,形之始也;太素者,质之始也。阳唱阴和,男行女随也。"宣扬"土居中央",以土为君说,进一步贯彻了神学目的论。鼓吹"三纲六纪",认为"三纲法天地人,六纪法六合"。"夫者扶也,以道扶接也,妇者服也,以礼屈服也"。在董仲舒改造孔子学说的基础上,利用谶纬迷信说进一步神化孔子,使之成为学者和教主双重身份。该书是今文经学派义理思想发展的总结,表现了今文经学派在与古文经学派的斗争中继续巩固其统治地位的企图。有清卢文弨校本(辑入《抱经堂丛书》,内附庄述祖所撰《白虎通义考》及其所辑《白虎通义阙文》),《四部丛刊》影印本。清陈立所撰《白虎通义疏证》是较好的注解本。

【白虎通义】 见"白虎通"条。

【白虎通德论】 见"白虎通"条。

【白狗黑】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。司马彪注说:"狗之目眇谓之眇狗……然则白狗黑目亦可为黑狗"。汪奠基解为"盖谓狗虽有白、黑色的不同,但从共相的'狗'与'颜色'的概念来看是相同的;因为同为狗,同为色,故曰白狗黑也可。这里正好是取大同异而无视小同异的错误判断。"也有人认为,白狗在日光下显白色,在黑夜中则为黑狗。由于辩者本人未对此命题作出说明(或有说明但未载入史册,或有载而佚),使此命题本身缺乏成立的语义背景,故为解释者的不同理解留下了余地。

【白莲宗】 中国佛教净土宗一派。南宋初吴郡延祥院僧人茅子元创立。他先学天台宗教义,修习止观禅法,后慕东晋慧远建白莲社遗风,劝人信奉净土教义,受持五戒,念佛吃素。他曾编《莲宗晨朝忏仪》,代众生礼佛忏悔,祈愿众生往生净土。在淀山湖建"莲宗忏堂",自称"白莲导师",号其信徒为"白莲菜"(只吃菜,不茹肉)。提倡禅、净一致,认为弥陀即为众生本性,净土即在众生心中,只要信愿念佛,死后皆可往生净土。此说在下层民众中影响较大。著有《圆融四土图》、《弥陀节要》、《偈歌四句》、《佛念五声》等。后有小茅阇黎继承子元教说,盛行于南方。元代庐山东林寺普度著《莲宗宝鉴》,传该宗教义。元英宗至治二年(1322)以后遭禁。后与弥勒信仰等相混合,改称白莲教,成为民间秘密宗教之一。元末农民起义曾加以利用。明清时期遭严禁,但仍在民间秘密流传。

【白教】 见"噶举派"条。

【白鹿洞书院讲义】 南宋陆九渊作。淳熙八年(1181)春,陆九渊访朱熹于南康(今属江西省)。应朱熹之请,登白鹿洞书院讲席,宣讲《论语》"君子喻于义,小人喻于利"一章之旨。大意在批评科举取士使文人唯知钓名,而不知修身;抨击为仕者但知官资崇卑、禄廪厚薄,而不能悉心尽力于国事民隐。朱熹深为赞许,故请陆九渊将此演讲写成文字,并刻石立于白鹿洞书院。文见《象山先生全集》卷二十五。

【白黑论】 又名《均善论》。南朝儒、佛辩争的文献。僧慧琳著。文中假设"白学先生"代表儒、道来与假设为"黑学道士"的佛教相互辩难,故名《白黑论》。主旨认为儒、道和佛教各有长处,"六度(佛教的六种修行方法)与五教(儒家的五常)并行,信顺(指道)与慈悲(指佛)齐立",彼此"殊途而同归",故又名《均善论》。但慧琳身为僧人,却厚孔老、薄释迦,对佛教多有讥评。指出佛教的"幽明之理"不关人事,"周孔(儒家)疑而不辨,释迦(佛教)辨而不实";认为佛教的空幻之说不能取消事物的存在,"析豪空树,无伤垂荫之茂;离材虚室,不损轮奂之美";批评佛教的来生报应根本无法证实,"徒称无量之寿,孰见期颐之叟?咨嗟金刚之固,安觌不朽之质?"揭露佛教的活动劳民伤财、不利国家,"树无用之事,割群生之急,致营造之计,成私树之权,务劝化之业,结师党之势"。此文在当时引起强烈反应,有关看法得到何承天的赞同,但被佛教徒视为"异端"而群起围攻。原文见《宋书·天竺迦毗黎传》。

【包世臣】(1775—1855) 清学者、思想家。字慎伯,晚号倦翁。安徽泾县人。嘉庆举人。至六十岁时仅做过一年江西新喻县知县。长期做东南地区各封疆大吏的幕僚,对国计民生多有了解。反对脱离实际、空谈虚浮的学风,重视社会实际问题,与龚自珍、魏源等人共同兴起鸦片战争前后的经世致用思潮。因有丰富的社会经济知识,东南各省大吏每遇兵、荒、河、漕、盐诸大政,无不屈节咨询。曾提出改漕运为海运,以救漕运之弊;又主张改纲盐为票盐制,既增加国库盐税,又利商便民。是十九世纪前期关于海运南漕和票盐制的最先倡仪者。在商品经济日益发展的情况下,重视商品经济,认为"无农则不食,无工则无用,无商则不给,三者缺一则人莫能生也"(《安吴四种》卷二六)。一反以农为本、以商为末,重农抑商的传统观念,提出"本末皆富","兼利农末"的观点。面对英国侵略者的鸦片输入,痛陈鸦片输入之害"不异鸩毒",要求"厉禁烟土"。抨击妥协投降言论,积极主张抵抗侵略。所著《中衢一勺》、《艺舟双楫》、《管情三义》、《齐民四术》合辑为《安吴四种》,又有《小倦游阁文稿》。

【处静】 《吕氏春秋》关于处理君臣关系的主张。《吕氏春秋·勿躬》:"凡君也者,处平静,任德化,以听其

要。"意谓君主应居守平静，运用道德去教化人民，以把握最根本的东西。处静是一种"君道"，认为君主不应事事亲躬，不可去做应由臣下做的事情，不可"代有司为有司"(《吕氏春秋·任数》)。君主的职分主要是养性修德葆真，清静无为，"因而不为，责而不诏，去想去意，静虚以待"(《吕氏春秋·知度》)。这样就能达到"百官慎职，而莫敢愉綎；人事其事，以充其名"(《吕氏春秋·勿躬》)。对臣下则要求有为，"为者，臣道也"(《吕氏春秋·任数》)。处静主张反映了道家清静无为思想的影响，但又不完全同于道家的思想，并不要求所有的人都清静无为。

【用】　参见"体用"、"质用"条。

【用名以乱名】　荀子所列战国时期流行的诡辩"三惑"之一。《荀子·正名》："'见侮不辱'，'圣人不爱己'，'杀盗非杀人'，此惑于用名以乱名者也。"荀子认为，如果随意地运用概念的灵活性，以至歪曲、混淆概念的确定性，这就是"用名以乱名"。相当于现代的"偷换概念"一语。如"侮"本来就有"辱"的涵义，"见侮"就是受辱。若说"见侮不辱"，即受了欺侮而不觉得是蒙受了耻辱，那就是变换了"侮"这个名的涵义。荀子认为，对于这种诡辩应"验之所以为有名，而观其孰行，则能禁之矣"(同上)。只要大家了解"名"的确定性，并遵守和运用这种确定性，那么"用名以乱名"的诡辩就会被禁止。

【用名以乱实】　荀子所列战国时期流行的诡辩"三惑"之一。《荀子·正名》："'非而谒'、'楹有牛'、'马非马'，此惑于用名以乱实者也。"荀子认为，"名"(概念)的界说和关系是对"实"的属性和关系的反映，如果随意改变名的界说和关系以混淆、歪曲事物间的联系，这就是"用名以乱实"。如公孙龙的"白马非马"说就是任意改变了名的涵义和关系，搅乱人们对"实"的认识。荀子提出，对于这种诡辩应"验之名约，以其所受悖其所辞，则能禁之矣"(同上)。只要用为人们普遍接受和承认的约定俗成的界说来反驳那些"异于约"的歪曲，则"用名以乱实"的诡辩就可以被禁止。

【用实以乱名】　荀子所列战国时期流行的诡辩"三惑"之一。《荀子·正名》："'山渊平'、'情欲寡'、'刍豢不加甘，大钟不加乐'，此惑于用实以乱名者也。"荀子认为，如果以事实中的特殊情况来歪曲名的一般确定性，即为"用实以乱名"。如山与渊的高低差别是相对的，高原上的深渊和平原上的山相比，可能是等高的，甚至是渊高于山。但这并不能否定山之实是隆起高耸，渊之实是凹陷低洼的一般性。相对主义者则过分夸大客观事物的相对性，提出了"山渊平"的诡辩，否认不同概念的内涵所具有的确定意义，造成"用实以乱名"。对于这种诡辩，荀子认为"验之所缘以同异而观其孰调，则能禁之矣"(同上)。只要大家根据感觉经验以验别真伪，则"用实以乱名"的诡辩就会被禁止。

【乐】　见"乐经"条。

【乐广】(?—304)　西晋学者、玄学家。字彦辅。南阳淯阳(今河南方城西北)人。八岁被视为名士，神姿朗徹。历任中书郎、吏部尚书(左、右)仆射、尚书令等，时称"乐令"。《晋书·乐广传》称他"性中和，有远识"，且"与物无竞"。善辞令，"每以约言析理，以厌人之心"(同上)。对当时贵族子弟王澄、胡毋辅之等放浪形骸，"以裸体为旷达"不以为然，认为"名教内自有乐地，何必乃尔也"(同上)。主张"自然"不能脱离"名教"。崇尚清淡。据《世说新语·文学》载："客问乐令，'指不至'者，乐亦不复剖析文句，直以麈尾柄确几曰：'至不'？客曰：'至'。乐因又举麈尾曰：'若至者那得去'？"处世谨慎，在"世道多虞、朝章紊乱"之际，"清己中立，任诚保素"(《晋书·乐广传》)，名重于时。

【乐天知命】　《易传》的天命观。天，指天道施化；命，指万物受天施化而自为终始之历数。《易·系辞上》："乐天知命故不忧。"唐孔颖达疏："顺天施化，是欢乐于天；识物始终，是自知性命。顺天道之常数，知性命之始终，任自然之理，故不忧也"(《周易正义》卷十一)。南宋朱熹认为人之贫贱、富贵、吉凶、祸福皆由天命，"既乐天理，而又知天命，故能无忧。而其知益深，随处皆安"(《周易本义》卷三)。明清之际王船山认为："天命之无所择而施，知之则可不改其乐。盖在天者即为理，在命者即为正，天不与人同忧，而《易》肖之以诏人不忧"(《周易内传》卷五)。他主张凡"非人所能强"者，则须"听命之自然"；而于其未至而必至者，则可以"推致之"，此即所谓"立命"(《周易外传》卷三)。强调在不违背天道的前提下，应充分发挥人的能动作用。"乐天知命"说对后世儒家思想有很大影响。

【乐巨公】(约前255—前200)　战国末至秦汉之际的黄老学家，亦名乐臣公。赵人乐毅之后，"赵且为秦所灭，亡之齐高密"(《史记·乐毅列传》)。以河上丈人为本师，"善修黄帝、老子之言，显闻于齐，称贤师"(同上)。

【乐记】　我国古代的音乐论著。先秦时的"乐"指以音乐为主的，包括诗歌、舞蹈在内的艺术形式。《乐记》就是对这一艺术形式的理论总结。原书二十三篇，汉成帝时刘向选十一篇编入《礼记》，即现存的《礼记·乐记》，其余十二篇已佚。关于它的作者相传为孔子的再传或直传弟子公孙尼子，但不甚可靠。从内容看似非一人一时所作。全书的理论体系形成于战国末，成书则可能延至汉初。《乐记》在美学上首先提出艺术的本质和源泉问题，认为艺术的本质是表现人的思想感情、志趣情操，"凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也"。"乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。""凡音者，生人心者也，情动于中，故形于声；声成文，谓之音。"确认艺术的本质是表现内在情感，而其源泉则

在于外物的引发。它所谓的"物"除自然景物外，更主要的是指社会环境。"物者，外境也。外有善恶来触于心，则应触而动，故云物使之然也"(张守节《史记·正义》)。《乐记》对先秦以和为美的思想作了总结和发挥，认为艺术之和本于天地之和："乐者，天地之和也。""大乐与天地同和"。它把"乐"与"礼"结合起来进行认识："乐也者，动于内者也；礼也者，动于外者也，乐极和，礼极顺"(《乐化篇》)。强调艺术的审美功能与维护社会等级秩序的统一。确认"乐"具有认识社会和移风易俗的巨大作用，提出声与政通，审乐知政的思想："是故治世之音安，以乐其政和；乱世之音怨，以怒其政乖；亡国之音哀，以思其民困。声音之道，与政通矣。""是故审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，而治道备矣"(《乐本篇》)。《乐记》认为人的情感有高尚和庸劣之分，因而"乐"的内容和社会作用也有二重性。为此，它提倡"正声"、"和乐"，反对"奸声"、"淫乐"。认为前者是治世之音，即"礼乐"；后者是乱世之音，即"淫乐"。从此"和乐"与"淫乐"就成为儒家音乐批评的美学标准。它要求通过"礼乐"的导引作用使人们知道什么是真正的快乐，以达到"以礼节情"、"以乐导乐"的目的："夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也，人化物也者，灭天理而穷人欲者也。……故先王之制礼乐，人为之节。"它还提出"知声"、"知音"、"知乐"的概念，认为"乐者，通伦理者也，是故知声而不知音者，禽兽是也。知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐。"认为不是表现任何情感的"音"都可以叫做"乐"，只有表现中和之美的"德音"才称得上是"乐"，"知乐则几于礼矣"(《乐本篇》)。《乐记》的美学思想具有强烈的儒家伦理本体论色彩。它对艺术本质和艺术社会作用的系统论述对中国古典美学的发展产生了巨大影响。

【乐论】 ①《荀子》篇名。先秦重要的美学论文。本文批判了墨子"蔽于用而不知文"(《解蔽》)的"非乐"思想，阐述了乐的本质及其社会作用。文章认为喜爱音乐、艺术是人的本性："夫乐(yuè)者乐(lè)也，人情之所必不免也。"从人人不免于乐的社会现象出发，它提出了"以道制欲"的思想，说："乐者乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。故乐(yuè)者，所以道乐(lè)也。""以道制欲"即以理性控制官能，故能"乐而不乱"。相反，"以欲忘道"就得不到真正的审美享受。在此严格划分了快感与美感的界限，强调美感不仅与官能的快感相联系，更是感性与理性的统一。本文重点论述了"礼"、"乐"相辅相济的社会功能，认为"乐也者，和之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。乐和同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。"是说"礼"区分尊卑贵贱长幼之序，而"乐"则起和谐因礼的等级区分所造成的矛盾。礼乐相成就能既别异又和同，从而达到维护封建社会秩序的目的。本文还十分重视音乐对人的心理和生理的影响，从气一元论的观点出发指出："凡奸声感人而逆气应之，逆气成象而乱生焉；正声感人而顺气应之，顺气成象而治生焉。"不和谐的声音可以引起生理、心理的紊乱失衡，而"正声"则可使人的血气平和，身心健康。所以，"君子以钟鼓导志，以琴瑟乐心，……故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。"体现了儒家艺术社会功能论的基本思想。②三国魏阮籍著。文中论述了儒家礼乐制度的社会作用，指出："圣人之作乐也，将以顺天地之体，成万物之性。"认为"刑教一体，礼乐外内"，"刑弛则教不独行，礼废则乐无所立"。反映了刑乐并用的社会政治思想。收入《阮嗣宗集》。

【乐观其反】 明清之际王夫之用语。《周易外传·杂卦传》："听道之运行不滞者，以各极其致，而不忧其终相背而不相通，是以君子乐观其反也"。认为自然界和人类社会充满着既对立又统一的现象，"天下之变万，而要归于两端。两端生于一致"(《老子衍》)。事物中"反者有不反者存"，"相反而固会其通"(《周易外传·杂卦传》)。强调从事物的差异、对立中把握同一，从而乐于妥善地调节矛盾。反对在事物的对立面前"忧其终相背"，"惊于相反而无所不疑"。

【乐利主义】 梁启超对西文 Utilitarianism 的译语，即功利主义。原是英国伦理学家、法学家边沁的学说。梁启超在 1902 年 9 月 2 日的《新民丛报》上介绍边沁的学说时指出，道德的标准就是"使人增长其幸福者谓之善，使人减廉其幸福者谓之恶"(《乐利主义泰斗边沁之学说》)。认为乐利分为"公利"与"私利"两种，而"人群之利益，舍群内各个人之利益更无所存"(同上)，故两者又是一非二。提出道德上的功利原则，"两乐相权，则取其重，两苦相权，则取其轻"(同上)。指出乐利有高下之分，"凡高等之乐其量必大，下等之乐其量必小"(同上)，因此应当取高弃下。强调爱己，人人求自己的乐利，必生出爱他心，在利己的基础上统一公利与私利。但他同时告诫由于教育尚不普及，此说并不适于当时中国。

【乐经】 儒家经典之一。《庄子·天运》云："丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。"但《乐经》自秦以来一直未见。所以历代学者或以为"乐"本有经，而遭秦火亡佚；或认为"乐"本无经。清人邵懿辰撰《礼经通论》，认为"'乐'之原在《诗》三百篇之中，'乐'之用在《礼》十三篇之中。"此说或可备参考。

（丶）

【冯友兰】(1895－1990) 现代著名哲学家。字芝生。河南唐河人。1915年入北京大学学习哲学。1919年留学美国。1924年获美国哥伦比亚大学研究院哲学博士学位。回国后曾先后担任中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学及西南联大的哲学教授和文学院院长、校务会议主席等职。此期间曾一度赴美任宾夕法尼亚大学客座教授。解放后，曾任清华大学校务委员会主席，1952年起一直在北京大学任教授，并为中国科学院哲学社会科学部学部委员。其哲学活动可分为四个时期：①1919—1926年，代表作是《人生哲学》，侧重从人生问题出发探讨了东西方文化问题；②1926—1935年，写成《中国哲学史》上下卷，提出“子学时代”和“经学时代”的概念，并自述其研究哲学史曾受到黑格尔“正”、“反”、“合”三段论公式的影响，“故吾之正统派的观点，乃黑格尔所说之‘合’，而非其所说之‘正’也”(《中国哲学史·自序》)。该书代表了当时中国资产阶级学者研究中国哲学史的水平；③1936—1948年，相继写出《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》六本专著，其研究课题从哲学史深入到哲学本身。这些论著以新实在论的哲学方法来阐释和发挥程朱理学“理在气先”的哲学思想，架构了一个内容丰富、结构完整的客观唯心主义哲学体系；④1949—1990年，代表作是多卷本《中国哲学史新编》。在“自序”中表示“我所希望的就是用马克思主义的立场、观点和方法重写一部《中国哲学史》”。该书的特点是结合社会环境分析历史上每一位哲学家哲学思想的发展与变化，每一学派的产生、演变和嬗递。他希望《新编》能够“成为一部以哲学史为中心而又对于中国文化有所阐述的历史”。其著作还有《中国哲学史补》、《中国哲学简史》、《中国哲学史论文集》初集、二集、《中国哲学史史料学初稿》、《三松堂学术文集》、《三松堂自序》等。河南人民出版社正在编辑出版《三松堂全集》。

【冯友兰思想的批判】 蔡尚思著。写于1946年，后收入1952年棠棣出版社出版的《中国传统思想总批判补编》。着重批判了冯友兰的《新原道》一书。认为冯友兰用来评定传统哲学各派的所谓“极高明而道中庸”的“批判标准，全是根据封建时代正统派的儒家的旧眼光的”。认为他对中西哲学的取舍，“未免没有新时代的眼光”。指出：“冯先生的新理学的玄虚，真是空前，如使二十多年前‘科学玄学笔战’，被讥为‘玄学鬼’的张君劢和梁漱溟诸先生见之，也会自己觉得如‘小巫之见大巫’”。认为这样一种哲学并不能象作者自诩的那样“说明中国哲学的精神的最近底进展”，因为“可以代表现阶段的哲学，是大众哲学，而不是贵族哲学；是‘科学化’的哲学，而不是‘最玄虚’的哲学。这在世界如此，在中国也是如此”。

【冯文潜】(1896—1963) 现代哲学家、教育家。字柳漪。原籍天津，生于河北省涿县。1911－1917年就读于南开中学和南开高等预备学校。1917年留美，1922年获芝加哥大学哲学硕士学位。同年入德国柏林大学哲学研究院，攻读哲学、美学、历史学。1928年归国，受聘于中央大学哲学系。1930年到南开大学，先后任哲学教育系教授、系主任、文学院长、图书馆长，抗战期间曾任西南联合大学哲学系代理系主任。长期从事西方哲学和美学的教学、研究工作，亦倾心于中国儒家哲学和伦理学。其哲学倾向“始本唯心，终于唯物”，或曰“半世唯心，十年唯物”，晚年信奉马克思主义哲学。遗著有《中西建筑漫谈》等。

【冯定】(1902—1983) 马克思主义哲学家。浙江慈溪人。毕业于宁波师范学校。后曾任上海商务印书馆编辑。1925年底至1926年初加入中国共产党。1927年去苏联莫斯科中山大学学习。1930年归国后在上海从事进步文化运动。抗日战争时期在新四军做宣传工作，主编《抗敌报》，撰写过许多青年修养的文章。历任新四军宣传部科长、抗大五分校副校长、华东局宣传部副部长等职。解放后长期从事理论宣传、教育和哲学教学及研究工作，先后担任马列学院分院副院长、北京大学党委副书记、全国政协常务委员、中国科学院哲学社会科学部委员和北京大学哲学系教授。主要著作有《平凡的真理》、《共产主义人生观》、《人生漫谈》等。

【冯契】(1915—) 马克思主义哲学家、中国哲学史家。1915年生于浙江省诸暨县。1941年毕业于清华大学哲学系，后又为该系研究生。1944年后在云南大学、同济大学哲学系任讲师。1951年起一直在华东师范大学任教授，并曾兼任上海社会科学院副院长。为学注重认识论、逻辑学和中国哲学史的研究。1983年出版新著《中国古代哲学的逻辑发展》，把中国古代哲学的发展分为两个大的圆圈：一个始于原始阴阳说，围绕着“天人”、“名实”关系问题展开，至荀子作了比较全面的总结；第二个圆圈自秦汉到鸦片战争之前，围绕着“有无”、“形神”、“理气”、“心物”关系等问题而展开，由王夫之作了比较全面、正确的总结。该书是运用马克思主义世界观和方法论研究中国哲学史的重要成果。近年来主编《中国近代哲学史》(两卷本)，开展近代中西哲学的比较研究，并在辩证逻辑研究方面提出许多新见解。著作还有《怎样认识世界》(1957)、《辩证唯物主义和历史唯物主义》(主编之一，1961年)、《中国哲学史纲要》(统稿人之一，1979年)、《中国近代哲学的革命进程》(1989)等。

【冯桂芬】(1809—1874) 近代资产阶级早期改良主义思想家。字林一，又字梦奈，号景亭，晚年自号邓尉山

人。江苏吴县人。清道光进士。授翰林院编修，充广西乡试正考官。咸丰三年(1853)在苏州以在籍京官身分奉诏举办团练，抵抗太平军。咸丰十年(1860)太平军攻克苏州时逃至上海。同治元年(1862)在外国侵略者的支持下，筹划由江浙官绅组成的上海"会防局"，主张借用外国军队镇压太平军，"以复宁、苏"。后入李鸿章幕府。同治九年(1883)经李鸿章力荐，得三品衔。晚年大部分精力用于著书和讲学。曾主讲于金陵惜阴，上海敬业，苏州紫阳、正谊诸书院。重视经世致用之学，称赞西方近代自然科学，建议采西学、制洋器、筹国用、改科举，主张"以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术"(《校邠庐抗议·采西学议》)。实质是企图用资本主义的技术，以维护封建主义统治。这种主张曾对洋务派思想产生很大影响，并被资产阶级改良派奉为变法思想的先导。著作有《校邠庐抗议》、《显志堂集》、《说文解字段注考证》等。

【讨论社会主义并质梁任公】 "五四"时期关于社会主义论战中的重要文章。李达撰。发表于1921年5月《新青年》第9卷第1号。中国共产党建党前夕，以梁启超、张东荪为代表的"研究系"政客极力抵制马克思主义在中国的传播，他们认为中国"无劳动阶级"，主张在中国应先"开发实业"、"造就"劳动阶级以后，再实行"社会主义"。李达在本文中驳斥了这种观点，指出所谓社会主义，就是"根本改造经济组织，谋社会中最大多数的最大幸福，实行将一切生产机关归为公有，共同生产共同消费"，所谓社会主义运动，"就是用种种的手段方法实现社会主义的社会"。认为中国要发展实业，必须走社会主义道路，"将来社会的经济组织必归着于社会主义"。而要实现社会主义，就必须坚持阶级斗争，坚持无产阶级革命和无产阶级专政，因为资本家和工人之间的剥削与被剥削的关系是不可调和的，资本家"宽待劳动者"的目的就在于"使劳动者安于奴隶状态而不想反抗"。因此，实现社会主义就必须采取革命的手段，"用劳农主义的直接行动，达到社会革命的目的"。也就是说，"联合大多数的无产阶级，增加作战的势力，为突发的猛烈的普遍的群众运动，夺取国家的权力，使无产阶级跑上支配阶级的地位"。认为只有这样才能使一切生产工具集中于无产阶级的国家手里，从而以更大速度发展社会生产力。本文有力地批判了梁启超等人的伪社会主义谬论，坚持了科学社会主义的基本观点，在当时曾产生过一定影响。

【让生于有余，争起于不足】 东汉王充的社会伦理观。王充在《论衡·治期》中说："夫世之所以为乱者，不以贼盗众多，兵革并起，民弃礼义，负畔其上乎？若此者，由谷食乏绝，不能忍饥寒。……传曰'仓廪实，民知礼节；衣食足，民知荣辱'。让生于有余，争起于不足。谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣"。王充从社会物质生活制约着社会的政治生活和精神生活的观点出发，认为人民的温饱问题是决定社会治乱的根本原因，少数统治者对社会发展起不了什么大作用，"故世治非圣贤之功，衰乱非无道之致，国当衰乱，圣贤不能盛；时当治，恶人不能乱"(同上)。王充的这一社会伦理观无疑是正确的。

【训世诗】 见"玛木特依"条。

【议榔词】 "议榔"是苗族先民聚会的形式。《议榔》是在聚会中制定的共同遵守的公约誓词、规章制度等，也称《榔规》。《议榔词》就是阐明制定公约宗旨的说明词，其形式多为长短不拘的对偶句。它一般用以阐明社会制度、风俗习惯、阶级状况等。如"父亲是父亲，母亲是母亲，丈夫是丈夫，妻子是妻子"。"要有区分才成体统，要有区分才各得其所。""官兵进入寨子，官兵霸占地方，故各吾才来议榔，莫存心投官家，莫存心投官兵。"

【汉上易传】 象数学著作。南宋朱震撰。包括《周易集传》九卷，《周易图》三卷，《周易丛说》一卷。从政和丙申(1116)至绍兴甲寅(1134)历时十八年始成。作者在《进周易表》中说，此书"以《易传》(指程颐《程氏易传》)为宗，和会雍(邵雍)、载(张载)之论。上采汉、魏、吴、晋，下逮有唐及今，包括异同，补苴罅漏，庶几道离而复合。"说明本书兼收象数派和义理派的思想。书中以卦、爻象和《河图》、《洛书》同《易传》中的"大衍之数"、"天地之数"互相配合，广泛解释自然和社会现象以及人和自然的关系，其中包括有自然科学知识，但体系是神秘主义的。书中保留了象数学大量资料，表现了作者的哲学倾向。《四库全书总目提要》有著录，称"其说以象数为宗，推本原流，包括异同。"今存涵芬图景宋本(缺《易图》、《丛说》)、清初《通志堂经解》本及近代《湖北先正遗书》本。

【汉传因明】 以汉文传承的因明。北魏孝文帝延兴二年(472)，吉迦夜与昙曜译《方便心论》，此为因明传入中国内地之始。东魏兴和三年(541)，毗目智仙与瞿昙流支译《回诤论》。梁大宝元年(550)，真谛译《如实论》。以上三书属古因明著作，但无人弘传，影响很小，仅隋朝吉藏、慧远等人的著作中有一些关于因明的简略且不完全正确的论述。唐贞观二十一年(647)，玄奘译《因明入正理论》；永徽六年(655)又译《因明正理门论》。此二书属新因明著作。玄奘对之详加讲授，其弟子据之竟相注疏，形成汉传因明。中唐以后渐趋沉寂。辛亥革命后又开始重视因明研究，出现了多种因明著作。在中国逻辑史上，汉传因明占据重要地位。其特点是：以三支作法为核心，详细阐述逻辑法则、剖析逻辑错误，但轻视因明中的认识论成分；明确划分因明与内明(佛学)的界限，认定因明仅为辩论和证明的工具，不属于佛教的"真谛"；重视概念的明确性，详细研究了概念

的“极成”、“简别”问题，但具有形式主义和诡辩的倾向。汉传因明在唐时传入日本、朝鲜，为两国学者高度重视，撰写了大量因明著作，其在日本、朝鲜逻辑史上具有深远影响。

【汉学】 ①清代学者对汉代经学的称谓。亦称“朴学”。与“宋学”对称。特指汉代古文经学。②指清代经学中效法汉代古文经学家的治学方法，致力于训诂考据的学派。特指乾嘉学派。明清之际，有的学者惩于宋明理学空而无实之风，转而尊崇汉儒训诂考据的朴实学风，顾亭林是其主要代表。至清乾嘉时代，经学中训诂考证之风大盛，形成吴(以惠栋为代表)皖(以戴震为代表)两派。他们继承并发展汉儒许(慎)郑(玄)的训诂方法，或从文字音韵入手探求经义，或以经说为基点而推及史学、文学研究，于是“汉学”之帜大张。汉学对古书辨伪、训释有较大贡献，但也产生了脱离实际的为考据而考据的流弊。③现代中国哲学史家把汉代哲学亦称做“汉学”，以与“玄学”对称。汤用彤说：“玄学盖为本体论而汉学则为宇宙论或宇宙构成论”(《魏晋玄学论稿》)。④国外学者有时称中国文化为“汉学”。

【汉学商兑】 清方东树撰。上、中、下三卷。全书旨在申宋学而诎汉学。作者指出：“为汉学者其蔽益甚，其识益陋，其所挟惟取汉儒破碎穿凿谬说，扬其波而汩其流”(《汉学商兑·重序》)。认为“经学义脉至宋儒讲辨，始得圣人之真，平心而论，程朱数子廓清之功，实为晚周以来一大治”(《序例》)。该书仿朱熹《杂学辨》之例，摘录清代汉学家原文来评击汉学。作者说：“汉学诸人，言言有据，字字有考，只向纸上与古人争训诂形声，传注驳杂，援据群籍，证佐数百千条，反之身己心行，推之民人家国，了无益处，徒使人狂惑失守，不得所用”。认为汉学是“几千年来未有之异端邪说”，其害如“洪水猛兽”，“鸩酒毒脯”(《汉学商兑·卷中上》)。其对汉学的批判虽过偏激不实，但说汉学“驳杂细碎”、“不得所用”，却也击中了汉学的弊端。初刻于道光六年(1826)。后收入《西京清麓丛书续编》、《槐庐丛书》、《方植之全集》。

【汉唐佛教思想论集】 任继愈著。是作者运用马克思主义观点研究中国佛教思想的论文汇编。1963年由三联书店出版。书中考察了汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和发展，分别阐述了佛教“般若”、“涅槃”学说传播流行的过程以及天台宗、华严宗、禅宗、法相宗的宗教哲学思想体系，论述了佛教宗教世界观与现实社会的经济生活和政治生活的联系，揭示了中国佛教历史发展的规律性。书后附有僧肇的《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》和范缜《神灭论》的原文与今译。1980年日本东京书店出版日文译本，1981年人民出版社出版了增订本。

【汉盛于周】 东汉王充的社会历史观。王充在《论衡·宣汉》中说：“周时仅治五千里内，汉氏廓土收荒服之外。……古之戎狄，今之中国；古之裸人，今被朝服；古之露首，今冠章甫；古之跣跗，今履高舄。以盘石为沃田，以桀暴为良民，夷坎坷为平均，化不宾为齐民，非太平而何？”王充认为，汉代是个大一统的国家，其疆土的开拓，生产的发展，民族的融合，文化的进步，礼义的教化等等都胜过周代，所以“实商优劣，周不如汉”(《宣汉》)，“高汉于周”、“拟汉过周”(《恢国》)。王充这种今胜于昔的历史观是进步的。

【汉儒通义】 清陈澧撰。七卷。作者不同意那种标榜汉学或宋学而互相排斥的做法。认为汉儒言义理无异于宋儒，而宋儒却轻蔑汉儒；近儒则又尊汉儒而不讲义理，实际是背弃了汉儒之学。表明了作者不专宗门户，反对当世专事训诂而不求义理的学术态度。此书对研究陈澧的学术思想有一定参考价值。有清刻本。

【汉魏两晋南北朝佛教史】 汤用彤著。佛教史专著。1938年商务印书馆初版。全书共两分二十章。第一分为汉代佛教，五章。详述了佛教在我国初传之事。第二分为魏晋南北朝佛教，十五章。详述了释道安、鸠摩罗什、慧远、竺道生等人的思想以及魏晋般若学、南朝义学、北朝禅学、净土、戒律等。本书提出了中国佛教史发展变迁的一般线索，提供了中国佛教史比较可信的材料，对于从事中国佛教史、思想史和文化史的研究有一定参考价值。解放后由中华书局多次重印。收入中华书局编辑出版的《汤用彤论著集》之一，于1983年重新排印出版。

【氾论训】 《淮南子》篇名。其主要内容在于阐说历史发展之必然性。认为历史上的人们为了摆脱困境、追求生活的便利而不断改善其设备和器械；五帝三王为了适合时宜、利国利民也递相变更其礼乐制度。主张当今之世不能因循古代的器械和礼法，而应因时制宜。指出治学之道不在于“循先袭业，据籍守旧教”，而在于“知法治之源”，懂得“利于民”、“周于事”。认为仁义道德就是“法治之源”，“万世不更”，但其运用则无常法，必须“知权”以“应变”。认为承认鬼神是一种神道设教，也是圣人通权达变的结果。文中批评儒墨的“道而先称古”，反对废百家之言，主张“百川异源同归于海，百家殊业皆务于治”。

【礼】 《说文》：“礼(禮)，履也；所以事神致福也。从示从豊”。又“豊，行礼之器也。从豆，象形。”王国维说：豊“象二玉在器之形。古者行礼以玉。……推之奉神人之事，通谓之礼”(《观堂集林·释礼》)。礼后来演变为一种社会生活规范和行为道德规范。在我国奴隶社会和封建社会，礼反映并维护宗法等级制度，向来为统治阶级所提倡。《管子·心术上》：“义者，谓各处其宜也。礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。”礼包括两方面内容：一为情理，即体现在君臣、父子、兄弟、夫

妇等之间的亲亲之情和"各处其宜"之理。"礼之可以为国也久矣,与天地并。君令臣共(恭),父慈子孝,兄爱弟敬,夫和妻柔,姑慈妇听,礼也"(《左传·昭公二十六年》)。这说明礼是以宗法等级思想为内容的。一为节文,即礼节仪式,或叫做仪礼,它是宗法等级思想的外在形式,没有它便无从体现并维护宗法等级制度。"朝觐之礼,所以明君臣之义也。聘问之礼,所以使诸侯相尊敬也。丧祭之礼,所以明臣子之恩也。乡饮酒之礼,所以明长幼之序也。昏姻之礼,所以明男女之别也"(《礼记·经解》)。如果朝觐、聘问、丧祭、乡饮酒、昏姻等仪礼被废弃,整个社会就会陷入混乱。因此历代统治者都把礼当作做人治国的根本。礼在阶级社会中带有阶级性,是为一定的经济基础服务。作为上层建筑的礼制,在中国历史上受到两次大冲击:一次是春秋战国时期,老子批判说:"礼者,忠信之薄而乱之首"(《老子》三十八章)。商鞅要求对旧的礼法实行变革:"法者所以爱民也,礼者所以便事也。是以圣人苟可以强国,不法其故;苟可以利民,不循其礼"(《商君书·更法》)。荀子则对礼做出新解释:"虽王公士大夫之子孙也,不能属礼义,则归之庶人;虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属礼义,则归之卿相大夫"(《荀子·王制》)。礼不再为世卿世禄辩护而为官僚体制论证了。这说明奴隶制的旧礼治即将为封建的新礼治所代替。一次是"五四"运动时期,随着民主革命的深化,开始了对封建礼教的清算。

【礼义】 孟子伦理思想的重要范畴。"礼义"一词最早见于《左传·昭公四年》:"礼义不愆,何恤于人言。"《孟子·尽心下》:"无礼义,则上下乱。"礼义大致有两种含义:一是指人们在社会生活中所应遵循的道德规范;一是指特定的礼节仪式。在社会生活中,必须有一定的道德规范、礼节仪式来约束和调整人们的行为,才能维持社会的正常秩序。孟子还进一步认为,礼义是以一定的物质生活条件为基础的,只有先让人们吃饱穿暖,才能"谨庠序之教,申之孝悌之义"(《孟子·梁惠王上》)。这与《管子·牧民》中的"仓廪实,则知礼节;衣食足,则知荣辱"的思想是一致的,有一定的合理因素。

【礼义廉耻】 即"四维"。

【礼之用,和为贵】 儒家的伦理道德准则。《论语·学而》:"有子曰:'礼之用,和为贵。先王之道,斯为美;小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也'"。意谓礼之作用在于指导人恰当处事。《礼记·中庸》:"喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和"。杨遇夫《论语疏证》说:"事之中节者皆谓之和,不独喜怒哀乐之发一事也。《说文》云:'龢,调也'。'盉,调味也'。乐调谓之龢,味调谓之盉,事之调适者谓之和,其义一也"(见杨伯峻《论语译注》)。这一命题是孔子中庸之道的具体应用和说明。

【礼仪】 即仪,指礼节仪式。参见"礼"、"仪"条。

【礼乐教化】 儒家的社会伦理观,特别为董仲舒所重视。即以礼治和音乐来导引人们达到心性和善,行为端正。《论语·泰伯》:"兴于诗,立于礼,成于乐。"《荀子·乐论》:"乐行而志清,礼修而行成","故先王导之以礼乐而民和睦。"《礼记·经解》:"故礼之教化也微,其止邪也于无形。"董仲舒认为仁义礼乐是实行治国之道的工具,礼乐之教化是阻止人民"从利"、行"邪"的堤防。他说:"教化立而奸邪皆止者,其堤防完也;教化废而奸邪并出,刑罚不能胜者,其堤防坏也。""故圣王已没,而子孙长久安宁数百岁,此皆礼乐教化之功也"(《汉书·董仲舒传》)。

【礼记】 儒家经典之一。亦称《小戴记》或《小戴礼记》。西汉儒学家戴圣编纂。四十九篇,后订为十二卷。《礼记正义序》引郑玄《六艺论》云:"戴德传《记》八十五篇,则《大戴礼》是也。戴圣传《礼》四十九篇,则此《礼记》是也。"据传为孔子后学所记。《汉书·艺文志》:"礼古经五十六卷,记百三十一篇。"注:"七十子后学者所记也。"据《隋书·经籍志》载,该书编纂经过是:汉初河间献王得仲尼弟子及后学者所记一百三十一篇。至刘向校经籍检得一百三十篇,因第而叙之,后又得《明堂阴阳记》三十三篇、《孔子三朝记》七篇、《王史氏记》二十一篇、《乐记》二十三篇,凡五种,合二百十四篇。戴德删其烦重,合而记之为八十五篇,谓之《大戴礼》。戴圣又删大戴之书为四十六篇,谓之《小戴礼记》。汉末马融传小戴之学,又益《月令》一篇、《明堂位》一篇、《乐记》一篇,合四十九篇。该书是研究中国古代礼学、儒家哲学和社会政治、伦理思想的重要资料。主要注释本有东汉郑玄《礼记注》、唐孔颖达《礼记正义》、元陈澔《礼记集说》、清乾隆敕撰《礼记义疏》、朱彬《礼记训纂》、孙希旦《礼记集解》等。

【礼运】 《礼记》篇名。约为战国末或秦汉之际儒家学者所作。东汉郑玄注:"名曰《礼运》者,以其记五帝三王相变易阴阳转旋之道。"篇中与道家所理想的原始自然社会相对,提出了儒家理想的"大同"道德社会。认为在"礼运大同"的道德社会中,"天下为公",人人有所养,有所归,社会政治制度、人际道德关系等均已达到完善的境界。与此相对,以"天下为私"的"小康"社会是较低级的社会。提出礼是社会生活的普遍秩序,是圣人依照自然秩序和人情制订出来的。认为礼有两个社会作用:最重要的社会作用就是"治人之情",即用礼来节欲、导欲和节情、导情;另一个社会作用就是"定分"。礼运大同思想对后世思想家如鲍敬言、黄宗羲、洪秀全、康有为、孙中山等有重要影响。

【礼运注】 近代康有为著。作者自叙说作于清光绪十年(1884),而近人考证约撰于光绪二十三年(1897)。1913年在《不忍》杂志第五、六期上选载了叙及部分正文。同年由上海广智书局以《演孔丛书》名出版单行本。

作者认为《礼记·礼运》中所讲"孔子三世之变,大道之真"、"大同小康之道"与"古今进化之故"是"相时而推施,并行而不悖"的。"孔子之微言真传"是"万国之无上宝典",是"天下群生之起死神方"。他把公羊三世说、大同、小康思想与进化论相结合,指出:"仁运者,大同之道,礼运者,小康之道。拨乱世以礼为治,故可以礼括之。""礼运之世,乃当升平,未能到大同之道"。把大同作为崇高理想,说:孔子"常怀大同之志,制太平之法,而生非其时"。认为"今者,中国已小康矣,而不求进化,泥守旧方,是失孔子之意,而大悖其道也"。批判顽固派"永因旧历而不更新",是违背孔子之道的。但又强调社会进化应该是"循序而行","道难躐等"。版本还有中华书局1987年出版的《康有为学术著作选》本。

【礼经】 儒家经典之一。由《仪礼》、《周礼》、《礼记》统合而成。汉武帝"置五经博士",《礼》即为其一。但汉代古文经学争立《周礼》为博士,而今文经学则欲以《礼记》为博士,两家多有争执。历代治《礼》者甚多,宋代朱熹、黄榦著《仪礼经传通解》,卫湜著《礼记集说》,清代邵懿辰著《礼经通论》,凌廷堪著《礼经释例》等。

【立人极】 北宋周敦颐的伦理观用语。《太极图说》:"圣人定之以中正仁义[自注:圣人之道,仁义中正而已矣],而主静[自注:无欲故静],立人极焉。"认为"中正仁义"的封建道德规范和虚静恬淡、无为无欲的修养准则是做人的最高标准。在周敦颐看来,"无极而太极"自我运动的结果就最后产生了"得其秀而最灵"的人,所以人总有强烈的感情和欲望。"形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣"(《太极图说》)。为了制止人的强烈感情欲望而使其做到遵礼守规,他提出了三种修养方法:一是"定",即"定之以中正仁义"(同上),这就是所谓"存天理";二是"主",即"主静"、"慎动",这就是所谓"灭人欲";三是"立",即"立诚",因为"诚"是"万物资始"的宇宙本体,是人的"纯粹至善"的先天本性(《通书·诚上》),掌握了"诚"就掌握了"五常之本,百行之源"(《通书·诚下》),从而人极也就立起来了。

【立大本】 南宋陆九渊心学的修养方法或要求。陆九渊所谓的"大本"就是"本心";所谓"立大本"就是"立心",即要求人们从私欲事务的缠绕中超脱出来,去体认、践履"本心"之善。他说:"心不可汩一事,只自立心。人心本来无事,胡乱被事物牵将去"(《象山先生全集》卷三十五《语录》)。"汝耳自聪、目自明,事父母自能孝,事兄自能弟,本无少缺,不必他求,在乎自立而已"(同上书卷三十四《语录》)。

【立国之道】 张君劢撰。1938年9月经国民党中央党部批准由作者自行出版发行,至1947年12月出到第四版。该书除"自序"、"凡例"和"绪论"外,有五编:一、国家民族本位;二、修正的民主政治;三、国家社会主义下之计划经济;四、文化政策;五、结论。作者在政治上极力宣扬国家社会主义观点,抹杀国家的阶级性,认为"吾国所急需者为国家民族之生存,为国内之团结合作,为内治方面和平与秩序之保持。故吾人立论之重心,抑阶级,扬国家,反对一党专政,提倡民主。"鼓吹加强国民党反动派统治。在哲学上反对唯物史观,认为唯物史观"把经济系统隔离化、抽象化、孤独化","不认识社会现象中人类精神的成分",因而就"无往而不偏颇"。鼓吹唯心主义的机能说或函变说,认为"政治法律经济是一个根本社会生活关系的三方面,我们在其中找不出何者为上层建筑,何者为下层基础。此即所谓机能说或函变的要义"。"在此种机能关系中,从其生产方面足以利用厚生者言,为经济现象;从其保持领土人民,使士农工商得以进行不堕而言,则为政治现象;从其设为规范以为维系之具,且使之前进而言,则为法律现象。凡此三者皆一体函变之发展,决无如唯物史观所谓上下两层之分。"这是仅从社会现象出发来否定经济基础对上层建筑决定作用的唯心史观。本书是作为当时国民党上层讨论中国政治出路的公共草案发行的,故在蒋介石统治集团中有广泛影响。

【立象尽意】 《易传》用语。《易传·系辞上》:"子曰:'圣人立象以尽意'"。"象"指爻象"—"和"- -"及由此两爻所组成的八卦象和六十四卦象。象是人们对世界万物的摹拟、比附认识。《易·系辞下》:"易者,象也;象也者,像也。"《易·系辞上》:"圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。"这是说易的原理是摹拟客观世界的情形得来的。古人把众物不齐之象分别概括在各卦象中,以象征的方式来穷尽难以表达的深意,这就叫"立象尽意"。"立象"之所以能穷尽思想,是因所设立的卦象具有抽象性,因而也有灵活性。如《乾》卦卦象 ☰ 或 ䷀ 可以象征天,也可以象征马等。《易传》的这一思想被魏晋时期的玄学家们所利用和发挥,以之来论证他们"有生于无"的本体论。王弼一方面认为"尽意莫若象,尽象莫若言","言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意"(《周易略例·明象》),承认"意"—"象"—"言"的联系;另一方面认为"意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言。象者所以存意,得意而忘象"。"忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言,故立象以尽意,而象可忘也"(同上),割裂了"意"、"象"、"言"的联系而得出了"得意忘象"的神秘主义认识论结论。反玄学思潮者欧阳建则作《言尽意论》来反对"言不尽意"说,他从认识对象的客观性,逻辑认识的可靠性,主客观关系的一致性上论证了"言"和"意"之间的内在联系。

【玄】 老子用以状摹"道"的存在状态的概念。"玄"字于甲骨文已有所见,卜辞有"不玄冥"语,意谓兆纹不模糊。这里的"玄"有模糊、不清晰之义(参见郭沫若《殷

契粹编》),还不是一个哲学概念。《说文》:"玄,幽远也,黑而有赤色者为玄,象幽而入覆之也。""玄"用为哲学概念始于老子。《老子》第一章:"道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始;有名万物之母。故常无欲以观其妙,常有欲以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门"。这里的"玄"表示"道"的深远至极、幽昧莫测、非感官所能识的状态。老子认为,万物的无穷微妙变化都是从处于"玄"之境界中的"道"产生的。北宋苏辙《道德真经注》:"凡远而无所至极者,其色必玄"。范应元《老子道德经古本集注》:"玄者,深远而不可分别之义"。后人对"玄"的涵义有所引伸发挥,赋予其以本体的意义。扬雄《太玄·玄图》:"夫玄也者,天道也,地道也,人道也,兼三道而天名之"。又《太玄·摛》:"玄者,幽摛万类而不见形者也,资陶虚无而生乎规,𢿱神明而定摹,通同古今以开类,摛措阴阳而发气,一判一合,天地备矣"。认为"玄"是产生宇宙万物的本体。张衡《玄图》也说:"玄者,无形之类,自然之根,作于太始,莫之与先"。葛洪《抱朴子·内篇·畅玄》:"玄者,自然之始祖,而万殊之大宗也。眇昧乎其深也,故称微焉。绵邈乎其远也,故称妙焉"。"乾以之高,坤以之卑,云以之行,雨以之施。胞胎元一,范铸两仪,吐纳大始,鼓冶亿类"。他们都以"玄"作宇宙本原看,但其哲学性质则各不相同。

【玄一】 见"玄一之道"条。

【玄一之道】 道教修炼方术。"玄一"是"一"的表现之一,谓人在存想自身魂魄神时能够分一人之形为数十人。葛洪《抱朴子·内篇·地真篇》:"玄一之道,亦要法也。……守玄一,并思其身,分为三人,三人已见,又转益之,可至数十人,皆如己身"。其目的在於"形分则自见其分中之三魂七魄,而天灵地祇,皆可接见,山川之神,皆可使役也"(同上)。道教学者幻想以此方法能通神灵而长生不死。

【玄同】 老子的直觉主义认识论概念。《老子》第五十六章:"塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,是谓玄同"。玄,微妙深奥;玄同,指微妙深奥、混沌为一的认识状态,实为得道的一种境界。明代王道《老子亿》解释说:"玄同者,与物大同而又无迹可见也。"老子认为,"道"的存在是无法感觉到的,故认识"道"的方法不是"为学日益"之法,而是"为道日损"之法,人们只有取消掉一切感觉思虑而转向理性自身的玄思时方可体悟出"道"的存在来。后来庄子发展了老子的"玄同"说,把它作为一种纯朴敦厚的道德状态。《庄子·胠箧》:"削曾史之行,钳杨墨之口,攘弃仁义,而天下之德始玄同矣"。

【玄牝】 老子哲学概念。《老子》第六章:"谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根"。玄,这里指深远莫测;牝,雌性生殖器,这里指衍生万物的本原。玄牝,意指深远莫测、能化生万物的母体。老子用"玄牝"来状摹"道"是深远莫测的产生天地万物的根源。

【玄远】 对魏晋名士清谈言论的称道或评价。谓言辞玄妙而用意深远。《晋书·阮籍传》:"籍虽不拘礼教,然发言玄远,口不臧否人物。"《世说新语·规箴》:"王夷甫雅尚玄远。"又《世说新语·文学》注引《粲别传》:"粲能言玄远,常以子贡称'夫子之言性与天道,不可得而闻也',然则六籍虽存,固圣人之糠秕。能言者不能屈。"

【玄言新记道德】 即"老子注"。

【玄纲论】 道教书名。即《宗玄先生玄纲论》。唐吴筠撰。上、中、下三篇。上篇"明道德",凡九章;中篇"辩教法",凡十五章;下篇"析凝滞",凡九章。其中《道德章》、《元气章》、《真精章》叙宇宙万物生成,谓"天、地、人、物、灵、仙、鬼、神,非道无以生,非德无以成";"生天地人物之形者元气也。"认为与"道"相通的"真一"、"真精"即"虚皇",乃是宇宙万物的总根源。《天禀章》叙"禀阳灵生者为睿哲,资阴魅育者为顽凶",以及因果报应。《化时俗章》叙道德、天地、帝王三位一体。《明本末章》认为道本儒末。其余各章主要叙述守静去躁、修炼成仙的阶次。强调"黜嗜欲"、"隳聪明"、"虚寂忘身","复与道同"。主张通过修炼精、炁、神以求长生成仙。该书对后来道教内丹术的发展有影响。收入《正统道藏》第727册。

【玄妙】 ①幽微深奥的状态。《老子·第一章》:"道可道,非常道。名可名,非常名。无名天地之始;有名万物之母。故常无欲以观其妙,常有欲以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。"老子把"道"的幽微深奥的存在状态称为"玄妙"。《吕氏春秋·勿躬》:"神合乎太一,……深微玄妙,而莫见其形。"②魏晋玄学家的清淡玄言,也被称之为"理致甚微"的"玄妙之言"。《世说新语·文学》注引《管辂传》:"裴使君(裴徽)有高才逸度,善言玄妙也。"《晋书·裴秀传》:"是以立言藉于虚无,谓之玄妙。"

【玄学】 魏晋时期以老庄思想为基本构架而兼綜儒、道的特定哲学思潮。"玄"最早见于《老子》的"玄之又玄,众妙之门"说,是虚无玄远、深奥莫测的意思。魏晋时期的哲学家大都把儒家的《周易》和道家的《老子》、《庄子》作为他们基本思想资料,合称之为"三玄"。所以后世称魏晋哲学为"玄学"。玄学讨论的中心课题为"本末有无",即天地万物存在的根据问题,或者说是关于远离"世务"和"事物"的形而上学本体论问题。其重要特征是以老庄思想解释儒家经典,即援道入儒。他们把道家的自然无为思想同儒家的纲常名教结合起来,用以论证当时门阀士族阶级实行统治的必然性和合理性。这是东汉末年社会政治状况在思想领域的反映。随着东汉末社会的大动荡和人们思想的大解放,原

来居于统治地位的儒家思想已经走向衰落，代之而起的则是儒、道、名、法各家思想的合流发展。玄学正是适应这一时代潮流产生的，它从哲学思想上回答和论证了有关宇宙人生的本体问题。玄学自身的发展形成了不同派别，反映了地主阶级内部不同政治集团之间的矛盾斗争。以玄学创始人何晏、王弼为代表的唯心主义"贵无"派，主张"以无为本"、"举本统末"。他们认为："无"是宇宙存在的根本，"有"不过是"无"的一种外在体现，"无"因"有"而明，"有"依"无"而存；"无"可以生"有"成"有"，"有"必须体"无"返"本"。王弼说："道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象"（《论语释疑》）。"无形无名者，万物之宗也，不温不凉，不宫不商，听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。……故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也"（《老子微指略例》）。贵无派还提出本末、体用、动静、一多等一系列范畴来建构其"以无为本"的思辨哲学体系，为"名教出于自然"说作论证。裴頠反对"以无为本"，提出了"崇有论"。认为"夫至无者无以能生，故始生者自生"（《晋书·裴頠传》）。郭象综合、改造了"有""无"两派的基本观点，主张无不能生有，有也不能生有。他说："无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生，然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然；天然耳，非为也，故以天言之"（《庄子·齐物论注》）。"凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也"（《大宗师注》）。从而建立了"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论体系。郭象的"独化"论标志着魏晋玄学的成熟，也同时标志着其终结。东晋以后，玄学与佛学合流。当时的大乘般若学各宗，多用"贵无"或"独化"理论解释佛经，佛学渐盛，玄学渐衰。魏晋玄学是一种思辨哲学，它提出并论证了一系列有价值的哲学范畴，在中国哲学史上产生了深远的影响。

【玄学与科学】 丁文江著。宣传马赫主义的代表作。发表于1923年4月《努力周报》第48、49期。全文九章，作者批评张君劢的人生观是把欧洲的柏格森、倭伊铿等人的主观唯心论哲学同中国的陆象山、王阳明、陈白沙等"提倡内功的理学家"的心学联合起来，组成了"中外合璧式的玄学"，使"宋元明言心言性的余烬又有死灰复燃的样子"。主张科学可以解决人生观问题。但认为科学不过是"以心理上的现象为内容"的，否认科学规律的客观必然性，认为"觉官感触是我们晓得物质的根本"，如果我们的觉官感触变化了，物质也一定随着变化。主张感觉以外有没有客观世界，客观世界的本质是什么"应该存而不论"。贩卖了马赫主义的哲学观点。后收入上海亚东图书馆1923年12月出版的《科学与人生观》，上海泰东图书局1923年12月出版的《人生观之论战》。

【玄学与科学——答张君劢】 丁文江著。科学与玄学论战中的重要论文。发表在1923年5月《努力周报》第54、55期。后收入《科学与人生观》、《人生观之论战》中。本文批评张君劢以"内"与"外"、"我"和"非我"来划分物质与精神的错误观点。但本文也未能科学地阐明精神与物质的客观标准，而是从"感觉"（或经验）是唯一的实在出发，否认科学是客观事物本质和规律的正确反映，否认事物规律的必然性，并企图调和科学与宗教的冲突，宣扬科学教育就是为了使人们信奉宗教，使宗教得到顺利发展，认为"一个人的人生观是他的知识情感，同他对于知识情感的态度"，而"情感完全是由于天赋"的，它是知识的原动力。表明作者的主观唯心主义的人生观立场。

【玄学与科学的讨论的余兴】 丁文江著。发表于1923年6月《努力周报》第56期。文章在再次批评玄学派关于科学方法不适用于人生观的看法的同时，特别指出"科学之法是否有益于人生观，欧州的破产是否是科学的责任，是这一次讨论里面的最重要的问题。"文章再次申明科学派关于科学能解决人生观问题的主张，还列举了一批书目以说明科学关乎着人生观。

【玄学鬼】 丁文江用语。1923年在玄学与科学论战中，科学派代表丁文江批驳张君劢的玄学人生观说，"玄学真是个无赖鬼——在欧洲鬼混了二千多年，到近来渐渐没有地方混饭吃，……大摇大摆的跑到中国来招摇撞骗。……玄学的鬼附在张君劢身上，我们学科学的人不能不去打他；但是打的是玄学鬼，不是张君劢"（《玄学与科学》）。丁文江指出，张君劢的玄学人生观是法国柏格森主义与中国"宋明理学"中的心学思想相结合的"中外合璧式的玄学"。由于张君劢是这次科玄论战中玄学派的代表，所以"玄学鬼"的名称就成了他的代名词。后来，人们也借"玄学鬼"一语来称某些唯心主义哲学，如"西洋的'玄学鬼'，如柏格森的直觉，倭伊铿的'精神生活'，欧立克的'精神元素'"（邓中夏《中国现在的思想界》）。1943年陈家康批评冯友兰的"新理学"说："太极、无极、两仪、四象、八卦等概念，……但自两汉以来，特别在魏晋以后，这些东西都变成了一群玄学鬼"（《物与理》）。

【玄学派】 1923年"科学与玄学论战"中的派别之一。因代表人物张君劢主张人生问题是自由意志的表现，只能由玄学来解决，故名。主要代表人物有张君劢、梁启超等。主要代表作有张君劢的《人生观》、《再论人生观与科学并答丁在君》，梁启超的《人生观与科学》。这一派的大部分著作收入上海亚东图书馆1923年编辑的《科学与人生观》一书。参见"科学与玄学论战"条。

【玄览】 老子哲学用语。《老子》第十章："载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵

乎？爱民治国，能无为乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。"帛书《老子》甲本"览"作"蓝"，乙本作"监"，均读为监，古鉴字，即镜。玄，指幽深微妙。玄览，原指幽深微妙的镜面照物的状态。这里借喻为认识主体心的静观直觉的认识状态。老子认为，世俗的杂念欲望是心灵这面镜子上的尘垢，妨碍着人们体察"道"。只有通过自身修养，把这些"尘垢"清除干净，才能真实地清晰地观物体"道"。后来一些哲学家继承了老子的思想，把认识主体比做一面镜子。《庄子·天道》："圣人之心静乎！天地之鉴，万物之镜也"。《淮南子·修务训》："执玄鉴于心，照物明白"。

【玄珠录】 道教书名。唐王玄览撰。上、下两卷。该书以《道德经》的"道，可道非常道"说为基础，把"道"区分为"可道"和"常道"。谓"常道"生天地，"可道"生万物，"可道为假道，常道为真道"。称道与物的关系犹如本印和印泥的关系。又引入佛教法相宗的唯识论观点，认为道生万物，就是心生万物。"心生诸法生，心灭诸法灭。""十方所有物，并是一识知"。把事物的动静看作是人的主观感觉："眼摇见物摇，其物实不摇；眼静见物静，其物实不静。为有二眼故，见物有动静。二眼既也无，动静亦不有。"在时空问题上，提出"一心一念里，并悉含古今"及"三世皆空"的观点。关于修道成仙的主张是：绝灭知见，坐忘养神，求得一个清静不变的"识体"。该书是研究道教的重要史料。收入《正统道藏》第725册。

【玄谈】 指魏晋时以《老》、《庄》、《周易》为依据而剖析玄理的谈论。参见"清谈"、"谈玄"条。

【玄冥】 郭象哲学用以表述"无名之域"之精神本体的范畴。玄冥，原意为深远幽寂。《庄子·大宗师》："于讴闻之玄冥，玄冥闻之参寥。"唐成玄英疏："玄者，深远之名也；冥者，幽寂之称。"王弼把玄冥同他的"以无为本"的命题联系起来，《老子道德经注》说："玄者，冥默无有也"。郭象在《庄子注》中把玄冥一词提升为表述精神性宇宙本体的范畴。其含义有：①无的意思。郭象认为，在"有物之域"的背后存在着一个"无名之域"，它的基本属性是"窈冥昏默"，一切"了无"。《庄子·大宗师》注："玄冥者，所以名无而非无也。"是说玄冥之境指的是绝对的无而不是与有相对的无，同"至无"、"都无"是同一意思。②静止的意思。表明"无名之域"存在的基本状态是"静而一者，不可变也"。《庄子·养生主》注："虽变化无常，而常深根冥极也。"《庄子·天道》注："一心凝寂者类死灰，而静为躁君，故万物归服。"是说在"无名之域"中一切都是静止不动的。③玄同归一的意思。即在"无名之域"的精神境界里，"无外无内，无死无生"，"玄同内外，弥贯古今"（《大宗师》注），"无是无非，混而为一"（《德充符》注）。这时，"有物之域"中的各种差别不存在了，"卓尔独化，至于玄冥之境"（《大宗师》注），精神与物质、主观与客观的对立全都消除了，是一种溶成一团、混沌不分的无差别状态。而正是这一无差别的玄冥之境，支配着天地万物与人间严整和谐的秩序。这就是郭象"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论。

【玄奘】(600—664) 唐代僧人。中国佛教四大翻译家之一，法相宗创始人。俗姓陈，名袆，洛州缑氏（今河南偃师缑氏镇）人。生于隋文帝开皇二十年(600)，一说生于602年。少与兄长捷法师住洛阳净土寺，十五岁出家（一说十三岁）。曾游长安、成都等地，参访名师，遍学经论。后觉得诸师所说各有所宗，异说不一；各种经典说法亦不尽相同，乃决意西行求法，以求会通诸说。时国禁甚严，上表陈情，未即获准。至太宗贞观三年(629)长安饥荒，朝廷允许百姓离长安自行谋生，玄奘乃趁机出长安西行。经姑臧（治所在今甘肃武威）至敦煌，展转至高昌（今新疆吐鲁番），得高昌王殊礼厚供，请其长留高昌，玄奘坚拒，不食三日以明其志，高昌王乃派人为其送行。其后经过新疆、中亚等地，历尽艰险，终于到达中印度摩揭陀国王舍城，入当时印度佛教最高学府那烂陀寺，从著名佛教学者戒贤学习《瑜伽师地论》、《顺正理论》、《显扬圣教论》、《对法论》等论著，于《瑜伽》特别钻研。五年后外出巡游，几遍印度各地。回那烂陀寺后曾为众僧讲学，声誉日起。时那烂陀寺师子光等，依中、百二论，破瑜伽有宗之义。玄奘乃和会中观、瑜伽两宗之意，造《会宗论》三千颂，批驳师子光论点，得戒贤等师赏识。时有顺世论者前来论辨，书四十条义悬于寺门，声称辨认若输者斩首以谢。那烂陀寺诸师恐败，不敢陈对。玄奘独力应战，往复数番，终于折服外道。他还著《制恶见论》一千一百六十颂，以破乌荼国小乘论师所制之《破大乘论》七百颂。后戒日王在曲女城开盛大无遮大会，请玄奘为论主宣扬大乘教义，前后十八日而无人敢来问难，时号为"大乘天"。唐贞观十九年(645)，玄奘带了大小乘经律论五百二十夹，共六百五十七部，及佛像舍利等回到长安。其西行求法之非凡经历引起了唐太宗兴趣，下令迎接。京城西南二十余里列众礼谒，盛况空前。此后二十余年，他先于弘福寺，后于慈恩寺奉勅译经，先后译出大小乘经律论七十三部一千三百三十卷（一说七十五部一千三百三十五卷）。其中主要是《大般若经》、《解深密经》、《瑜伽师地论》、《大毗婆沙论》、《成唯识论》、《俱舍论》等。他还将《老子》和《大乘起信论》译成梵文传入印度。所著《大唐西域记》十二卷，记叙了入印途中亲身经历的一百一十个和传闻得知的二十八个以上城邦、地区、国家的风土人情、山川地理、物产气候以及文化政治等，至今仍是研究中亚、南亚历史和中西交通史的重要资料。其佛学思想主要是根据印度大乘佛教瑜伽行派的法相唯识说建立了八

识体系，以"阿赖耶识"为包摄一切现象种子的总体，认为世界万法由阿赖耶识的种子变现，即所谓"万法唯识"。他在论证唯识学说时，介绍和运用了印度的逻辑学说"因明"。其著名弟子有窥基、圆测、普光、法宝、神泰、靖迈等。

【玄奘行传】 见"大唐西域记"条。

【玄通】 老子哲学概念。《老子》第十五章："古之善为道者，微妙玄通，深不可识。"通，由此及彼的通达。玄通，玄妙深远的通达。这是形容得道之人的高深莫测，妙用难穷。老子又说："孰能浊以静之，徐清；孰能安以动之，徐生。保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成（原作'蔽不新成'，据易顺鼎校改）"（同上）。他认为，惟浊故清，惟静故动，惟敝故能新成，这就是"微妙玄通"。另外，老子所说的"曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得"（第二十二章），"慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先，故能成器长"（第六十七章）等，都体现了"微妙玄通"的思想。

【玄虚不是人生的道路】 副标题是《再评冯友兰〈新原道〉》。杜国庠撰，原文署名林柏。最早发表于1946年1月25日《群众》第11卷第1期，1962年7月人民出版社出版《杜国庠文集》时将该文收入。冯友兰的新理学在人生观方面提出"境界说"，认为圣人境界就是"天地境界"，这是"中国哲学所求底最高境界，是超人伦日用而又即在人伦日用之中"的，是"极高明而道中庸"。对此，本文指出："这种宇宙人生观，教人安分守己，勿以贫贱得失介意，'即其所居之位，乐其日用之常'，一样地也可做到圣人，便是在精神上麻醉被压迫者，而松懈其斗志，直接地替压迫者维持其腐败残酷的统治，间接地阻碍了社会的革新。在这一点，正与'圣人专凭其是圣人，最宜于作王'的说法，一抑一扬，赴弦应拍。在统治者固然会觉其悦耳动听。但试一般正在争民主谋翻身的老百姓，到今天，还需要这种帮闲哲学吗？！"本文对新理学的批判在当时是有积极意义的。

【玄虚不是中国哲学的精神】 批评冯友兰哲学思想的文章。杜国庠著，原文署名林柏。最早发表于1945年12月25日《群众》第10卷第24期，1962年7月人民出版社出版《杜国庠文集》时将该文收入。本文针对冯友兰关于新理学是"接着"魏晋玄学与宋明理学讲的观点，首先揭露了新理学的新道统论特征。文章说："毕竟时代不同，我们的新道统论，比着古人确是聪明得多。虽然一样地在建立道统，说新理学是接着宋明理学讲的，并以《新原道》的标题暗示接着《原道》，但并不简单地'形象地'说谁'以是传之'谁，也不拘拘于儒家的小天地，而是把视野扩展到整个中国哲学的范围，并且率直地以自己的新理学为例，'说明中国哲学的精神的最近底进展'。"文章认为，新理学可以说是属于玄学一类的，新理学"因为要建立一个新道统，不如此歪曲附会，凑成一个系统，便不足以表示它的源远流长。也便不成其为'新统'呀！他说他'各崇所见'；我说他，用心良苦。"认为中国哲学的精神不是"经虚涉旷"，而是"实事求是"；我们为学做人的需要也是"实事求是"的精神。玄学是反科学的，是歪曲事实的，它不仅有损学者风度，而且也将贻误青年的学业。

【玄道】 道教概念。老子最早提出"玄"的概念，《老子》第一章："道可道，非常道。名可名，非常名。无名天地之始；有名万物之母。故常无欲以观其妙，常有欲以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门"。老子认为，"道"是产生天地万物之根本，是幽深玄妙而难以感觉到的。"玄"就是老子用来形容、状摹"道"幽深、恍惚的存在状态的概念。后来道教徒发展了老子的思想，把"玄"与"道"相提并用，使之成为万物之本原。葛洪《抱朴子·内篇·畅玄》："玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。""夫玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器"。葛洪的玄道即"玄一之道"，实为神秘主义的宇宙本体论。

【玄德】 老子哲学概念。"玄德"一词最早见于《尚书·舜典》："濬哲文明，温恭允塞，玄德升闻，乃命以位"。这里的"玄德"指幽深潜在的德行，还未用作哲学概念。作为哲学概念的"玄德"始于老子。《老子》第十章："生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。"第六十五章："古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺"。玄，谓深远至极。德，谓得道。"德者得也"，"虚无无形谓之道，化育万物谓之德"（《管子·心术上》），"物得以生，谓之德"（《庄子·天地》）。玄德，指幽深至极的德。玄德与德不同，德而不得，才是玄德。这是老子对"道"的幽深恍惚的存在状态的形容和描摹，也是对得道之人所具有的超然自得的精神境界的说明。

【主一】 宋明理学修养方法。谓心思主静专一。二程说："所谓敬者，主一之谓敬；所谓一者，无适之谓一。……须是直内，乃是主一之义"（《遗书》十五）。"一者无他，只是整齐严肃则心便一"（同上）。朱熹继承此说，认为："敬主乎一，做这事更不做别事，无适是不走作"（《语类》九十六）。"主一之谓敬，只是心专一，不以他念乱之，每遇事，与至诚专一去做，即是主一之义"。朱熹以整齐专一为主敬的具体节目，张栻《主一箴》也认为："曷为其敬？妙在主一。曷为其一，惟以无适。居无越思，事靡他及，涵泳于中，匪竟匪亟。斯须造次，是保是积。既久而精，乃会于极"（《南轩文集》三十六）。

【主敬】 宋理学家提出的道德修养方法。又称"持敬"、"居敬"等。主敬的思想起源甚早。《诗·商颂》："圣敬日跻。"孔子说："行笃敬"（《论语·卫灵公》）。《易》：

"敬以直内。"至北宋二程始重持敬修养，认为："学者莫若且先理会得敬"(《遗书》十八)。又论敬之功夫说："莫若主一"(同上)，"惟是动容貌、整思虑，则自然生敬，敬只是主一也"(《遗书》十五)。南宋朱熹更加明确指出："敬只是一个畏字"，"敬只是收敛来"，"只整齐严肃便是"(《语类》十二)，既"内无妄思"又"外无妄动"(同上)。认为主敬就是未发之"中"，心不放驰，即用紧张敬畏的心理来警惕人欲。又以主敬为已发的专一集中，要求在行为容止上加强礼节的约束。

【主意】 明代王栋、刘宗周等人的哲学观点。意谓以"意"为主宰，以"诚意"为根本功夫。《礼记·大学》提出："欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。"宋代朱熹等人推崇《大学》，讲"正心诚意"，并以心之所发训"意"。明代王守仁肯定"心"的主宰地位，以"意"为"心"之所发，认为"无善无恶是心之体，有善有恶是意之动"(《传习录》下)。其后学大都与此同调。唯王栋"不以意为心之所发，谓自身之主宰而言谓之意"(《明儒学案》卷三十二)。认为"立本之意既诚，则心有主，故不妄动而本可立，身可修"(《一庵遗集》卷一《会语续集》)。刘宗周虽未读过王栋文，但亦认为："意者心之所存，非所发也，朱子以所发训意非是"(《刘子年谱·崇祯九年条》)。又曰："天下国家之本还在身，身之本在心，心之本在意，到意处已无可推矣"(同上)。故黄宗羲认为，刘子所言"与一庵(王栋)所记若合符节"(《明儒学案》卷三十二)。"主意"说对黄宗羲等人有一定影响。

【主静】 北宋周敦颐用语。《太极图说》："圣人定之以中正仁义[自注：圣人之道，仁义中正而已矣]，而主静[自注：无欲故静]，立人极焉。"周敦颐认为人是有情有性的，"形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣"(《太极图说》)。为了把人的情引导到正确的轨道上来，他主张要"定"，即"定之以中正仁义"(同上)；要"主"，即"主静"，认为只有主静才能察知"动而未形有无之间"的"几"；要"诚"，因为"诚"是"万物资始"的根源，掌握了"诚"也就掌握了"五常之本，百行之源"(《通书·诚下》)，人极也就立起来了。是一种把儒、佛、道揉合为一的封建道德修养方法。

【宁玛派】 藏传佛教派别。"宁玛"藏语音译，意为"古旧"。因该派僧人多戴红帽，故又名"红教"。公元十一、十二世纪时，西藏僧人中有"三索尔"(即索尔波且·释迦生、索尔迥·卓浦巴、索尔迥·喜饶扎巴，因俱出索尔家族故名)和绒·却吉桑波等俱奉莲花生为祖师，依其人藏所传密咒和所遗伏藏(指从西藏地下发掘的古代佛教经典)修习传承，形成宗派。因其遵循前弘期的旧密咒，故称"宁玛"(古旧之意)；又因它与后弘期其他教派对立，故称"宁玛派"。其根本密典为"十八部怛特罗"，但一般只有八部被奉行，即文殊身、莲花语、真实意、甘露功德、橛事业(以上称"五部出世法")、差遣非人、猛咒咒诅、世间供赞(以上称"世间法")。其教法以大圆满法为正传，另以幻变密藏和心部密法、金刚橛法、马头明王法、诸神护法、文殊法、真实类法等为该派特有密法。该派传承分为三种：一、经典传承，分为三系：幻变经传承、集经传承、大圆满教授传承。二、伏藏传承。三、甚深净境传承。此外，该派又把全部佛法判为九乘。为教活动以分散发展为主，与地方实力集团联系较少，故无大的集结寺庙，至十六、十七世纪始有较大寺院。以后由于五世达赖(阿旺罗桑嘉错)支持，该派得到较大发展。其著名寺庙有多吉扎寺、敏珠林寺等。

【永康学派】 南宋学术派别。因学派领袖陈亮及其门人多为婺州永康人，故名。又因陈亮被称为龙川先生，故亦称龙川学派。属浙东学派重要一支。该学派在当时异军特起，没有明显的师承关系。创始人陈亮是一个贫寒的布衣之士，一生中多次向朝廷慷慨上书，力主抗金，收复失地。哲学上有明显的唯物主义倾向。注重功利，提倡"义利双行，王霸并用"。反对道学家空谈义理，言论激烈剀切，卓越一时。该学派中倪朴喜"谈兵说剑，耻为无用之学"，著《舆地会元志》，记录全国山川形势及户口虚实等情况，以为抗金救国之用。王自中主张兵农结合以备边防，"其所学大略类同甫"。门弟子喻侃、喻南强均能严守师说，在陈亮蒙难时曾为营救脱狱而奔走。学术史家对此派向有"粗莽"豪放之评。

【永嘉学派】 南宋学术派别，因代表人物多属婺州永嘉人，故名。为浙东学派之重要组成部分。该学派有较长的发展过程。早在北宋神宗元丰年间，在太学里已有周行己等九个著名的永嘉学者，号称"永嘉九先生"，他们把"洛学"和"关学"传播到浙东地区。至南宋薛季宣开始"自成一家"，并以注重事功的思想与正统道学相对抗。再经陈傅良的进一步发展，遂使永嘉成为"灿然学问之区"。叶适则是这一学派的集大成者，经他的理论活动终使永嘉学派成为与朱学、陆学"鼎足而三"的重要学派。叶适重视学术史的研讨，对孔子以下咸有评论，颇多批判精神。在哲学世界观与认识论方面，他持鲜明的唯物主义观点，认为"物之所在，道则在焉"(《习学记言》卷十七)。主张"以心应物"、"以心通物"，并主张通过"内外交相成"的认识途径和过程达到物为我用的目的。提倡功利之学，反对空谈性命。叶适弟子丁希亮、周南、朱驹等亦"以世道废兴为己任"，"语多讥弹时政"。明清之际学术史家黄宗羲认为："永嘉之学，教人就事上理会，步步着实，言之必使可行，足以开物成务"(《宋元学案·艮斋学案》)。这是中肯切实的评价。

【必】 《墨辩》用语。相当于必然判断。《墨子·经上》："必，不已也"。高亨校"已"为"已"。"已"，改也。《墨子·经说上》："必也者可勿疑"。(《墨子·经说上》)

举下例说明"必"："(必)谓臺(臺当作壹，从高亨说校改)执者也。若弟兄。"谓执一不改变，如有弟必有兄。

(乙)

【加】 《墨辩》术语。"谓"的三种情形之一。《墨子·经说上》："叱：'狗！'加也。"一说认为称某物为"狗"，即把名称加于某物之上。一说认为"加"借为"假"，即假名呼实以表达一种情绪或愿望。参见"谓"条。

【加一倍法】 北宋程颢评邵雍象数学之语。《河南程氏外书》卷十二："尧夫之数，只是加一倍法。"指邵雍解释八卦乃至六十四卦的形成时由"太极"之"一"开始，然后"一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四"(《皇极经世·观物外篇》)，在后之数均为在前之数的倍数。邵雍认为按照这种"一分为二"的固定公式，从"太极"本体中就可不断地分化出万事万物。朱熹评这种方法说："自有《易》以来，只有康节说一个物事如此齐整"(《朱子语类》卷一〇〇《邵子之书》)。

【对生】 郭象哲学用语。指事物都是在得我为是、失我为非的前提下成对而生的。《庄子·秋水》注："夫天地之理，万物之情，以得我为是，失我为非，适性为治，失和为乱。然物无定极，我无常适，殊性异便，是非无主。若以我之所是，则彼不得非，此知我而不见彼者耳。故以道观者，于是非无当也，付之天均，恣之两行，则殊方异类，同焉皆得也。"又说："天地阴阳，对生也；是非治乱，互有也；将奚去哉？"这是说，天地阴阳、是非治乱，都是以自是相非为前提而对对相生的。这是郭象从"万物独化于玄冥之境"的本体论出发对现象界的认识。

【对夺】 明清之际方以智的哲学概念。五种互错(一曰"对待"、二曰"对摄"、三曰"对入"、四曰"对夺"、五曰"对即")关系中的一种。以说明事物之间"相侵相逼"(排斥与对抗)的矛盾关系。《易余·反对六象十错综》："入则相沁相亲矣。夺多然后显一，夺一然后显多，此对夺也。夺之云者，相侵相逼，使之易於摄人云尔。""对夺"即在矛盾的两方面中突出矛盾的一方以显示与之相依的另一方。这是认识和解决矛盾的方法之一。

【对争】 近代康有为用语。指事物对立面之间的斗争。《论语注·三》："物不可不对为二，有对争，而后能进"。"以争，而国治日进而不敢退；以争，而人才日进而不敢退。如两军相当，气衰则败。……故当仁不让，于射必争。"看到了矛盾斗争的普遍性以及矛盾对社会发展的推进作用，这是正确的。然而，他又说："争既不可无，而又不可极，故示之揖让以为节。"承认矛盾斗争的目的是为了最终调和矛盾，这是不正确的。康有为的"对争"思想是与其改良主义的政治立场相一致的。

【对物】 郭象哲学概念。与"有对"同义而与"绝对"反义。指人为地对事物作区别对待。《庄子·逍遥游注》："夫自任者对物，而顺物者与物无对。"郭象从他"掘然自得而独化"的本体论出发，认为万事万物都是"自足其性"的，"皆不知所以知而自知矣，生者皆不知所以生而自生矣"(《齐物论注》)，是没有对待的。如果从大小、生死、寿夭、荣辱等方面去区别对待事物的话，那是"自任"的主观妄为，是不能正确对待事物的。所以他主张："彼是相对，而圣人两顺之。故无心者与物冥而未尝有对于天下也。此居其枢要而会其玄极以应夫无方也"(《齐物论注》)。郭象把圣人所达到的超乎对待之上的认识称为"冥物"、"玄极"。

【对待】 明清之际方以智的哲学概念。即矛盾双方的相互排斥。方以智说："夫对待者，即相反者也"(《东西均·反因》)。他举例说："行路者，进一跬，舍一跬，则一步亦相反也"(同上)。"对待"有时亦泛指"反因"，即所谓"无对待之公因，在对待之反因中"(《一贯问答》)。他还说："掩对待之二，所以巧于逼见至体之一也，究竟绝待在对待中"(《易余·易余目录》)，认为超越对立的"至体"就体现于对立物之中。

【对截法】 张申府用语。他在《所思》一书中认为对截法就是辩证法。他说，辩证法主张矛盾而一体，一体而矛盾，矛盾不已，变化不已。对截法与辩证法一样，也是观察事物于矛盾的发展、变化及其相互关系之中。"一体之分裂及其相互矛盾的成分的认识，就是对截法的本质。"他还说，这种方法不仅是人们认识事物的根本方法，而且也是客观世界的发展规律。

【弘一】(1880-1942) 现代学者，僧人，佛教律宗的复兴者。俗姓李，名息霜，号叔同。法名演音，法字弘一，别号晚晴。原籍浙江平湖，寄籍天津。青年时留学日本，于上野学校学习美术和音乐。回国后初在上海创办文化社、强学会等，不久教授美术于浙江、天津等地。辛亥革命后，主《太平洋报》笔政，加入南社及同盟会。1918年于杭州虎跑寺礼了悟和尚出家，受具足戒于灵隐寺。其后，于白湖法界寺发誓愿弘扬南山律宗。又在慈溪五磊山创办"南山律学院"。他常说：戒律是拿来律己的，不是律人的。教戒学僧"惜福、习劳、持戒、自尊"，主张"念佛不忘救国，救国必须念佛"。在律学上，"依《法华》、《涅槃》经义，而释通小乘律，立圆宗戒体"。认为"任何宗派之学者，皆须研究《行事钞》。"主张"三皈、五戒、八戒，皆通在家、出家"。主要著作有《四分律比丘戒相表记》、《律钞宗要随讲别录》、《晚晴》等。

【弘忍】(601-674) 唐代名僧，中国禅宗先驱者之一。俗姓周，湖北黄梅县(一说江西九江)人。七岁出家于道信门下。后受道信衣钵，继承法席。因其在黄梅双峰山东山寺聚众说法，蔚为一派，故时人称其禅法为"东山法门"。禅宗奉其为第五祖。其禅法要点有二：

（一）“诸佛只是以心传心，达者即可，更无别法”（《宗镜录》卷九十七）。（二）奉“一行三昧”。“一行”指“法界一相，”“三昧”是禅定之意，即以法界一相作为禅定的境界。这是其师道信根据《文殊般若经》提出的，认为“入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相”，由此而知“离心别无有佛。若知此理，即是安心”。据说，弘忍的禅学功夫达到了“缄口于是非之场，融心于色空之境”的程度。门徒很多，见于记载的约有二十五人，其中的玄赜、老安、神秀、智诜、惠能等皆一代宗师，他们各化一方，使“东山法门”遍传于全国。著作不见记载，有一些言论散存于《楞伽师资记》、《宗镜录》等书中。弘忍时期是达摩所创立的中国禅学过渡变革的时期，他死后形成了“南能北秀”两大势力，后来惠能所代表的“南宗”代替了神秀的“北宗”遂成为中国禅宗的正宗。

【弘明集】　佛教文献汇编。南朝齐梁僧祐编。十四卷。序称“道以人弘，教以文明，弘道明教，故谓之《弘明集》。”辑录自东汉至梁代百人有关阐扬佛教之文，也保存了几篇反对佛教的论著，如范缜《神灭论》。梁代以前名流著作无专集行世者，颇赖此书以存。所载牟子《理惑论》、宗炳《明佛论》、郑道子《神不灭论》、慧远《沙门不敬王者论》、范缜《神灭论》等文，是研究佛教初传中国以及当时儒释道之间关系的重要资料。本书收入嘉兴藏、频伽藏。单刻本有明万历汪道昆刻本和光绪二十二年(1896)金陵刻经处本。

【弘道书】　明末清初费密撰。写成于作者晚年。三卷十五篇。《统典论》、《弼辅录论》、《道脉谱论》、《古经旨论》、《原教》、《圣人取人定法论》六篇为上卷，《祀典议》五篇及《先王传道述》、《圣门传道述》、《吾道述》计八篇为中卷，《圣门定旨两变序记》一篇为下卷。主要思想内容是力斥程朱陆王之学，主张学以致用，提出“论事必本于人情，议人必兼之时势”（《弼辅录论》）等与宋明理学正相反对的观点。有民国初年(1912)大关唐氏刻本行世。

【圣】　①儒家谓道德极高之人。《论语·述而》：“圣人，吾不得而见之矣，得见君子者可矣。”《孟子·离娄上》：“圣人，人伦之至也”。又《万章下》：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。”《荀子·性恶》：“故圣人者，人之所积而致也。”儒家典籍中的“圣”者多指尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子。②又谓智能极高之人。《易·乾·文言》：“圣人作而万物睹”。《书·洪范》：“睿作圣”。

【圣人之辩】　荀子用语。荀子把辩分为圣人之辩、士君子之辩、小人之辩。所谓“圣人之辩”是指：“不先虑，不早谋，发之而当，成文而类，居错迁徙，应变不穷”。（《荀子·非相》）意谓圣人根本不用事先费心机去谋虑，但出言恰到好处，其辞美而合法，能根据情况的变化而随时应变。

【圣人无情】　见“圣人有情与无情”条。

【圣人不死，大盗不止】　庄子的社会观。《庄子·胠箧》：“掊击圣人，纵舍盗贼，而天下始治矣。夫川竭而谷虚，丘夷而渊实，圣人已死则大盗不起，天下平而无故矣。圣人不死，大盗不止。虽重圣人而治天下，则是重利盗跖也。”认为必须去掉讲求道德的人，使人无所求于仁义，重新顺乎自然本性，才能归于无争乱盗贼的自然质朴状态。庄子对当时社会伦理道德虚伪性的揭露和抨击有合理性的一面，但他一概反对社会的文明和进步则是错误的。

【圣人为恶篇】　明清之际傅山著。此文原夹存于山西省博物馆所藏傅山手稿《杂著录》中。经吴连城、尹协理标点整理，首次发表于《中国哲学》第十三辑。郑凯堂在《中国哲学》第十四辑发表《傅山〈圣人为恶篇〉注释》。此篇虽仅二千五百多字，但因反映了傅山社会历史观的“反常之论”，遂广传于世。其思想价值主要体现在下列方面：其一，利用老庄和玄学的哲学形式，指出“无理”（“气”）是“体”，而被理学家视为“形而上之道”的“理”则只是“形而下”之“用”，从本体论上否定了理学家之“理”的实体存在。其二，指斥理学家明于礼义而陋于知人心，揭露理学家的“礼”是“治世之衣冠”、“乱世之疮”，更讥刺明末清初的理学末流只知抄读“宋人卑卑语”，如粪土之团的“菌儒”。其三，高度赞扬了被理学家斥为“市井贱夫”的商贾之民，认为只有这些执“无理”之人方“足以平天下”。还提出“无理胜理”、“无理生理”等重要命题。其四，提出阴阳对立统一的辩证思想，否定“扶阳抑阴”的传统观念，对社会、伦理等问题作了辩证论述，力倡“平阴阳”（实即人性平等）的进步主张。

【圣人有情与无情】　魏晋玄学所讨论的问题之一。“圣人”有广狭二义：广义指具有最高道德行为的人，即儒家典籍中的尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子等，与所谓“凡人”相对；狭义指孔丘。“情”指喜怒哀乐爱恶惧等“七情”。儒家一般承认“情”，但主张情要“发而中节”，即符合道德规范。庄子首倡“圣人无情”论：“吾所谓无情者，言人之不以好恶内伤其身，常因自然而不益生也。”认为“圣人不谋”、“有人之形，无人之情”。到了魏晋时期，由于儒家的圣人被老庄化，“圣人有情与无情”遂成为玄学家讨论的重要问题。他们认为圣人“与无同体”，所以一切欲望感情均无。据何劭《王弼传》说：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为‘圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣’。”王弼认为，圣人与众人有相同的感情，但圣人却比众人多神明（智慧）。因为圣人有超人之神明，故能“体冲和以通无”；又因为圣人有众

人一样的感情，故能享乐应物。但根本来讲圣人却能在“无”的原则指导下不陷溺于感情之中。郭象继承并深化了王弼的观点，把圣人和神人等同起来，认为“夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋，佩玉玺，便谓足以缨绂其心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉”（《逍遥游注》?）在郭象看来，圣人虽然形式上涉足于尘世而过着忙碌的生活，但精神上却是清高的，“故圣人常游外以弘内，无心以顺有。故虽终日挥形，而神气无变；俯仰万机而淡然自若”（《大宗师注》）。玄学关于“圣人有情与无情”的讨论实质就是“名教”与“自然”的争论。到了宋明时期，理学家们把“天理”与“人欲”对立了起来，把人性论提高到本体论的高度，以此来论述圣人有情无情的问题。对此，程颢有清楚的说明：“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应；……圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒；是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。是则圣人岂不应于物哉？”（《定性书》）王阳明则主“七情不可有所著”。

【圣人有情无累】 魏王弼的观点。“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之”（何劭《王弼传》）。王弼不以为然，认为“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也”（同上）。认为圣人充满智慧，所以能体现自然（“无”），虽然他享受哀乐之情，却不会失之大格。“圣人有情无累”说较之何晏的“圣人无情”说更能体现玄学“体用如一”的哲学特色，实质上调和了“名教”与“自然”的矛盾，为当时门阀贵族放恣纵欲的生活方式找到了理论根据。

【圣人创制立法】 唐代韩愈的历史观。韩愈在《原道》中说：“古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生相养之道。为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽而处中土；寒，然后为之衣；饥，然后为之食；木处而颠，土处而病，然后为之宫室；为之工以赡其器用，为之贾以通其有无；为之医药以济其夭死，为之葬埋祭祀以长其恩爱；为之礼以次其先后，为之乐以宣其壹郁；为之政以率其怠勧，为之刑以锄其强梗。相欺也，为之符玺斗斛权衡以信之；相夺也，为之城郭甲兵以守之。”韩愈认为，人们的生产劳动是圣人教的，一切创造发明是圣人教导的，国家组织和政治制度是圣人安排的，社会的经济分工也是圣人决定的。他的结论是“如古之无圣人，人之类灭久矣”。这是一种十足的唯心史观。

【圣人体无】 魏王弼用语。指圣人在精神上所达到的与“无”同体的境界。王弼说：“以无为为君，不言为教，绵绵若存，而物得其真。与道同体，故曰同于道”（《老子注·第二十三章》）。认为普通人不能把握真理（“道”或“无”），惟有圣人具有天生超人的智慧，可以“体冲和以通无”，直接体认本体“无”。史载士族大官僚裴徽初见王弼时曾问道：“夫无者，诚万物之所资也。然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言其所不足”（何劭《王弼传》）。这既表白了“儒道兼综”，孔高于老的玄学本旨，又指出了“圣人体无”的神秘主义认识路线。

【圣证论】 三国魏王肃撰。原书已佚。《隋书·经籍志》著录十二卷，《新唐书·艺文志》著录十一卷。本书征引《孔子家语》等诸书，意在借孔子名义讥斥郑学。郑玄门人孙叔然当时曾作文反驳。清马国翰《玉函山房辑佚书》有《圣证论》辑本。

【圣武亲征录】 又名《圣武亲征记》。关于成吉思汗、窝阔台时期的蒙古历史著作。作者不详。成书于元世祖至元年间。记叙了成吉思汗的生平主要事迹及窝阔台汗时期的政治、军事活动。该书与《蒙古秘史》所记史实各有异同，可相互印证、补充。对研究蒙古族哲学、军事思想有重要参考价值。现有王国维笺证本，收于《王国维遗书》。

【圣贤】 圣人和贤人的简称。圣人指具有最高德行的人。《论语·述而》：“子曰：若圣与仁，则吾岂敢？”朱熹注：“此亦夫子之谦辞也。圣者，大而化之。仁，则心德之全，而人道之备也”（《四书集注》）。孟子认为，“圣人，人伦之至也”（《孟子·离娄上》）。“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也，柳下惠，圣之和者也，孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成”（《孟子·万章下》）。儒家典籍中多以尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子为圣人。贤人指有道德之人。孔子称颜渊是贤人，伯夷、叔齐是“古之贤人”。朱熹注：“才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚”（《四书集注》）。荀子认为，“所谓贤人者，行中规绳而不伤于本，言足法天下而不伤于身，富有天下而无怨财，布施天下而不病贫”（《荀子·哀公》）。后世称孔子弟子中七十二人为“贤人”。人们通常以“圣贤”称德行出众的人。

【圣学宗传】 明周汝登著。十八卷。成书于明万历三十三年（1605）。本书上自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子、荀子，中经董仲舒、扬雄、王通、韩愈、穆修、胡瑗、周敦颐、程颢程颐、张载、邵雍、朱熹、陆九渊等，终至明代王学诸子，记述了几千年儒学思想的起源发展。陶望龄作序。是继朱熹《伊洛渊源录》之后的又一部学案体著作。本书以坚持“道统”、维护圣学、偏袒王阳明学说为思想特色。由于卷内不分例目，人物生平、学行、著述综为一篇，故内容庞杂且时有错讹。有明清刻本。

【矛盾之说】 韩非用语。《韩非子·难一》：“楚人有鬻楯与矛者，誉之曰：‘吾楯之坚，物莫能陷也。’又誉其

矛曰：'吾矛之利，於物无不陷也。'或曰：'以子之矛陷子之楯何如？'其人弗能应也。夫不可陷之楯与无不陷之矛，不可同世而立。今尧舜之不可两誉，矛楯之说也。"又《韩非子·难势》："以不可陷之楯，与无不陷之矛，为名不可两立也。……以不禁之贤与无不禁之势（顾广圻校），此矛楯之说也"。这里的"矛盾之说"既指对立的事物不能同时存在，也指互相否定的"名"、"言"（概念、判断）不能同时成立。韩非的矛盾之说不仅第一次提出了"矛盾"概念，为矛盾律提供了称谓，而且述及了矛盾律的主要内容——互相否定的命题不能同真。三国魏嵇康曾指出："矛盾无俱立之势，非辩言所能两济"（《嵇康集·答释难宅无吉凶摄生论》）。认为借辩言而使矛盾的思想得以"两济"，是不可能的。

【矛盾论】 毛泽东著。1937年8月写于延安。解放前后曾出版过多种单行本，并译成多种文字在国内外发行。编入《毛泽东选集》第一卷。是毛泽东哲学思想的代表作之一。毛泽东写这篇论文的目的是为了用马克思主义唯物辩证法揭露党内主观主义，特别是教条主义的错误，端正党的思想路线。论文具体阐述和发挥了马克思主义辩证法的核心——对立统一规律的基本原理。在关于事物发展问题上阐明了两种对立的宇宙观，提出"事物发展的根本原因，不是在事物的外部而是在事物的内部，在于事物内部的矛盾性。"认为事物内部的矛盾是事物发展的根据，是引起事物运动发展的根本原因；一事物和它事物的互相联系和互相影响是事物发展的条件，是第二位的原因。强调不仅要研究矛盾的普遍性，尤其重要的是研究矛盾的特殊性，对于不同性质的矛盾要用不同的方法去解决。指出矛盾普遍性和矛盾特殊性的关系也就是事物共性和个性、绝对和相对的关系，是关于事物矛盾问题的精髓，不懂得它就等于抛弃了辩证法。在分析矛盾和矛盾诸方面地位的特殊性时，精辟地指出了事物主要矛盾和非主要矛盾、矛盾的主要方面和非主要方面的区别，强调了抓住事物主要矛盾的重要意义。在分析矛盾诸方面的关系时，揭示了矛盾同一性和斗争性的关系，强调了矛盾转化在事物发展中的重要性。在深入分析矛盾斗争性问题时，指出"对抗只是矛盾斗争的一种形式，而不是它的一切形式，不能到处套用这个公式。"《矛盾论》同《实践论》一样是马克思主义普遍真理同中国革命具体实践相结合的丰富经验的哲学概括，是党的实事求是的思想路线的理论基础，它在中国革命和建设中曾起了巨大的指导作用。

【民之所欲，天必从之】 语见《左传·襄公三十一年》引《泰誓》。意思是天命即民欲。这是周初统治者的一种天命观，目的在于论证他们取代商朝的统治是顺乎民心、合乎天命的。值得注意的是，它把天的主宰作用同民欲联系了起来，不是用上天来压制、控制民欲，而是以民欲、民心来解释上天主宰作用的合理性。这反映了中国哲学史对人自身认识的开始。

【民本】 以民为本的社会政治思想。指国家的治乱、兴亡都以民心的向背为转移。在中国历史上特别为儒家所强调。先秦和明清之际是民本思想发展的两个高峰时期，近代以来民本思想又具有资产阶级民主的意义。春秋以前，已有初步的民本思想，但常与神权天道观相结合。如《尚书·皋陶谟》："天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威。"《左传·襄公三十一年》引《泰誓》："民之所欲，天必从之。"《孟子·万章上》引《泰誓》："天视自我民视，天听自我民听。"孟子直接从君民关系上论证了以民为本的思想，他说："民为贵，社稷次之，君为轻"（《孟子·尽心下》）。"贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也"（《梁惠王下》）。"乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也"（同上）。"桀纣之失天下也，失其民也。""得其民，斯得天下矣"（《离娄上》）。孟子的"民贵君轻"思想在历史上曾产生过巨大影响。荀子尊君卑臣倾向虽较突出，但涉及君民关系时也有鲜明的民本思想。他说："天之生民，非为君也；天之立君，以为民也"（《荀子·大略》）。"庶人安政，然后君子安位。传曰：'君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。'此之谓也"（《荀子·王制》）。先秦其他学派也有民本思想，如《管子·牧民》："政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。"《吕氏春秋·孟春纪·贵公》："天下非一人之天下也，天下之天下也。"又《吕氏春秋·有始览·务本》："安危荣辱之本在于主，主之本在于宗庙，宗庙之本在于民，民之治乱在于有司。"西汉初年，民本思想也受到重视。贾谊说："民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也"（《新书·大政》）。《淮南子·主术训》："食者，民之本也；民者，国之本也；国者，君之本也。"西汉郦生说："王者以民人为天，而民人以食为天"（《史记·郦生陆贾列传》）。西汉谷永说："方制海内，非为天子；列土封疆，非为诸侯，皆以为民也。垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也"（《汉书·谷永传》）。后世儒家大多仍坚持民本观点。东汉王符《潜夫论·爱日篇》："国之所以为国者，以有民也。"东汉荀悦《申鉴·杂言》："民存则社稷存，民亡则社稷亡。故重民者，所以重社稷而承天命也。"南宋朱熹《孟子集注》："盖国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊，又系于二者之存亡，故其轻重如此。"南宋叶适《水心文集·财计上》："然则有民而后有君，有君而后有国，有君有国而后有君国之用。"明清之际黄宗羲抨击君主专制，其民本思想更为突出，认为"古者天下为主，君为客"（《明夷待访录·原君》）。"盖

天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”（同上《原臣》）。近代的民本思想有了进一步升华，发展成为民权平等的资产阶级民主思想。康有为说：“国之所立，以为民也。国事不能无人理也，乃立君焉。故民为本而君为末”（《春秋笔削大义微言考》）。谭嗣同说：“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。”“君，末也；民，本也。”“君也者，为民办事者也。”“君亦一民也，且较之寻常之民而更为末也”（《仁学》下）。孙中山把民本思想发展为系统的三民主义学说，认为“国家之本在于人民”（《临时大总统就职宣言》）。“夫中华民国者，人民之国也。……国中之百官，上而总统，下而巡差，皆人民之公仆也。而中国四万万之人民，由远祖初生以来，素为专制君主之奴隶，向来多有不识为主人，不敢为主人，不能为主人者，而今皆当为主人矣”（《孙文学说》）。

【民本君末】 近代资产阶级改良派用语。改良派继承了中国传统的“民贵君轻”思想，又吸收了西方近代资产阶级的“民权”、“民主”、“平等”观念，提出：“国之所立，以为民也。国事不能无人理也，乃立君焉，故民为本而君为末”（康有为《春秋笔削大义微言考》）。“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。”“因有民而后有君。君，末也；民，本也”（谭嗣同《仁学》）。“君也者，为民办事者也”，“事不办而易其人”，“共举之，则且必可共废之”。他们反对为君死节，“民之于民，无相为死之理；本之与末，尤无相为死之理。”反对忠君，主张君、臣、民是平等的，“忠者共辞也，交尽之道也，岂又专责之臣下乎？”（同上）认为封建君主专制是对君民关系的“本末倒置”，使“君为独夫民贼，而犹以忠事之，是辅桀也，是助纣也”（同上）。改良派的“民本君末”思想为“兴民权”、“倡民主”、“行变法”的主张提供了理论根据，对后来的资产阶级民主主义也产生了积极的影响。

【民可使由之，不可使知之】 孔子用语。《论语·泰伯》：“子曰：‘民可使由之，不可使知之’”。对此句诸家理解不同。何晏《论语集解》：“由，用也，可使用而不可使知者，百姓能日用而不能知也。”今人冯友兰说：“《中庸》所说：‘人莫不饮食也，鲜能知味也。’人没有不吃饭的，但很少知道味道。这是说人的自然境界。《易》曰：‘百姓日用而不知’，也正是这个意思。《论语》说：‘民可使由之，不可使知之’，这是和‘百姓日用而不知’的意思一样。孟子说：‘行之而不著焉，习矣而不察焉，终身由之，而不知其道者众也。’这是自然境界中的人”（《先秦儒家哲学述评》《三松堂学术文集》）。朱熹《论语集注》：“民可使之由于是理之当然，而不能使之知其所以然也。程子曰：圣人设教，非不欲人家喻而户晓也，然不能使之知，但能使之由之尔；若曰圣人不使民知，则是后世朝四暮三之术也，岂圣人之心乎？”今人杨伯峻《论语译注》：“老百姓，可以使他们照着我们的道路走去，不可以使他们知道那是为什么。”杨伯峻的说法是当前比较流行的解释。

【民生】 近代孙中山三民主义学说内容之一。“民生”概念在《左传》、《尚书》中就有使用。孙中山吸取并发展了中国历史上关于“民生”的观点，指出：“民生就是人民的生活，社会的生存，国民的生计，群众的生命”（《民生主义》）。又说：“古今一切人类之所以要努力，就是因为要求生存，人类因为要有不间断的生存，所以社会才有不停止的进化。所以社会进化的的定律，是人类求生存，人类求生存才是社会进化的原因”（同上）。“人类求生存是什么问题呢？就是民生问题，所以民生问题才可说是社会前进的原动力”（同上）。但他认为“马克思以物质为历史的重心是不对的”，“历史的重心是民生不是物质”（同上）。孙中山的“民生”是一个含混的概念，它既指社会经济生活，又指人们求生存的欲望和要求，具有二元论色彩。

【民生史观】 近代孙中山的历史观。作为完整意义的民生史观是孙中山在1924年重新解释三民主义时提出的。他认为人类社会是进化发展的，世界潮流的趋势是阻挡不住的，“民生问题才可说是社会进化的原动力”（《民生主义》）。“民生就是人民的生活，社会的生存，国民的生计，群众的生命”。可见，“民生”既指社会经济生活，又指人们求生存的欲望和要求。从对民生的如此认识出发，孙中山的民生史观一方面同情人民群众的疾苦，热望通过“平均地权”、“节制资本”等经济手段解决全国人民的衣食住行等问题。另一方面又认为“马克思的唯物主义，没有发明社会进化的定律，不是历史的重心”，“人类求生存，才是社会进化的原因。阶级战争不是社会进化的原因，阶级战争是社会当进化的时候所发生的一种病症”。这样，民生史观就与马克思主义的唯物史观对立起来，成为鼓吹阶级调和的社会互助论。“社会之所以有进化，是由于社会上大多数的经济利益相调和，不是由于社会上大多数的经济利益有冲突，……社会上大多数的经济利益之所以要调和的原因，就是因为要解决人类的生存问题”。至于孙中山说“共产主义是民生的理想，民生主义是共产的实行”，则不过是想使更多的人都能接受民生主义而已，它与社会主义、共产主义的主张是根本不同的，因为它不要消灭私有制，“对于资本主义制度，只可以逐渐改良，不能够马上推翻”，反对无产阶级革命和无产阶级专政。民生史观实质上是唯心史观。

【民生哲学】 戴季陶歪曲孙中山的民生史观而提出的一种唯心主义哲学思想，即把抽象的人类“生存欲望”当作社会发展原始动力的理论。1925年孙中山逝世后，戴季陶相继发表了《国民革命与中国国民党》、

《孙文主义之哲学的基础》、《民生哲学系统表说明》、《三民主义哲学的渊源》等文章和演讲，形成了反动的戴季陶主义。"民生哲学"就是他打着解释孙中山"三民主义"及其哲学基础的招牌，蓄意利用和歪曲了孙中山思想中的消极因素而构造出来的唯心论哲学。孙中山把"民生"看作社会历史的中心，认为"民生就是人民的生活——社会的生存，国民的生计，群众的生命"（《孙中山选集》），把民生归结为客观存在的社会经济生活。民生哲学阉割了孙中山民生史观中的唯物主义成分，把民生解释为一种"生存欲望"，提出："生存是人类原始的目的，同时也是人类终结的目的。在生存的进行中，逢着一种障碍的时候，求生的冲动，便明明显显地引导着人发出一种生存的欲望"（《国民革命与中国国民党》导言）。并把饮食、男女两大欲望当作"一切人类的行为"的决定性因素，把人类的本能说成是人类一切行为的决定性因素，把人类等同于动物。戴季陶还认为民生哲学和历史上自"尧舜以至孔孟而中绝的仁义道德的思想"之间有渊源关系，"民生是历史的中心，仁爱是民生的基础"（《孙文主义之哲学的基础》）。认为这种观点就是继承了"中国的正统思想"，并且使之"发扬光大"（同上）。民生哲学反对唯物史观，反对阶级斗争，反对为工农利益进行革命，是为以蒋介石为代表的国民党右派集团的统治服务的。

【民主君客】 明清之际黄宗羲的社会政治思想。黄宗羲在《明夷待访录》中以"托古改制"的手法，借颂扬三代理想社会之名，设计代替君主专制而起的未来社会蓝图，提出了"古者以天下（人民）为主，君为客"（《原君》）的思想。认为古之人君"不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害"，"凡君之所毕世而经营者，为天下也"，所以"天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天"（同上）。他所向往的理想社会中的君民关系是：人民是社会的主人，"君"是由人民推举出来、为人民兴利除害服务的客卿，君民关系是平等的主宾关系。

【民报】 中国"同盟会"的机关报。始为月刊，后不定期。光绪三十一年（1905）11月26日在日本东京创刊。光绪三十四年（1908）被日本政府封禁，宣统二年（1910）秘密复刊，但仅出两期又遭封禁。共出二十六期。另附《天讨》等增刊。主要撰稿人先后有孙中山、胡汉民、陶成章、汪精卫、马君武、陈天华、朱执信、宋教仁、章炳麟、张继、廖仲凯等人。孙中山在发刊词中第一次提出"三民主义"学说，阐述了资产阶级革命派的政治主张，要求推翻清政府的封建专制主义统治，建立民主共和政体。资产阶级革命派曾以此刊为理论阵地同改良派的喉舌《新民丛报》展开过革命与保皇的论战。该刊积极介绍国外各种进步的理论学说，曾刊发朱执信的《德意志社会革命家小传》，介绍马克思的生平与学说。也宣传过无政府主义、民粹主义和形形色色的唯心主义。该刊紧密配合当时的政治斗争，为辛亥革命的爆发作了思想理论方面的准备。

【民贵君轻】 孟子的社会政治思想。《孟子·尽心下》："民为贵，社稷次之，君为轻。"认为在一个国家中人民的地位最重要。他论证说："是故，得乎丘民而为天子，得乎天子而为诸侯，得乎诸侯而为大夫。诸侯危社稷，则变置；牺牲既成，粢盛既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷"（同上）。南宋朱熹《孟子集注》云："盖国以民为本，社稷亦为民而立，而君之尊，又系于二者之存亡，故其轻重如此。"孟子这一思想对后世有积极的影响。明清之际黄宗羲说："古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也，今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。""然则为天下之大害者，君而已矣"（《明夷待访录·原君》）。近代谭嗣同说："生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君。夫曰共举之，则非君择民，而民择君也。""夫曰共举之，则因有民而后有君。君，末也；民，本也。""夫曰共举之，则且必可共废之。君也者，为民办事者也。""事不办而易其人，亦天下之通义也"（《仁学》下）。辛亥革命时期民主平等思想勃兴，民贵君轻思想有了新发展。邹容说："中国者，中国人之中国也。""有生之初，无人不自由，即无人不平等，初无所谓君也"（《革命军》）。孙中山说："夫中华民国者，人民之国也。……主权属于国民之全体，是四万万人民即今之皇帝也。国中之百官，上而总统，下而巡差，皆人民之公仆也"（《孙文学说》）。参见"民本"条。

【民胞物与】 北宋张载提出的"天人合一"的理想人格论。《西铭》："民吾同胞，物吾与也。"认为人类皆如同胞兄弟，万物皆为人类朋友。因而，他主张仁人爱物，视天下为一家。这是典型的儒家人道思想和抽象人性论。南宋朱熹发挥此说云："人物并生于天地之间，其所资以为体者，皆天地之塞；其所得以为性者，皆天地之帅也。……惟同胞也，故以天下为一家，中国为一人。……惟吾与也，故凡有形于天地之间者，若动若植、有情无情，莫不有以若其性，遂其宜焉"（《西铭解》）。张载此说对宋明理学有重要影响。

【民铎】 "五四"新文化运动时期的综合性学术刊物。1916年6月在日本东京创刊，为留日学生组织"学术研究会"主办。原定为季刊，从第二卷起改为月刊，后来又改为双月刊。从第五期始改在上海出版。主要撰稿人有李石岑、易家钺、严既澄、朱谦之、任白涛、张铭鼎、周予同、何炳松、杨东莼等人。郭沫若、田汉、郑振铎、沈雁冰也曾在此刊上发表过文章。该刊的"特别启事"声明："本志今后之责任，纯以阐扬本民族精神，介绍现代最新思潮为主"（第一卷第五期）。曾出版"现代思想号"（第一卷第六期）、"尼采号"（第二卷第一期）、"柏格森

号”(第三卷第一期)介绍尼采、柏格森、罗素、杜威等西方资产阶级哲学家的思想。第十卷刊登杨东莼的《赫格(黑格尔)与傅尔亚巴哈(费尔巴哈)》、《狄慈根之哲学》、《思想界之方向转变》、《从自然科学的唯物论到辩证的唯物论》等文章，介绍辩证唯物主义。该刊对西方哲学作了大量评介，对发展中国现代哲学有一定贡献，但也带来一些消极影响。1929年停刊。共出十卷计五十二期。

【民族复兴之学术基础】 张君劢学术论文集。1935年6月再生社出版。全书上下两卷，上卷为“学术思潮”，下卷为“民族复兴”。共收入25篇文章，多为作者在各省的讲演，“其要旨不外乎民族之自救，在以思想自主，文化自主为基础。”作者指出，近年以来的民族建国运动只知从政治方面下手，于是甲创一党则与乙丙等党不相容，甲创一主义又与乙丙等主义不相容，甲乙丙丁等派的分裂尤甚，国事亦尤不可为。可见，分也，争也决不足为民族建国的基础，“所以代之者，曰合曰和。合与和何由表示？曰理智上感情上意志上之融化。”认为今后我国诚有如康德、黑格尔、李斯德、洪蒲尔、但丁、歌德等辈的大创作的出现，才可使中华民族复兴于世界之中，“有此种种，则全国思想有所折衷，人民情绪欣欣向荣，国论出于一致，民族建国之大业，何患其不能实现？此我们所谓民族复兴之学术基础也。”本书汇集了张君劢三十年代前期的主要论文，是研究他当时思想的基本资料。

【皮子文薮】 唐末皮日休著。据晁公武《郡斋读书志》卷四说：“《集》乃咸通丙戌年(866)居州里所编。”皮日休在该书序中说：他的著作“皆上剥远非，下补近失，非空言也。”其中《霍山赋》表露了以“气”为万物本源的哲学观点。在《相解》篇中，认为大善和大恶皆出于性，而一般人的善恶则在教化。书中对当时的社会有所批判，“今之田，贫者不足于耕耨，转而输于富者，富者利广占，不利广耕。”“古人置吏也，将以逐盗，今之置吏也，将以为盗。”通行本有《四部丛刊》本。近人萧涤非的校订本有前言，对有关问题作了说明考证，可参考。

【皮日休】(约834—883) 唐末哲学家、文学家。字逸少，又字袭美。襄阳(今湖北)人。唐懿宗时举进士，任太常博士。《唐诗纪事》卷六十四说他“遭乱归吴中。黄巢寇江浙，劫以从军。至京师，以为翰林学士。”后为黄巢所杀。但陆游在《老学庵笔记》卷十里否认皮日休作过黄巢的翰林学士。关于此事可参见萧涤非校本《皮子文薮》前言。在哲学上主张气为万物之本源，认为“太始之气，有清有浊。结浊为山，峻清为岳”(《皮子文薮》)。反对鬼怪祸人之说，认为人生疾病系“饮食不节，哀乐所失”所引起，“凡在是病者，人也，非天也。”他驳斥了“骨相”说，以为“上善出于性，大恶亦出于性，中庸之人，善恶在其化者也。”因此，求福者应靠自己的主观努力去争取，求富不必“相形”而应“相心”。他从否定神权进而批判了当时的社会。其著作有《皮子文薮》。

【皮锡瑞】(1850—1908) 晚清经学家。字鹿门，一字麓云。因景仰西汉《尚书》今文大师伏生，署所居“师伏堂”，世称“师伏先生”。湖南善化(今长沙)人。光绪举人。曾主讲湖南龙潭书院、江西经训书院，任长沙定王台图书馆纂修。光绪二十四年(1898)任南学会会长，主讲学术。因纵论变法图强，其讲义及答问刊于《湘报》后影响颇广，受到叶德辉等封建顽固势力的攻击。戊戌政变后，被清政府下令革去举人头衔，遂发回原籍交地方官严加管束。后任京师大学堂经学教习。晚年长期任教著书。说经笃守家法。认为《易》、《礼》为孔子所作，《五经》经孔子整理后包含有特有的“微言大义”，始成为“经”。主张解经应实事求是，不当党同妒真。对各家持论公允，善于整理旧说。著作有《五经通论》、《经学历史》、《今文尚书考证》、《王制笺》等，收入《师伏堂丛书》和《皮氏八种》。另有《驳五经异义疏证》、《古文尚书冤词平议》、《师伏堂笔记》、《师伏堂日记》等。

【尼能哺】 彝族哲学、天文学概念。“尼”本指家畜、“能”本指野兽，“哺”本指大地。“尼能哺”即地支，相当于汉族所谓十二地支。但此概念在彝族地区有不同的含义。川滇黔三省大部分彝族地区的“尼能哺”与汉族十二地支相同；广西隆边、隆林两县彝族“尼能哺”则指龙、凤、马、蚁、人、鸡、狗、猪、雀、牛、虎、蛇；云南哀牢山彝族则指虎、兔、穿山甲、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪、鼠、牛。哀牢山地区的“尼能哺”体现了彝族虎“图腾”崇拜。

【司马光】(1019—1086) 北宋史学家、思想家。字君实。陕州夏县(今属山西)涑水人，世称涑水先生。追封太师温国公，谥文正。南宋朱熹将其列为北宋道学六先生之一。宋仁宗宝元初进士。英宗时进龙图阁直学士，献《通志》。神宗用王安石变法，因力诋新政出知永兴军(今陕西西安)，又迁知许州(今河南许昌)，后请判西京(今河南洛阳)御史台。哲宗时以尚书左仆射兼门下侍郎入主国政，为旧党首领，驱除新党，尽废新法，史称“元祐更化”。居相8个月而卒。曾领钦命编修《资治通鉴》，以使封建统治者“鉴于往事，有资于治道”，历时19年而成。一生潜研西汉扬雄《法言》、《太玄》二书，是汉代以来神学天命论的继承者，视“天”为“万物之父”，认为人格化的“天”是自然、社会和人生的最高主宰。提出天地不易，道不独变的观点，认为礼义纲纪是社会历史的万世不易之则，强调仁义礼智等封建道德为社会治乱之本。认识论上宣扬“遗物离人，精思超诣”的神秘主义直觉论，认为最高智慧仅存于圣人“神心”之中。人性论上主张性由“天命”，“成不可更”，认为人性是善恶混，提倡“诚”的修养境界。除《资治通鉴》外，主要著作还有《司马温公文集》、《稽古录》、《迂书》、《潜虚》等。

【司马迁】(前145—约前90) 西汉史学家、文学家、

思想家。字子长。夏阳(今陕西韩城南)人。太史令司马谈之子。初任郎中,元封三年(前108)承父业任太史令,四年之中尽阅史馆所藏,后遍游全国名胜,考察风俗古迹,收集史料传说。太初元年(前104)开始编纂史书。同年与唐都、落下闳等共修《太初历》,改革历法。天汉二年(前99)因替李陵败降匈奴事辩解,触怒了汉武帝而下狱,惨遭宫刑。出狱后任中书令。乃发愤著书,历十二载,于征和二年(前91)撰成我国第一部纪传体通史,时称《太史公书》,三国后通称为《史记》。全书上起黄帝,下迄汉武帝,总括三千年史事。计一百三十篇,五十二万六千余字,分"本纪"、"表"、"书"、"世家"、"列传"五类。全书语言形象鲜明,堪称"史家之绝唱,无韵之离骚"(鲁迅《汉文学史纲》)。司马迁父子都推崇道家思想,认为阴阳、儒、墨、名、法、道德皆"务为治者也",道家则兼采众长,"其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜"(《太史公自序》)。对汉代官方倡导的儒家神秘主义颇多微词,反对命定论和因果报应说。批驳老子"小国寡民"的历史倒退论,认为人们追求功利的天性必然促进社会的发展,肯定人人都有平等的致富权力,没有生来富贵者。认为人们的道德行为也与经济密切相关,"礼生于有而废于无"(《史记·货殖列传》),试图从经济生活上说明社会历史和道德的变迁。

【司马法】 古代兵书。相传为西周司马(官名)关于军事、政治的著述。隋唐诸志误为司马穰苴所作。据《史记》载,战国时齐威王命大夫整理古司马兵法,而把穰苴兵法附其中,定名《司马穰苴兵法》。《汉书·艺文志》载《司马法》共一百五十篇(一说一百五十五篇)。今本仅存《仁本》、《天子之义》、《定爵》、《严位》、《用众》五篇。其思想是:主张统治者要"以仁为本,以义治之"(《仁本》)。提倡"制礼乐法度","正名制物"。认为即便使用暴力,也应本着为民除害、安抚人民的原则。"杀人安人,杀人可也;攻其国,爱其民,攻之可也;以战止战,虽战可也"(同上)。以为"赏善罚恶"不是最高明的统治术,以礼教化人民,"顺天奉时"方为上策。有民本主义倾向。在军事战术上反对不顾实力硬攻,主张"凡战,击其微静,避其强静;击其倦劳,避其闲窕;击其大惧,避其小惧"(《严位》)。还主张要善于乘隙而入,把握敌人疑惑、危猝的时机以破坏其计划,"击其疑,加其卒,致其屈,袭其规,因其不避,阻其图;夺其虑,乘其惧"(《用众》)。它提出的许多战术、战争思想均为后人所法。台湾商务印书馆1977年出版的刘仲平《司马法今注今译》是较新版本。

【司马承祯】(646—735) 唐道士。字子微,道号道隐,自号白云子或"白云道士"。卒谥"贞一先生"。河内温(今河南温县)人。少好学,不求仕宦,师事潘师正,传其符录及辟谷、导引、服食之术。为陶弘景三传弟子。曾隐居天台山玉霄峰。武则天、唐睿宗闻其名,先后召之进宫。睿宗问以阴阳术数及理国之事,答称"阴阳术数"为"异端",宣扬"无为之旨,理国之道也。"他请求还山,睿宗赐以"宝琴"及"霞纹帔",公卿赋诗以送者百余人。开元九年,唐玄宗李隆基召之至京,"亲受法箓,前后赏赐甚厚"。开元十五年又被召至京,玄宗令于王屋山自选形胜,特置阳台观以居之,亲为题额。又令玉真公主及光禄卿韦韬至其所居修金箓斋。并应其所请,敕五岳各置真君祠一所。他善篆,自成一体,号"金剪刀书",玄宗令以三体写《道德经》,刊正文句。卒后玄宗亲制碑文。弟子七十余人,以李含光、薛季昌为最著。他认为"神仙亦人,"人的禀赋本有神仙的素质。他吸收儒家的正心诚意和佛教的止观、禅定学说,提出"易简"的学仙方法和渐进的修真步骤,把修仙过程分为五"渐门"、七阶次。认为学道须达到"内不觉其一身,外不知乎宇宙,与道冥一,万虑皆遗","彼我两忘,了无所照"的境界。他的思想在道教史上有一定地位。其静心无欲的修道理论对宋代理学的形成有一定影响。主要著作有《坐忘论》一卷、《天隐子》八篇。

【司马谈】(?—前110) 西汉思想家、史学家。冯翊夏阳(今陕西韩城县)人。祖先在秦任官,后归汉。曾"学《天官》于唐都,受《易》于杨何,习《道论》于黄子"(《史记·太史公自序》)。汉武帝建元、元封之间任太史令,被尊称太史公。所著《论六家之要指》(简称《论六家要旨》),概述了先秦至汉初六个主要学派的宗旨和特点,独尊道家(黄老之学)。又据《国语》、《世本》、《战国策》、《楚汉春秋》及诸子书编撰史籍,未能完成,后由其子司马迁续成为《史记》。

【司马彪】(?—约306) 西晋经学家、史学家。字绍统。河内温(今河南温县西)人。高阳王司马陆长子。《晋书·司马彪传》说他"少笃学不倦"。历任秘书郎、丞,散骑侍郎。曾注《庄子》,作《九州春秋》等。所著《续汉书》"纪"、"志"、"传"八十篇,起于世祖,终于孝献,论次东汉史事。其中"纪"、"传"部分已散佚。北宋后,将仅存八志三十卷补入范晔《后汉书》,并配有注解。

【司空图】(837—908) 唐代诗人、诗论家。字表圣,自号知非子、耐辱居士。河中虞乡(今山西永济)人。著有《司空表圣文集》、《司空表圣诗集》。论诗作品有《二十四诗品》、《与王驾评诗书》、《与李生论诗书》,其思想儒、释、道兼而有之。因生逢晚唐乱世,故逃避现实、游心于道为其基本思想倾向。在美学上,追求、欣赏所谓"畸人"、"高人"、"幽人"、"可人"的虚幻之美,作为对因苦难时代所造成的哀伤心灵的抚慰和自我满足。竭力讲求能使人流连徘徊、忘怀一切的审美境界,对审美感受的复杂、多样、深沉、细腻、微妙而难于言传的特征作了超越前人的深刻描述。其《二十四诗品》所描述的二十四种诗歌意境美,也是二十四种不同特征的审美感

受，主张"思与境偕"(《与王驾评诗书》)，要求从主体心灵对某种人生境界的体验中去寻找美，要求诗歌能唤起广阔自由的想象、情感、理性诸心理因素的融合。他所提出的"象外之象"、"韵外之致"、"味外之旨"等思想，深刻说明了审美感受不同于一般认识的特征和诗歌艺术所能达到的具有哲理高度的审美境界。他的美学是中国美学史上大转变的一个标志，中国美学从此日益重视对审美心理的探讨和追求。

六　　画

(一)

【地论学派】 南北朝时期中国佛教学派之一。以研习和弘扬印度瑜伽学派世亲所著《十地经论》而得名。又称"地论宗"。其学者被称为"地论师"。因见解分岐，该派分为南北两道。"南道"传自勒那摩提，以其弟子慧光为代表。慧光的再传弟子慧远撰《十地疏》十卷，又撰《大乘义章》十四卷，乃一代名僧，在中国佛教史上占有重要地位。"北道"传自菩提流支，以其弟子道宠为代表。北道人才不如南道多，学说传播上也不如南道盛，后来与"摄论学派"融为一派。至唐代华严宗建立，《地论》精义悉为其所据，南道也趋衰歇。地论学派的思想并不限于《十地》一论，还受到先后流行的涅槃师、摄论师的影响，学说的性质比较复杂。其南、北两道的分岐，集中于"当常"与"现常"之争，北道主"当常"，南道主"现常"。"常"是涅槃或佛性的异名。"当常"与"现常"之争即是佛性"始起"与"本有"之辨。关于判教，北道用"五宗"说，南道用"四宗"之上再加第五法界宗。

【地理与文明之关系】 近代梁启超著。初刊于1902年2月8日《新民丛报》第1号。作者"集译东西诸大家学说"，引用英国哲学家洛克的观点，认为"地理与历史之关系，一如肉体之与精神。有健全之肉体，然后活泼之精神生焉；有适宜之地理，然后文明之历史出焉。""热带之人，得衣食大易，而不思进取；寒带之人，得衣食太难，而不能进取"，故"其人不能进化"。"温带者，有四时之变迁，有寒暑之代谢，苟非劳力，则不足以自给，苟能劳力，亦必得其报酬"，故世界文明起于北半球之温带。欧洲海岸线之长，"为五洲之冠"，故文明发达迅速。"亚洲所以弱于欧洲"，非洲"文明所以不克畅进"，皆"天然之缺陷使然也"。又认为，不仅物质文明而且精神文明"与地理关系者亦不少"。"凡天然景物过于伟大者，使人生恐怖之念"，"而理性因以减缩"，阻碍文明进步。"苟天然景物得其中和，则人类不被天然所压服，而自信力乃生。"因此，亚、非、美三洲古代宗教迷信势力强大，而欧洲希腊则成为"世界中科学之祖国"。作者夸大地理环境对历史、文明的作用，有地理环境决定论倾向。但同时又认为"尽人力则足以制天然"，人能改造客观环境。收入《饮冰室合集》的《文集》第4册。

【地道】 见"三才"条。

【托古改制】 近代康有为维新变法思想的表现方式。因当时中国的思想界是以孔子为偶像、以圣经贤传为中心的封建专制主义文化体系占主导，所以康有为以"托古改制"为招牌来为维新变法作论证和宣传。他先后撰写了《新学伪经考》、《春秋董氏学》、《孔子改制考》，把历来被儒家当作"述而不作"的"先师"——孔子，描绘为托古改制的"素王"，提出"六经皆孔子改制所作"，认为六经中的尧舜、文王都是"孔子民主、君主之所寄托"，"拨乱之治为文王，太平之治为尧舜，孔子之圣意改制之大义，'公羊'所传，微言之第一义也"。他以公羊三世的历史进化论为根据，论证了人权、平等、民主等资产阶级社会政治思想，借"孔子圣意改制"的符咒来证明变法主张是"合乎古训"的，君主立宪是历史发展的必然趋势。康有为的"托古改制"主张正如马克思在《路易波拿巴政变记》中所说："一切死亡先辈的传统，好像噩梦一般，笼罩着活人的头脑。恰如在人们仿佛是一味从事于改造自己和周围事物，并创造前所未闻的事物时，……他们怯懦地运用魔法，求助于过去的亡灵，……以便穿着这种古代的神圣服装，说着这种借用的语言，来演出世界历史的新场面"。但康有为的这一主张在当时思想上政治上却有很大的进步意义。

【扬雄】(前53—后18) 一作杨雄。西汉后期哲学家、文学家、语言学家。字子云。蜀郡成都(今属四川)人。少年好学，长于辞赋。三十多岁时自蜀游京师，由大司马王音推荐任待诏。因献《羽猎赋》被任为黄门郎，时与王莽、刘歆同列。后王莽篡汉，许多文人制造符命称颂王莽功德而升官封爵，他不趋炎附势，一直不得升迁，惟在天禄阁校书。因受刘棻牵连投阁自杀，几死。曾以《反离骚》、《甘泉赋》、《河东赋》、《校猎赋》、《长杨赋》等讽谏汉帝。晚年以为辞赋为雕虫小技，转而研思哲学。写赋多仿司马相如，哲学著作仿《周易》作《太玄》、仿《论语》写《法言》、仿《仓颉》作《训纂》、仿《虞箴》作《州箴》。其哲学思想主要在《太玄》、《法言》中。宇宙观是玄一元论的客观唯心主义，认为"玄者，幽摛万类而不见形者也。资陶虚无而生乎规，攔神明而定摹，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。一判一合，天地备矣。天日回行，刚柔接矣。还复其所，终始定矣。一生一死，性命莹矣"(《太玄·玄摛》)。论玄有较高的抽象思维水

平、包含有辩证法因素。反对天命论，认为天是自然无为的。这一思想对王充有较大影响。重视研究天文学，先主盖天说，与桓谭讨论后转信浑天说，作《难盖天八事》。《太玄》一书所渗透的天文学思想对天文学家张衡有启发，张衡说："吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与五经相拟，非徒传记之属"（《后汉书·张衡传》）。现代天文学家陈遵妫说：《太玄》"可称为哲学思想和天文知识相结合的著作"（《中国天文学史》第一册）。主人性善恶混论，"人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人"（《法言·修身》）。在认识论上主摹拟说，认为人的认识是摹拟自然而获得，"上拟诸天，下拟诸地，中拟诸人"（《太玄·玄掜》）。重视验证，认为"君子之言，幽必有验乎明，远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著，无验而言之谓妄"（《法言·问神》）。在语言学方面，著有《方言》，收集汉代各地方言，是研究古代语言的重要资料。

【执一不二】 《吕氏春秋》提出的社会政治原则和方法。"一"，原指"道"，引伸为事物的根本；"二"，指众多杂异的具体事物。执一不二意谓把握根本而不持守众杂。执一思想可溯源于老子。《老子》第四十二章："道生一，一生二，二生三，三生万物。"认为"二"本于"一"，而"一"本于"道"。主张"圣人抱一为天下式"（《老子》第二十三章），提出"侯王得一以为天下贞"（《老子》第三十九章）。孟子在谈到经与权的关系时也提到"执一"，《孟子·尽心上》："执中无权，犹执一也。所恶乎执一者，为其贼道也，举一而废百也"。认为执一而不知变通，就会危害道。《管子·心术下》提出："执一而不失，能君万物。"《韩非子·扬权》主张："圣人执一以静，使名自命，令事自定。"《淮南子·人间训》称"执一"为"术"（方法）："见本而知末，观指而睹归，执一而应万，握要而治详，谓之术。"《吕氏春秋》有《不二》、《执一》篇，其作者继承、吸取了历史上的"执一"思想，把它发展为一种政治原则和方法，为实现封建大一统提供理论根据。认为："一则治，两则乱"（《执一》），"听群众人议以治国，国危无日矣"（《不二》）。提出"一也者制令，两也者从听。先圣择两法一，是以知万物之情。故能以一听政者，乐君臣，和远近，说黔首，合宗亲；能以一治其身者，免于灾，终其寿，全其天；能以一治其国者，奸邪去，贤者至，成大化；能以一治天下者，寒暑适，风雨时，为圣人。故知一则明，明两则狂"（《吕氏春秋·大乐》）。强调统治者必须"执一"，"王者执一，而为万物正"。"国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必执一，所以抟之也"（《吕氏春秋·执一》）。

【执一范多】 金岳霖认识论用语。与"以型范实"连用。指抽象概念的形成过程及其功能。他说："抽象的既是抽象之所得，抽象就是抽象的底工具或趋势或程序。它一方面是执一以范多，另一方面执型以范实"（《知识论》第229页）。从具体的事例中抽象出一般的概念，叫作"执一"或"执型"。金岳霖举例论证说，某甲从未见到火车，没有形成"火车"概念。某乙将他带到火车站，指着具体的一列火车说："这就是火车"。假如某甲具有一定的抽象思维能力，他就可以从意像出发，撇开眼前的火车的具体特征，上升到"火车"的概念。甲掌握了这一概念之后，用之指谓其它具体的火车，这就叫作"范多"或"范实"。"执一"或"执型"，相当于从特殊到一般的思维过程；"范多"或"范实"，相当于从一般到特殊的思维过程。金岳霖看到具体上抽象、特殊上一般之间的联系，具有合理因素。但他把概念看成抽象的、不变的"型"或"一"，忽略了概念的发展和运动。

【执一统众】 三国魏王弼用语。谓把握根本以统帅万有。王弼在解释孔子"吾道一以贯之"的话时说："贯，犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也"（《论语释疑·里仁》）。认为万物均有根本，万理均有极则，只要掌握这一根本，抓住这一极则，就可以统帅万物，提挈绪理，正如人君统治臣民一样。王弼所说的执一的"一"是指"道"、"无"，执一统众是王弼"以无为本"的玄学本体论的表现。

【执中】 孟子用语。谓坚持中和、中庸的原则。《孟子·离娄下》："汤执中。"南宋朱熹《孟子集注》云："执谓守而不失；中者，无过不及之名。"孟子又认为，执中还须与权变相结合："子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶知一者，为其贼道也，举一而废百也"（《孟子·尽心上》）。这里的"中"指原则性，"权"指灵活性。执中如果不知权变，就会危害道。东汉赵岐注："执中而不知权，犹执一介之人，不知时变也。"南宋朱熹《孟子集注》："执中而无权，则胶于一定之中而不知变，是亦执一而已矣。"这就是说，"中"并不是处在与对立两端等距离的中点上，也不总是在一点上，而是"君子而时中"（《礼记·中庸》），随具体情况的变动而变动。

【执两用中】 儒家的方法论原则。孔子早有"叩其两端"之说。《论语·子罕》："吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。"意谓如果遇见不明事理的人问我问题，我就反问他，从中发现矛盾，从事物的不同方面加以分析，然后把问题综合起来予以回答。在孔子这里"叩其两端"只是一种教学、解问方法，还不是方法论原则。孔子的方法论原则是主张"君子和而不同，小人同而不和"（《论语·子路》）。《中庸》继承了孔子的思想，把"执两用中"发展为一个方法论原则。《礼记·中庸》："执其两端，用其中于民。"执，掌握、把握。两，两端，即统一体中对立的两个方面。中，中道，即无过不及，不偏不倚，适度。意谓把握住事物中互相对立的方面，运用无过不及的中道原则行事。东汉

郑玄注："两端，过与不及也。"南宋朱熹《中庸章句注》："两端，谓众论不同之极致。盖凡物皆有两端，如大小、厚薄之类。于善之中又执其两端，而度量以取中，然后用之，则其择之审而行之至矣。然非在我之权度精切不差，何以与此！此知之所以无过不及，而道之所以行也。"

【执要】 战国韩非的政治主张。执，掌握、持守；要，纲要、枢纽。《韩非子·扬权》："事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效"。这是法家明确提出的中央集权的政治主张。韩非认为，君主的能力终究是有限的，不可能事事都去亲自处理，所以必须借助法治，"舍己能而因法数，审赏罚"（《韩非子·有度》）。要更好地实行法治，必须要"守要"："先王之所守要，故法省而不侵，独制四海之内，聪智不得用其诈，险躁不得关其佞，奸邪无所依"（同上）。《吕氏春秋》继承发挥了法家"执要"的思想，强调君主"执要"的重要性。《吕氏春秋·知度》："明君者，非遍见万物也，明于人主之所执也。有术之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而国治也。明于人主之所执，故权专而奸止，奸止则说者不来，而情谕矣。情者不饰，而事实见矣。此谓之至治。"认为明智的君主并不是什么都自己去做，而在于了解治理百官的纲要，这样就能大权独揽，奸邪止息，游说者就不能花言巧语，真实情况就能了解，这就是最好的政治。《吕氏春秋·审应》还把取实责名，以考察臣下言行是否一致，作为执要的内容："以其出为之人，以其言为之名，取其实以责其名，则说者不敢妄言，而人主之所执其要矣。"

【执型范实】 金岳霖用语。与"执一范多"联用。指抽象意念的形成过程及其功能。参见"执一范多"条。

【执道】 汉初黄老学派的政治主张。执，执持、掌握。道，大道、根本法则。"执道"之说最早见于老子。《老子》第十四章："视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，抟之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无象之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。"老子认为，"道"是不可名状的实体存在，是一切事物的存在根据，人们只有把握了"道"，才能认识和统御现象之事。《庄子·天地》也说："执道者德全。"意谓得道的人德行完美无缺。汉初黄老学者吸取了老子的思想，把"执道"发展为一种"无为而治"的政治原则和方法。《经法·道法》："故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。"谓执掌大道的人观察天下事物的态度是：不固执己见，不自以为是，不主观妄为，不以私意断是非。又说："故执道者能上明于天之反（循环变化），而中达君臣之半（分界）……然后可以为天下正。"只有按道的要求行事的人，才能既懂得客观变化的规律，又能明辨人事，才有资格治理天下。《经法·名理》也认为"唯执道者能虚静公正"，能"循理"、"行事"。

【执道守度】 见"执道"和"守度"。

【刑名】 "刑"通"形"，"刑名"又作"形名"。原指形体和名称。《尹文子·大道上》："名者，名形者也；形者，应名者也"。"名也者，正形者也。形正由名，则名不可差"。讨论的是形和名的关系问题。先秦法家把其扩大到法术范围，把名和形引申为言和事、法和事，要求名实相持，形名相同，以法为准则来赏善罚恶。《韩非子·二柄》："人主将欲禁奸，则审合刑名；刑名者，言与事也。为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。"因此，他们的学说又被称为"刑名之学"或"刑名法术之学"。

【刑名之学】 见"刑名"条。

【刑名发微】 即"公孙龙子刑名发微"条。

【刑名法术之学】 见"刑名"条。

【刑名家】 即"形名家"。

【刑德】 中国古代的社会政治主张。即刑罚制裁和道德教化。但各学派对其看法和主张有异。春秋时期的统治者们就认识到二者的重要。《左传·隐公十一年》："既无德政，又无威刑，是以及邪"。《左传·宣公十二年》："德刑政事典礼不易，不可敌也"。孔子强调道德教化的优点，他说："道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"（《论语·为政》）。可是他也不否认刑罚制裁的必要，而是主张德刑并用，宽猛相济。法家急功近利，一味强调严刑重罚。《韩非子·二柄》提出："杀戮之谓刑，庆赏之谓德。"虽然强调刑德并用，并称它是国君驾驭臣民的"二柄"，但他们所说的"德"并不是道德，而是"庆赏"，仍属法治的内容。秦王朝的短命引起了人们对法家"任法不任德"理论的批判。汉代董仲舒等人综合儒法之治思想，一面大讲"任德教而不任刑"，宣称这是"政之本也，"是由"天意"决定的；另一面也讲要用"刑罚以威其恶"，"修刑而致清"，认为犹如气候有严冬、天地有肃杀一样，这也是天意决定的。这种思想被历代封建统治者利用。南宋朱熹更总结为德本刑辅说，认为"刑者，辅治之法。德礼则所以出治之本，而德又礼之本也。此其相为终始"（《四书章句集注》）。影响极为深远。

【刑德相养】 汉初黄老学者从天道的阴阳变化关系中推导出来的政治理论。《黄老帛书》认为，刑与德是约束人民、平定争夺的有效工具，二者相辅相成，缺一不可。《十六经·姓争》："凡戡之极，在刑与德"，"天德皇皇，非刑不行；穆穆天刑，非德必倾。"指出了刑德兼用对于维护统治的必要性。二者的关系是："刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰。"《十六经·观》更加明确地提出了"先德后刑"的理论原则："春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生"，"先德后刑，

顺于天"。黄老之学的"刑德相养"、"先德后刑"理论，在汉初政治实践中得到贯彻并对缓和社会矛盾、促进经济发展起了积极作用。但以人道比附天道的思想方式则是荒谬的，是董仲舒"阳为德，阴为刑……天之任德不任刑"(《汉书·董仲舒传》)的"天人感应"目的论之滥觞。

【邢邵】(496—?) 北朝魏齐时文学家、无神论者。"邵"一作"劭"。字子才。河间鄚(今河北任丘北)人。历仕北魏、北齐两代。北齐时官至太常卿、中书监，摄国子祭酒，身兼三职，授特进。少年即"雅有才思"、"聪明强记"，年未二十，名动一时。魏孝明帝以后独步文坛，先与温子升并称"温邢"，后与魏收并称"邢魏"。思想上对当时大修佛寺、雕凿佛像表示不满，并曾与杜弼进行辩论，反对佛教神不灭论和轮回转生迷信，提出"死之言澌，精神尽也"，认为"神之在人，犹光之在烛，烛穷则光穷，人死则神灭"(《北齐书·杜弼传》)。著作原有《集》三十卷，后佚。明人辑有《邢特进集》，清人《全北齐文》辑有全部遗文。

【邢昺】(932—1010) 北宋经学家。字叔明。曹州济阴(今山东曹县)人。擢九经及第，官至礼部尚书。在所撰《论语正义》中，对心性命理有所探讨，提出"天本无心"(《公冶长》)、"天本无体，亦无言语之命"(《子罕》)等观点，对汉代经学的意志之天作了初步改造，成为从汉代意志之天到宋儒义理之天的过渡环节，被称为汉学宋学之"转关"。另有《尔雅义疏》和《孝经正义》，均收入《十三经注疏》。

【刳同】 刳，同专。刳同即全无差异的同。《国语·郑语》："声一无听，物一无文，味一无果，物一不讲。王将弃是类(指"和同")也，而与刳同，天夺之明，欲无弊，得乎?"这是史伯回答郑桓公的一段话，意思是：声音单一就不好听，一种颜色就没有文采，一种味道就不可口，同一种东西就显不出好坏，王(幽王)抛弃"和同"，而与那些趋炎附势、阿谀逢迎、专讲同一的人打交道，天将夺去他的智慧，要想不败亡，能办得到吗?！孔子说："小人同而不和"(《论语·子路》)小人只讲同不讲和，这与"刳同"是同一意思。

【动】 见"动静"条。

【动心忍性】 孟子的道德修养方法。《孟子·告子下》："天之将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。"朱熹解释说："动心忍性，谓竦动其心，坚忍其性也"(《四书集注》)。孟子认为，假如天要使某人承担重大任务，一定会先让他内心感到苦恼，筋骨疲劳，肚里饥饿，困顿一身，行为总不能如意；如是，方能"动心忍性，曾(增)益其所不能。"孟子把人生道路的曲折坎坷视为道德修养过程的必然现象，以此来说明修养之艰难，成器之不易，这有合理深刻之处。但把人们的道德修养过程看成是天意所为，则是有局限性的。孟子的动心忍性说成为后儒心性论的思想基础，影响深远。

【动必有机】 北宋张载用语。"机"原指弩中控制矢发的机关，《说文》："主发谓之机。"张载用来指事物运动变化的内在原因。《正蒙·参两》："凡圜转之物，动必有机，既谓之机，则动非自外也。"张载进一步从事物内部的对立统一关系对事物之"机"作了阐发。他说："一物两体，气也。一故神(自注：两在故不测)，两故化(自注：推行于一)，此天之所以参也"(《正蒙·参两》)。张载认为，事物之"神化"规律就在于既是"两"又是"一"，故能发生阴阳不测之妙用。至于"一"与"两"之间更有内在联系："两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究，一而已"(《正蒙·太和》)。

【动非自外】 北宋张载用语。《正蒙·参两》："凡圜转之物，动必有机，既谓之机，则动非自外也。"认为天地与日月星辰众天体的运转移动都有其内在原因，而不是外力推动的结果。参见"动必有机"条。

【动的文明】 李大钊用语。他在比较东西方文明的特点时说："东洋文明是静的文明，西洋文明是动的文明"(《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，《李大钊选集》第296页)。他认为"静"与"动"是东西方文明的根本差异。

【动的逻辑】 张东荪对唯物辩证法的攻击之语。亦称"动的方法学"。与"静的逻辑"(即形式逻辑)相对。1933年9月，张东荪在《新中华》杂志第1卷第18期上发表《动的逻辑是可能的么?》一文，认为唯物辩证法不管是应用在自然界、社会历史上还是应用于人的思维进程中，"自身确有种种不可解的难题与难误"。他把唯物辩证法的主要规律和范畴都归结为是在思想上和语言上表现出来的一种状况，而在事实上和经验上是不存在的，否认唯物辩证法的客观性。同时他极力抹杀唯物辩证法同黑格尔辩证法的本质区别，并得出结论说："辩证法在人类思想学术史上成了过时的古董，只好陈列在博物馆中了。"(《动的逻辑是可能的么?》)

【动静】 中国哲学的一对基本范畴。"动"有行动、变动、运动等义，"静"有安静、静止、不变等义。从先秦到近代，哲学家们一直沿用这对范畴表达其哲学发展观。先秦时期最早从哲学上探讨动静问题的是老子。《老子》提出："反者，道之动"(四十章)，认为事物的发展必然走向自身的反面。但又认为，事物运动的极致是静止："夫物芸芸，各复归其根，归根曰静"(十六章)。这样，老子在动静关系上把动看作是暂时的，而把静看作是最终的归宿，从而得出"静为躁君"的结论。老子把这种观点推广到社会政治人生方面，即主张："致虚极，守静笃"(十六章)，"我好静而民自富"(五十七章)。《易

传》的动静观比《老子》更丰富。《易传》认为，“易”的一个基本观念就是“变动”：“刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣”。“易……之为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”（《易·系辞下》）。这里已透露出运动是绝对的思想。但又认为乾刚常动而坤柔常静，从而割裂了动静的辩证关系；认为“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”（《系辞下》），颇有形而上学意味。先秦诸子中讨论动静关系者甚多。孙膑认为，默然而处与进退左右一样都属于“动”的范畴：“进，动也；退，动也；左，动也；右，动也；默然而处，亦动也”（《孙膑兵法·善者》）。并提出“静为动奇”（《奇正》）的思想，在一定程度上意识到动的绝对性和主导地位。辩者提出：“飞鸟之景（影），未尝动也。”“镞矢之疾而有不行不止之时”（《庄子·天下》），猜测到了动静相统一的原理。荀况探讨了认识中的动静问题：“心未尝不动也，然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静”（《荀子·解蔽》）。接触到了精神现象的动静统一问题。两汉时期，董仲舒的“天不变，道亦不变”的形而上学宇宙观占统治地位，因此动静范畴未得到充分发展。直到魏晋时期的王弼才重新提出这对范畴，他认为，“动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也”（《周易略例》）。这里所谓“一”即是本体之“道”或“无”，认为只有它才能制约事物的运动变化。这一思想不过是老子“静为躁君”观点的进一步发挥而已。他说：“凡有起于虚，动起于静。故万物虽并动作，卒复归于虚静”（《老子注》十六章）。“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无是其本矣”（《周易注》复卦）。总之，王弼认为静止是绝对的、永恒的，运动是相对的、暂时的，这与他关于“无”不仅产生“有”而且产生运动的“以无为本”的本体论是完全一致的。这样不仅歪曲了动静关系，而且割裂了运动与物质的关系。东晋时期佛教唯心主义以更加精致的形式讨论了动静问题。僧肇在《物不迁论》中指出，世俗之见认为事物在流动变迁，而佛教真谛却认为世界是根本不动的。为调和真俗二谛，他提出“即动求静”说：“寻夫不动之作，岂释动以求静？必求静于诸动，故虽动而常静”。为了证明这一论点，他用诡辩的方法割裂运动的连续性与间断性的统一，提出“物不相往来”、“各性住于一世”的命题，甚至武断地认为：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。”在他看来，万物本来就是虚幻不实的、假有真空的，因此运动也是虚假的东西，动就是不动，“乾坤倒复，无谓不静；洪流滔天，无谓其动”，把动静观完全纳人其佛教神学的理路中。受佛教空观哲学影响，唐代哲学家多把动静看作主观意念的产物，否定动静的客观性。道教徒王玄览说：“眼摇见物摇，其实物不摇；眼静见物静，其实物不静。为有二眼故，见物有动静；二眼既也无，动静亦不有”（《玄珠录》卷下）。禅宗僧人慧能在讨论风动幡动时提出：“不是风动，不是幡动，仁者心动”（《坛经·自序品》）。宋明时期的哲学家更加注重动静问题的研讨，对动静范畴的剖析也更加细密。北宋周敦颐最先把动静和太极本体结合起来，认为：“太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根”（《太极图说》）。他还把动静分为两类：一类是“动而无静，静而无动，物也”；另一类是“动而无动，静而无静，神也”（《通书·动静章》）。他看到了动静之间的互相依存、转化，这是合理的因素；但他对“物”的动静和“神”的动静的划分是不科学的。周敦颐在修养论方面还提出“主静”说，认为：“圣人定之以中正仁义，而主静，立人极焉”（《太极图说》）。这一观点影响至深至巨，宋明时期的理学家在谈论心性问题时差不多都接受了“主静”说。程颐提出“动静无端，阴阳无始”，肯定动静的相互转化。并强调动的重要：“先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者孰能识之？”（《程氏易传》）朱熹发挥了周敦颐、程颐的思想，较为明确地肯定了动静既相互对立又相互包含的辩证关系。他说，“动静二字，相为对待，不能相无……若不与动对，则不名为静；不与静对，则亦不名为动矣”（《朱文公文集·答胡广仲》）。又说：“阴静之中，自有阳之根；阳动之中，又有阴之根”（《朱子语类》卷九十四）。南宋朱熹还接受了周敦颐两种动静类型的区分，并从其理本论出发推导出静为主、动为客，即“静即太极之体”、“动即太极之用”的结论。南宋陆九渊从其主观唯心主义世界观出发，认为动静决定于人之一心。他说：“心正则静亦正，动亦正。心不正，则虽静亦不正矣”（《陆九渊集·与潘文叔》）。明王守仁认为心之本体“未尝无动静而不可以动静分”（《传习录中》）。他也注意到动静的相互包含和转化，指出：“静未尝不动，动未尝不静”（同上）。在人生修养论上他反对“喜静厌动”和“废动守静”之法，认为：“人须在事上磨炼做工夫乃有益，若只好静，遇事便乱，终无长进”（同上）。这一观点不无合理性。明罗钦顺认识到动静是相互区别的又是相互联系的，他指出：“阴阳动静，其大分固然。然自其流行观之，静亦动也；自其主宰观之，动亦静也”（《困知记》）。明王廷相从其气本论的世界观出发，强调动静是气的本然属性，而理并不能主宰动静。他说：“动静者，气本之感也……理无机发，何以能动静？”（《太极辨》）他反对把动静凝固化，认为：“静而无动则滞，动而无静则扰，皆不可久”（《慎言·见闻篇》）。他还批判了“主静”说和把动看作是假象的观点，深刻指出：“世儒以动为客感而惟重于静，是静是而动非，静为‘我真’而动为‘客假’，以内外为二，近佛氏之禅以厌外矣”（同上）。明清之际的王夫之对中国古代辩证法的宇宙观作了总结，从而使他的动静观达到了中国古代哲学的最高峰。他正确阐发了物质与

运动的关系，认为："动静者乃阴阳之动静"(《正蒙·大易注》)，运动是物质的运动，世界上没有脱离物质的运动，从而把运动观建立在唯物主义的基础上。他辩证地回答了运动和静止的关系：其一，动静是相互包含，相互转化的。他指出："动极而静，静极而动……方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静"(《思问录·外篇》)；其二，运动是绝对的，静止是相对的。他说："不动之常，惟以动验；既动之常，不待反推。是静因动而得常，动不因静而载一"(《周易外传·无妄》)；其三，静止是运动的一种特殊状态，静亦是动。他说："动、静，皆动也"。"静者静动，非不动也"(《思问录·内篇》)。这些观点是对古代朴素唯物主义和辩证法的动静观的全面总结和高度发展。在近代，动静范畴没有得到充分展开，哲学家们对动静的认识没有超出王夫之的水平。直到辩证唯物主义传播到中国后，动静问题的研讨才达到一个崭新的历史阶段。

【动静互涵】 明清之际王夫之的哲学命题。《周易外传》卷四："动静互涵，以为万变之宗。"认为运动与静止不是绝对对立的，而是互相包含、互相依赖，是你中有我，我中有你："静即含动，动不舍静"(《思问录·内篇》)；"动而不离乎静之存，静而皆备其动之理"(《张子正蒙注·诚明篇》)；"静以居动，则动者不离乎静，动以动其静，则静者亦动而灵"(同上，《大易篇》)。在他看来，一切事物的存在和发展都离不开运动的静止的互相依存和转化："'立天下之大本'，则须兼动静而致功"(《读四书大全说》卷八)。反对只见运动而不见静止，或者只见静止而不见运动的形而上学错误："流俗滞于物以为实，逐于动而不反；异端虚则丧失，静则废动，皆违性而失其神也"(《张子正蒙注·乾称篇》)。

【动静皆动】 明清之际王夫之的哲学命题。《读四书大全说》卷十："此'动'字不对'静'字言。动静皆动也。由动之静，亦动也。"认为运动是绝对的，其绝对性表现在：(一)运动是无条件的："动者，有借于静"(《周易外传》卷四)；(二)运动是一切事物产生的原因："天地之气，恒生于动，而不生于静"(《读四书大全说》卷十)。"不动则不生，由屈而伸，动之机为生之始"(《张子正蒙注·大易篇》)；(三)运动是静止的原因，静止不过是运动的一种特殊表现形式："静者静动，非不动也"(《思问录·内篇》)。"止而行之，动动也；行而止之，静亦动也；一也"(《张子正蒙注·太和篇》)。

【朴】 老子哲学概念。《说文》："朴，木素也。"朴原指未经雕琢制作的木料，老子引伸用以表示"道"的原始未分性状，有混沌整体之义。《老子》第二十八章："知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器，圣人用之，则为官长"。这里的"朴"指原始未分、幽妙混沌的自然状态，既有宇宙本体状态的含义，也有人们对这种本体状态体悟的含义。又第三十二章："道常无名。朴虽小，天下莫能臣也。"这里的"朴"与"道"同义。又第三十七章："道常无为，而无不为。候王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自定。"这里的"朴"也指"道"，兼有方法论原则和意义。又第十五章形容古之高士为"敦兮，其若朴"。这里的"朴"指敦厚纯善的天性。第十九章的"见素抱朴，少私寡欲"中的"朴"亦指人的纯朴的天性。后来属于道家学派的哲学家大多沿用这一概念。例如《庄子·山木篇》："南越有邑焉，名为建德之国，其民愚而朴，少私而寡欲，知作而不知藏，与而不求其报。"

【朴学】 ①指汉代今文经学形成前的原始儒学。《汉书·儒林传》："(倪)宽有俊材，初见武帝语经学，上曰：'吾始以《尚书》为朴学，弗好。及闻宽说，可观。'乃从宽问一篇。"②后世对汉代古文经学的称呼。因汉古文经学注重名物训诂考据，故名。③指专注于训诂考据的清代乾嘉学派，亦称"汉学"。

【机】 本指弩中控制矢发的机关。《说文》："主发谓之机。"后被用以说明事物、现象的根据或根源。《礼记·大学》："一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱；其机如此。"郑注："机，发动所由也。"这里的"机"指社会现象的必然性。《素问·离合真邪论》："知其可取如发机，……故曰知机道者，不可挂以发；不知机者，扣之不发。"这里用"机"来说明医学理论。《列子·天瑞》赋予机以哲学意义，认为："万物皆出于机，皆入于机"。北宋张载进一步把"机"说成事物运动变化的内在原因。《正蒙·参两》："凡圜转之物，动必有机，既谓之机，则动非自外也。"佛教常谓其哲理之关钥为"机"，故有"佛机"、"禅机"之说。有时亦称与佛理的神秘契合为机，《大明录》："文义俱明者谓之理，忘言独契者谓之机。"有的佛籍还把机分为三义，"一者机是微义"，"二者机是关义"，"三者机是宜义"(《玄义六》上)。

【机心】 ①庄子用语。指机变之心。《庄子·天地》："有机械者，必有机事；有机事者，必有机心。机心存于胸中则纯白不备，纯白不备则神生不定，神生不定者，道之所不载也。"②近代谭嗣同用语。意指机诈之心。他在《仁学》中说："西人以在外之机械制造货物；中国以在内之机械制造劫运。今之人莫不尚机心其根皆由于疑忌。"他指出，存有机心之人"谈人之恶则大乐，闻人之善则厌而怒。以谩骂为高节，为奇士，……京朝官日以攻击为事"。他认为这种以疑忌巧诈自蠹其中的机心，给国家、社会造成的危害比外患更可怕。然而，谭嗣同对当时社会因机诈之心而造成的尔虞我诈的社会现象未有根治之良策，幻想用佛教的"慈悲"、孔子的"仁"、耶稣教的"平等"来挽救之，反映了他的阶级性和哲学致思的性质。

【机锋】　见"禅机"条。

【权】　见"经权"条。

【权变其间】　蒙古族尹湛纳希用语。他认为宇宙万物都包含有彼此对立、互相转化的对立面。"权变其间"就是他提出用于认识和把握事物内部的矛盾斗争的思想方法。他指出："力有强弱，过强不止则折，过弱不刚则曲。"他用这种思想来解释自然现象和社会现象，从而建立起了具有自然一元论色彩的世界观体系。

【列子】　①即列御寇。②书名。战国列御寇著。《汉书·艺文志》著录《列子》八篇，归入道家类。今本《列子》为魏晋时伪作，其内容庞杂，旨意倾向于老庄道家，但"又取佛说而杂糅之"（蒋伯潜《诸子通考》）。八篇名为：《天瑞》、《黄帝》、《周穆王》、《仲尼》、《汤问》、《力命》、《杨朱》、《说符》。内容多为神话故事、寓言和民间传说，对研究魏晋风俗和思想有史料价值。其中《天瑞》篇讲生化问题，提出"有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化……故常生常化。"认为不生不化才是最根本的生化。并论述了宇宙生成的模式，以"太易"、"太初"、"太始"、"太素"等概念来解说宇宙生成过程。《杨朱》篇倡言个人享乐腐化的人生哲学。《力命》篇论说了人力与命运的关系问题。《汤问》篇记有"愚公移山"的寓言故事。唐天宝初年，《列子》被奉旨改题为《冲虚真经》，北宋景德四年，敕加"至德"二字，号曰《冲虚至德真经》。注释本有晋人张湛注，唐人卢重玄解，近人杨伯峻集释、严北溟《列子译注》等。

【列子注】　晋张湛著。八卷。写成于东晋初年。在宇宙观上，作者既赞同王弼，又赞同郭象。他从郭象的观点出发认为无不能生有，万有都是忽然自生；又根据王弼的观点说，万有虽然忽然自生，但必然以无为本。在有无关系上，作者从生成关系和体用关系作了阐述。从生成关系说，"无不生有"，万有忽然自生；从体用关系说，无是有的根本，"生必由无"。《列子注》的这种思想倾向表明魏晋玄学理论的终结。有《二十二子》本、《四部丛刊》本，收入中华书局出版的《列子集释》。

【列御寇】　道家人物。姓列，名御寇。又作圄寇、圉寇。尊称为列子。郑国人。活动年代不可确考。一说为春秋时人，一说为战国时人。《汉书·艺文志》于《列子》条下注曰："先庄子，庄子称之"。《庄子》中的《应帝王》、《让王》、《列御寇》记有其活动片断。言其家贫，郑相子阳曾赠粟被他辞退；曾就学于壶子，"自以为未始学而归，三年不出"（《应帝王》），终身持守朴素独处的生活。另《庄子·达生》记有列子与关尹的对话。"其学本于黄帝老子"，"盖有道者也"（刘向《列子书录》）。哲学思想主张"贵虚"（《吕氏春秋·不二》），崇尚虚静无为。《战国策·韩策》称列子"贵正"，但语未详。《汉书·艺文志》著录有《列子》八篇（已佚），归道家类。今本《列子》为魏晋时伪作。唐天宝初年奉旨册封列子为"冲虚真人"，其书改题为《冲虚真经》，为道教所尊崇。

【邪魔外道】　佛教名词。指妨害正道（菩提）的邪说和行为。佛典以妄见为邪魔，言其足为正道之障。《药师经》下："又信世间邪魔外道，妖孽之师，妄说祸福。"《圆觉经》卷下："汝善男子，当护末世是修行者，无令恶魔及诸外道，恼其身心。"又佛教认为佛教以外的其他宗教或学说都不能"契合真理"，故视为"外道"，佛教自称为"内道"，如"六师外道"、"九十六种外道"等。后来也引申为对异端邪说的称呼。中国佛教徒亦沿袭了这一说法。

【式，能】　金岳霖在《论道》中提出的一对最基本的本体论范畴。"能"与"式"相对而言。"能"是构成事物的质料因，但没有实体性，只是逻辑上的质料因。金岳霖认为它没有具体的规定性，不能用概念表述，是"不能以命题为工具而说的。"他有时用符号×表示"能"。他说，"能"既是构成事物的质料因，又是动力因，它无生灭，无加减，无始终，亦无所谓存在。但"能"不能单独地有，要受到"式"的规范与制约，是在"式"的范围内活动的。他指出，"式是析取地无所不包的可能。""是可以有而不必有'能'的'架子'或'样式'。"他说，"式"包括两部分，一部分是见于现实世界的共相；另一部分是未见于现实世界的空概念。"式"与"能"一样是无生灭、无加减、无始终的，是超时空的永恒实在。"式"是构成事物的形式因，规定现存事物的内容与实质。"式"与"能"不可分，"无无能的式，无无式的能"。但"能"在"式"的范围之内有出有入，从而形成事物的生灭变化。他指出，"能"入于某"式"，便是某类事物或某一具体事物的生，出于某"式"，便是某类事物或某一具体事物的灭。他举例说，如一本书烧毁了，并不是"能"被消灭了，而是"能"出了"书"这一式，跑到"灰"、"烟"、"气"……等"式"里面去了。他认为"式"与"能"亦有区别，"式"是理性的范畴，"能"是感性的范畴。"式"之间构成有机的逻辑联系，可以用概念或命题加以表述，它是"逻辑底泉源"。"式常静，能常动。""式"本身是消极的，没有能动性，要借助于"能"来由可能转化为现实。他把"式"与"能"离合变化的总过程叫作"道"。"道"是"式"与"能"的综合，是金岳霖本体论的最高范畴。"道，式一能"是他的本体论最基本的理论框架。

【芒】　郭象的认识论概念。指对天地万物"掘然自得而独化"的"玄冥之境"的认识状态。《齐物论》注："皆不知其所以然而然，故曰芒也。今夫知者，皆不知所以知而自知矣，生者皆不知所以生而自生矣。万物虽异，至于生不由知，则未有不同者也。故天下莫不芒也。"郭象认为，客观事物都是"不知其所以然而然"的，这是事物本身的"玄冥"、"独化"之"芒"（茫）。面对世界的这种"芒"是无所知的，世人所谓的知实际上是"不知所以知而自知"，这种"知"就是"无知"，"自知耳，不知也。不知

也，则知出于不知矣。……知出于不知，故以不知为宗”（《庄子·大宗师注》）。“以不知为宗”就是郭象认识论的根本原则，这就是他所谓“芒”的内在含义。

【吉尔】 彝族自然崇拜观念。专指对灵物的崇拜，以祖先遗留下来的附上精灵的物品为多。四川大凉山每一家支都有自己独特的“吉尔”。“吉尔”又分为“梭呷吉尔”与“吉时吉尔”两种。前一种有福气之意，因它专司保平安、佑发财、护丰收等；后一种有取胜之意，因它专司战争械斗，可起到保佑胜利之作用。“吉尔”是图腾崇拜的一种残余痕迹。

【吉藏】(549—623) 隋唐佛教学者，三论宗创始人。俗姓安。祖先为安息人，后因避仇迁移南海（今广州），后又移居金陵（今南京）。年七岁依兴皇寺出家受业。十九岁学有成就，替法朗复讲经论，在京城颇有声誉。陈隋废兴之际，江南凌乱，僧尼奔散，寺庙荒废，吉藏率弟子收集佛经义疏写本，潜心披阅，为建立三论宗打下了理论基础。隋平百越（今浙江、福建一带）后，至会稽（今绍兴）嘉祥寺讲学，居住十多年，听众常千余，世称“嘉祥大师”。后应隋晋王杨广之请，住扬州慧日寺，旋移居长安日严寺。大业年间(605—618)，在日严寺完成“三论”注疏，创立三论宗。吉藏发挥龙树、提婆大乘空宗学说，主张诸法性空的中道实相论。以“八不”（不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出）结合“二谛”（真谛、俗谛）中道观，说明宇宙万有乃“心”、“性”之表现，最后均导归于“无所得”。主要著作有《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》、《大乘玄论》、《三论玄义》、《二谛义》等。晚年住延兴寺。弟子有慧远、智拔、智凯、智命、慧灌等。慧灌传三论宗于日本。

【老子】 ①道家学派的创始人。据《史记·老子韩非列传》说，老子姓李名耳，字聃。楚国苦县（今河南鹿邑东）厉乡曲仁里人。做过周朝“守藏室之史”。孔子曾向他问礼。“修道德，其学以自隐无名为务”。久居周朝，见周衰危，遂出关隐退，著书上下篇（即《老子》，又作《道德经》），后不知其所终。据此，老子当为春秋末期的老聃，先于孔子。但《史记》又说：“或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用。”“或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。”看来司马迁倾向于老子即春秋时的老聃，但汉人并没统一的认识。汉以后对老子其人多有争论。近人有说老子为春秋末期的老聃，如马叙伦、唐兰、郭沫若、吕振刚、高亨等。有说老子为战国时期人，如范文澜、罗根泽、侯外庐等。通常所说老子思想，实指《老子》的思想。老子的思想体系是以“道”为核心来构建的，他试图用“道”来总括宇宙万物的统一性和本质。在自然观上，他认为“道”是宇宙万物的本原，是先于天地而存在的。他说：“有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道”（《老子》二十五章，以下引本书只注章名）。认为天地万物是“道”演化生成的：“道生一，一生二，二生三，三生万物”（第四十二章）。老子还把道作为万物存在的普遍根据，认为万物得道而生，得道而成。“道”亦有客观自然规律的涵义，天地万物和社会人事都以“道”为法则：“人法地，地法天，天法道，道法自然”（第二十五章）。“道”具有超形象超感觉的性状，“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”（第十四章）。“道”不依附于任何东西而独立存在着，永恒运动而不停息，“独立而不改，周行而不殆”（第二十五章）。并认为“道”中“有象”、“有物”、“有精”、“有信”（第二十章）。老子哲学有较丰富的朴素辩证法思想，认为一切事物都处于运动变化之中，其总的运动规律就是向相反的方向运动发展：“反者道之动”（第四十章）。但他没有把这种运动变化看作上升的发展和飞跃，而看作是循环往复的运动，最终仍要回复到“道”，“夫物芸芸，各归其根”（第十六章）。这具有形而上学的性质。老子看到了一切事物都包含有相互对立的两方面，提出“有无相生，难易相成，长短相形，音声相和，前后相随”（第二章）等对立面相互依存的思想，并认为对立双方相互包含、相互转化，“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（第五十八章）。但他忽视了转化的必要条件，并认为要保持事物强盛不衰，必须贵柔守雌，甘居卑下：“知其雄，守其雌”（第二十八章）。在认识论上，老子提出“玄览”（第十章）的认识方法。他意识到感性经验的局限性，但由于他不了解认识的发展规律，走向排斥、否定感性经验的极端，主张“塞其兑，闭其门”（第五十二章），“不行而知，不见而名”（第四十七章），把对具体事物的感性认识与对事物本质的理性认识绝对对立起来。在社会历史观上，幻想人类社会回复到“小国寡民”的原始状态，崇尚“结绳而用”、“鸡犬之声相闻，民至老死不相往来”（第八十章）的生活方式。在政治上，他抨击当时的统治者，指出：“民之饥，以其上食税之多”，“民之轻死，以其上求生之厚”（第七十五章）。提出“无为而治”的治世思想。他认为，“兵者，不祥之器”（第三十一章），反对制造事端，挑起战争。但又不反对一切战争，主张“不得已而用之”，后发制人。他认为世间的一切灾难罪恶，根源于人类物质文明和精神文明的进步：“民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有”（第五十七章）。因此主张绝弃人类文明进步的成果，“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”（第十九章），即绝弃了知识文化、仁义道德、生产技巧等，人民就会纯朴无邪，天下就能安乐太平。在人生观上，老子主张“无欲”、“不争”，提倡“知足之足常足”（第四十六章）。认为具体的美有局限，总伴随丑的出现，因而追求至美，“大音希声，大象无形”（第四十一章）。老子的学说在中国哲学史上有重要地位，其影响广泛深远。②道家主要经典。又称《道德经》。其著者及编定年代历来有争论。有人认为是春秋末期老子（即老聃）所著，有人

认为是战国太史儋所著，有人认为是战国李耳所著，有人认为是战国时期环渊所录老子遗训。有说作于《墨子》、《孟子》成书之时，书中保留有春秋末期老聃思想。也有说是秦汉之际成书（马王堆帛书老子的出土，已证明汉初成书之说不实）。目前多数学者倾向于《老子》成书于战国时期，不会晚于《孟》、《庄》，认为书中保留有春秋末期老聃的思想，也有战国时期的文句。今本《老子》分为上篇、下篇，或分为《道经》、《德经》。河上公注本、王弼注本以及傅奕校定本，均上篇为道经，下篇为德经。1973年长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》，则德经在道经之前，为目前所见最古抄本。帛书《老子》不分章，通行本分为八十一章，但也有分为七十二章、六十八章不等。《老子》论述内容相当广泛，涉及自然、社会、人事、哲学、政治、伦理道德、军事、文化等众多领域。其哲学思维达到前所未有的高度，探讨了世界本原和统一性问题。书中包含有较丰富的朴素辩证法思想。在认识论、历史观、人生观、文化观等方面各有论说和独到见解。后世儒、法、佛等对其思想均有不同程度的吸收。道教奉《老子》为主要经典。二千多年来注解《老子》者极多。《韩非子》中已有《解老》、《喻老》两篇，实为借注解老子阐发韩非本人思想。汉代以来主要注本有：河上公《老子章句》，魏王弼《老子注》，唐傅奕《老子古本篇》，宋王安石《老子注》、苏辙《老子解》，明焦竑《老子翼》，清魏源《老子本义》、毕沅《老子道德经考异》等。近人有马叙伦《老子校诂》、蒋锡昌《老子校诂》，今人高亨《老子正诂》、朱谦之《老子校释》、任继愈《老子新译》、陈鼓应《老子今注今译及评介》等。

【老子化胡经】 道教书名。西晋道士王浮撰。原本一卷。原书亡佚。清末发现此书十卷本残卷，存一、十等卷，为唐玄宗时写本。第一卷记西域八十一国名称，多与唐代典籍记载相同而不见于唐前，当出于唐初。第十卷《老子化胡经玄歌》为北魏作品。东汉末已有"老子入夷狄为浮屠之说"。至晋惠帝时，天师道祭酒王浮与沙门帛远争二教邪正，王浮遂推演此说，撰成《老子化胡经》以贬佛。后人陆续增为十卷。此书成为历代道教徒借以抬高自己来贬低和排斥佛教的论据，而佛教徒则激烈反对。元宪宗、世祖时，佛道辩论《老子化胡经》真伪，朝廷下令禁毁道书，此书首在焚毁之列，由此亡佚。现存残卷本与蒋斧所辑佚文考、罗振玉补考和校勘记一并收入《敦煌石室遗书》中。《大正新修大藏经》卷五四有该书卷一、卷十。

【老子本义】 近代魏源撰。二卷，六十八章。成书于清嘉庆二十五年(1820)。引用前人二十余家注释，并阐以己意。对研究《老子》很有参考价值。作者指出："后世之述《老子》者，如韩非有《喻老》、《解老》，则是以刑名为道德，王雱、吕惠卿诸家皆以庄解老，苏子由、焦竑、李贽诸家又动以释家之意解老，无一人得其真"。颇有见地。作者则"取诸家之说，不离无为无欲与无名之朴者，以为养心治事之助"。版本有光绪年间桐庐袁氏刻《渐西精舍汇刊》本，《新中华文库》本，上海世界书局《诸子集成》本。

【老子注】 三国魏王弼著。二卷。《隋书·经籍志》、《宋史·艺文志》、《明史·艺文志》皆录。《旧唐书·经籍志》、《唐书·艺文志》录题为《玄言新记道德》。《道藏》录题为《道德真经注》四卷。为其哲学思想的代表作之一。王弼接过了老子"有生于无"的思想，加以引伸发挥，建立了"以无为本"的玄学本体论。他在注《老子》第一章时开宗明义地说："凡有皆始于'无'，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。言道以无形无名始成，万物以始以成而不知其所以，玄之又玄也。"他还从体和用、本和末、多和一、众和寡的关系上来论证本体之"无"与万象之"有"的关系："本其所由，与极同体，故谓之天地之根"(《老子注》第六章)，"故虽盛业大富而有万物，犹各得其德，虽贵以无为用，不能舍无以为体也"(《老子注》第三十八章)；"母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也"(同上，第五十二章)，"弃本舍母而适其子，功虽大焉，必有不济，名虽美焉，伪亦必生"(同上，第三十八章)；"万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无已"(同上，第四十二章)；"毂所以能统三十辐者，无也。以其无，能受物之故，故能以寡统众也"(同上，第十一章)。另外，在本书中王弼还提出了他的"静为躁君"的形而上学动静观，他说："凡有起于虚，动起于静。故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也"(同上，第十六章)。本书通行本有华亭张氏本、武英殿本。

【老子指归】 道教书名，即《道德真经指归》。汉严遵撰。原十三卷，今缺一至六卷。其内容有：述宇宙万物生成，治国之方，存身养神之法；宣扬以弱制强，以柔胜刚；提倡去情欲，弃智虑；认为人物"殊形异类"，是由于"禀气不同"、"性有精粗，命有长短"造成的等。如卷八说："万物之生也，皆元于虚，始于无"；"有为，乱之首也。无为，治之元也。言者，祸之户也。不言者，福之门也。"该书对后世道教的宇宙生成论、修道成仙方法有一定影响。收入《正统道藏》第375-377册。

【老子指略】 三国魏王弼著。关于本书的版本流传及考证情况，王维诚说："唐陆德明《经典释文》叙录载《老子》王弼注二卷。叙录谓弼又作《老子指略》一卷。今王弼《老子注》现存，其《老子指略》则亡。查《旧唐书·经籍志》载《老子指例略》二卷，不著撰人。然《唐书·艺文志》则载王弼《老子指例略》二卷。可知旧志《老子指例略》二卷当即王弼所撰。此后则《宋史·艺文志》载《道德略归》一卷。宋濂《子略》载王弼《老子指例略》二卷。郑樵《通志艺文略》载王弼《老子指例略》二卷。又晁

氏《郡斋读书志》载《老子略论》一卷，注云，魏王弼撰，凡十有八章。详察上列《旧唐书·经籍志》以下六家著录王弼之书，书名不全同，卷数亦或异，然无一家同时著录二书名者。窃疑各家所载，皆即《释文》叙录所称《老子指略》一书"(《魏王弼撰〈老子指略〉佚文之发见》，北京大学《国学季刊》第7卷第3期)。王弼对《老子》的看法是："老子之书，其几乎可一言而蔽之.噫！崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主。文虽五千，贯之者一；义虽广瞻，众则同类"(《老子指略》)。从这一见解出发，他把老子的"有生于无"的思想发展成为"以无为本"的本体论。他说："夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也，不温不凉，不宫不商；听之不可得而闻，视之不可得而彰；体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈，故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也"(同上)。

【老子衍】 明清之际王夫之撰。作于清顺治十二年(1665)。后又"参魏伯阳、张平叔之说"加以重订，但由于门人不慎于火，重订稿失传。该书从"物与道为体，而物即道也"的观点出发，以"入其垒，袭其辎，暴其恃而见其瑕"(《自序》)的态度，批判了老子哲学过于偏激、固执于偶然之见而穿凿附会的过失，阐述了"道体本动"、"激于有而言无"的辩证法思想。提出"天下之变万，而要归于两端，两端归于一致"的矛盾对立统一的观点和"物授我知"的唯物主义认识论观点。收入《船山遗书》、《船山全书》。1962年中华书局将其与《庄子通》合编校点刊行。

【老子想尔注】 《老子》的注释。注者不详。或说为东汉张道陵撰。现仅存敦煌莫高窟所出六朝写本残卷。它把道教精神与儒家思想、灾异报应结合起来解说《老子》，如主张长生成仙说，强调去邪守真道；宣扬天神、忠、孝、仁义；相信食气、宝精等修炼方法；肯定天人感应。第一次提出"太上老君"之名。本书受《太平经》影响，两者之间有同有异。它反对内丹炼形和胎息之法，高扬天神而下抑帝君，认为"臣子不畏君父也，乃畏天神"。它第一次提出"道教"名称，并初步判定了"道诫"，其基本宗旨是："奉道诫，积善成功，积精成神，神成仙寿"。主张以善行作为学道的根本，"人当积善功，其精神与天神通"。本书的思想表现了张鲁五斗米道的特征。有饶宗颐《老子想尔注校笺》(1956年香港本)。

【老子疑问讯】 东晋孙盛著。载《广弘明集》卷五。文章揭露了《老子》中的矛盾之处，以"绝圣弃智，民利百倍"为例，作者指出："夫有仁圣，必有仁圣德迹。此而不崇，则陶训焉融？仁义不尚，则孝慈道丧。老氏既云绝圣，而每章辄称圣人。既称圣人，则迹焉能得绝？若所欲绝者，绝尧舜周孔之迹，则所称圣者，为是何圣之迹乎？"认为圣人之道即表现于其所推行的政迹中，离开仁义慈孝之形迹，就无所谓圣人之道。

【老子翼】 明焦竑撰。三卷，上下篇各为一卷，附录及考异一卷。采录韩非以下解《老子》者六十四家之言，附以作者本人评论汇成一编。凡论及老子思想多得本旨。所附考异亦颇赅备。为集解性质的参考书。有《四库全书》本。

【老庄学派】 先秦道家老子、庄子一派。老庄并提始于汉代，首先见于《淮南子·要略》："考验乎老庄之要"。《史记》已将老子、庄子同传，指出了他们学说的联系。《后汉书·马融传》也有"老庄"连用之句："今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。"西汉末已有兼治老庄之术者。老庄学说皆以论说自然之道为主旨，崇尚自然无为，主张人事应以自然法则为本，做到无为无欲、虚静不争，贬斥世俗的知识和道德规范。其学说有很大的相通之处。但庄子学说在对老子思想的继承中已有了不少发展，有一些重要的区别之处。比如老子讲自然无为的目的在于探寻治世修身的应用之术，既讲"道"，又强调"德"。庄子的目的则为了超脱形骸，寻求自由的精神境界，他从片面夸大事物差别的相对性出发，主张齐物我、通是非，最终走向虚无的道路。老庄学派的思想对魏晋玄学有较大的影响，史书称何晏、王弼等"祖述老庄"(《晋书·王戎传》)。向秀、郭象各写有《庄子注》，郭象则通过《庄子注》构造了自己的哲学体系。

【老君音诵诫经】 道教书名。北魏寇谦之撰。一卷。伪托老君所授，实为寇氏编纂的《云中音诵新诫》二十卷的一部分。原书已佚，此为后人节抄。该书叙述了张陵死后至北魏寇氏之时道教"自署治箓，符契攻错，经法浊乱"；"授人夫妻淫风"，道官惟父死子系的状况。因此，便假托老君之名"诵诫新法，其伪诈经法科，勿复承用。"所立科仪，凡设治、署职、授箓、炼法、上章等均有所改订。对厨会斋、三会日、迁度先亡父母魂灵、烧香求愿、道官祭酒修行办法、靖舍等都作了规定。还引入了佛教的轮回思想。该书为北天师道重要规范经典。收入《道藏》第562册。

【老莱子】 传说为春秋末期隐士。《汉书·艺文志》注曰："楚人，与孔子同时。"《列仙传》云，老莱子因避世乱隐居蒙山之阳，过着"著艾为席，菹芰为食，垦山播种五谷"的简朴生活。后楚王邀其出山，行至江南而止，言曰："鸟兽之解毛可绩而衣，其遗粒足食也。"表现了他淡于仕禄，洁身自好的意趣。其"著书十五篇，言道家之用"(《史记·老子韩非列传》)。《汉书·艺文志》载其书为十六篇，已佚。清人马国翰辑佚一卷。

【老聃】 见"老子"条。

【老聃非大贤论】 东晋孙盛著。载《广弘明集》卷五。作者站在儒家立场上，近非王弼(及裴頠)，远辟老子，

认为大圣沿迹因时而变，或揖让，或征伐；大贤则以大圣为法，其微妙的境界虽次于大圣，但其出任或隐居却同大圣是一致的，"大贤庶几，观象知器，预袭吉凶，是以运形斯同，御治因应，对接群方，终保元吉。"认为老子乃"中贤第三之人，去圣有间，故冥体之道，未尽自然，运用自不得玄同。""老子之作，与圣教同者，是代大匠斫，骈拇枝指之喻；其施乎圣教者，是远救世之宜，违明道若昧之义也。"认为"老彭之道以（已）笼罩乎圣教之内矣。"文章以"唯变所适"解释《老子》的"道"，说明圣贤所追求的道不能脱离形器的变化，据此而批评了贵无论和崇有论。

【考工记】 古代记述百工之事的书。一卷。或说二卷。此书经考证认为是春秋末年齐国的官书。西汉时河间献王将此书补入《周礼》，称《冬官·考工记》。《考工记·画缋之事》章保存了有关"五行"观念在工艺美术上的运用，如说："画缋之事，杂五色。""天谓之玄，地谓之黄。""青与赤谓之文，赤与白谓之章，白与黑谓之黼，黑与青谓之黻，五彩备谓之绣。……杂四时五色之位以章之，谓之巧。凡画缋之事后素功。"在《梓人为筍虡》章记载了古代艺人在审美创造中的丰富想象力，从中可以看出殷周时期审美意识的某些特点。《辀人为辀》章记载了国马、田马、驽马之辀的三种不同尺寸，说明当时工匠对比例关系的认识。此书还保存了当时有关百工地位和作用的记载，如"国有六职，百工与居一焉。……坐而论道，谓之王公，作而行之，谓之士大夫，审曲面势，以饬五材，以辨民器，谓之百工。"本书是研究先秦古器制度、工艺设施、科技水平之一般情况的重要资料。有郑玄注《周秦经书十种》本，杜牧注《琳琅秘室丛书》本传世。

【考亭学派】 即朱子学派。因南宋理学大师朱熹曾侨寓福建建阳，讲学地址名考亭，故后世称朱子学派为考亭学派。明宋端仪述朱子学派源流，称《考亭渊源录》。

【考亭渊源录】 明宋端仪撰，薛应旂重修。二十四卷。因朱熹曾侨寓福建建阳，讲学地址名考亭，故后世称朱子学派为考亭学派。此书就是依朱熹《伊洛渊源录》体例来述以朱熹为代表的学派之脉。首列李侗、胡宪、刘子翚、刘勉之四人，以溯师承之所自；次载朱熹始末；次及同时友人至张栻以下七人；次则备列朱熹门人自黄榦以下二百九十三人；其二十三卷列门人之无记述文字者，凡八十八人；末卷列考亭"叛徒"赵师雍、傅伯寿、胡纮等三人。又薛应旂尝就学于王守仁，讲习陆九渊之学。晚年他研究洛闽之学，兼取朱子，遂以陆氏三兄弟列考亭渊源录中，以示调和之意，并云："（朱陆）两先生实所以相成，非所以相反。"有明清刻本。

【考据学】 一种研究、整理古籍的方法学。萌芽于汉初对古文献记载的怀疑，东汉郑玄奠定考据学基础，清代始成专门之学。顾炎武、黄宗羲义理与考据并重，其"综名覈实"、"博物考古"，开清代考据学之风。胡渭、阎若璩始创辨伪考订之学。乾嘉时期，惠栋、戴震、钱大昕、王鸣盛、段玉裁、王念孙、王引之等各展所长，创获极多，蔚为显学，称为乾嘉考据学派。其治学主实证，与空谈义理之宋学对立。倡汉古文经学学风，尤尊信郑玄，故亦称汉学。道咸以后，考据学破除墨守门户之陋习，成为当时学者普遍应用的一种方法学。为学范围包括典籍篇章真伪识辨与辑佚、名物典制考订、文字厘正、音读辨审、字义训诂、传注疏解等。此学对古籍整理和研究多有贡献。

【西门豹】 战国初期无神论者、政治家。魏国人。魏文侯时任邺（今河北临漳西南）令。初到邺时，"会长老，问之民所疾苦"（《史记·滑稽列传》）。得知邺城的"三老"、"廷掾"与"祝巫"合谋，以"河伯娶妇"为名迫害百姓，造成百姓携女远逃，邺城困贫。便巧用计谋，以送河伯之女貌丑，须更选好女子改日送去，让人先去通报河伯为借口，先后把"大巫妪"、"三老"等投入河中。"邺吏民大惊恐，从是以后，不敢复言为河伯娶妇"（同上），机智地破除了迷信。治邺期间，兴修水利，根治河患，"发民凿十二渠，引河水灌田，田皆溉"，"民人以给足富"（同上）。并推行"蓄积于民"的政策。政迹显著。史载"任西门豹守邺，而河内称治"（《史记·魏世家》）。

【西天】 佛教名词。①中国古代佛教徒对古印度的通称。印度古时称天竺，因在中国之西，故略称"西天"。所谓"西天取经"即东方僧人前往西方天竺国求取佛经。《佛祖统纪》卷五十三："西天求法，东土译经。"②佛教徒所向往的西方极乐世界的略称。净土宗有往生西方之说，禅宗则鼓吹"咫尺西天"。

【西学】 亦称"泰西之学"、"西洋之学"、"外学"、"新学"等，与"国学"、"中学"、"内学"、"旧学"等相对称。泛指西方的自然科学和社会科学。洋务派张之洞在《劝学篇·设学》中说："四书、五经、中国史学、政书、地图为旧学；西政、西艺、西史为新学"。毛泽东同志在《新民主主义论》中指出，"五四"以前，"所谓学校、新学、西学，基本上都是资产阶级代表们所需要的自然科学和资产阶级的社会政治学说"（《毛泽东选集》二卷668页）。

【西学东渐记】 近代容闳著。原书用英文写成，书名《My Life in China and America》译为《我在中国和美国的生活》。清宣统元年（1909）由美国纽约亨利·霍尔特图书公司出版。后为徐凤石、恽铁樵节译为中文。1915年商务印书馆发行时题为此名。全书共二十二章。自述了其赴美留学至学成归国；目睹人民惨遭屠杀，同情太平天国革命；在访察太平军时提出："组织良好军队"、"设立武备学校"、"建设海军学校"、"建立善良政府"、"创立银行制度"、"颁定各级学校教育制度"、"设立各种实业学校"七项建议；助曾国藩、李鸿章办江南制造

局；实施教育救国计划，组织四批一百二十名留学生出洋；以及因参加维新变法运动为清政府通缉，避难美国的经历等。叙述时间以评述、议论。表现了走向世界的中国人对外国的观察与思考以及借西方文明之学术来促进祖国富强的心愿。作者说："我苦心孤诣地完成派遣留学生的计划，这是我对中国的永恒热爱的表现，也是我认为改革和复兴中国的最为切实可行的办法"(《自序》)。1981年湖南人民出版社按旧译本校点重印，并补作者1909年11月自序一篇，附录特韦契耳(Josepn H·Jwichell)牧师1878年4月10日的演讲一篇，代跋。封面题头"第一个留美毕业的中国学者叙述他在中国和美国的生活"。收入《走向世界丛书》。

【西南彝志】 彝族百科全书式长篇巨著。依该书所载历史事实看，编纂年代约为清康熙初年吴三桂平水西地方政权之后，雍正时改土归流之前。编纂人为古代贵州水西地方政权热卧土目家的一位幕士。全书共二十六卷。原彝文本发现于贵州省大方县，现存北京民族文化宫图书馆。1957—1966年间，贵州毕节地区彝文翻译组译成汉文初稿，但未公开发行。1982年贵州人民出版社出版汉文《西南彝志选》。《西南彝志》内容包括哲学、史学、科学、宗教诸多学科，涉及哲学方面约有七、八卷之多。在《生命气息本源》章中，记述了彝族先民对宇宙起源、人类起源的认识。认为天地人的产生都是"哎、哺"二气发展变化的结果，提出"万事万物都靠气生存"，并认为"流动的气，它是万样知识产生的起源，又是生命的起源"。具有元气一元论和自发辩证法思想。该书对各种天文现象也做了朴素唯物主义的解释。还论述了母系氏族社会的情况及由母系氏族向父系氏族的过渡。

【西域行传】 即"大唐西域记"。

【西铭】 北宋张载著。原为《正蒙》之《乾称》篇的一部分，后由作者抽出书于学堂西牖，名《订顽》，以示学者。后程颐将之改称《西铭》。南宋朱熹曾为之作注解，使单独成篇。明清之际王夫之作《张子正蒙注》，复并入《乾称篇》上。文中提出"乾称父，坤称母"和"民吾同胞，物吾与也"的思想，认为天、地、人、物犹如一大家庭，主张仁人爱物。还提倡"存吾顺事，没吾宁也"的乐天顺命思想。此文极受程、朱等理学家的推崇。收入《张子全书》。

【西铭解义】 南宋朱熹著。一卷。乾道八年(1172)写成(《朱子文集·西铭后记》)。最早刊于淳熙十五年(1188)(见《朱子文集·西铭后题》)。是朱熹对张载《西铭》的注解。书中集中阐发了"理一分殊"的思想。此书单行本早佚，但历来各家所辑张载著作中都有收入。明万历时沈自彰编《张子全书》所载本较好。

【西藏佛教】 中国佛教的一支，属北传佛教"藏文系"，俗称"喇嘛教"，又称"藏传佛教"。佛教正式传入西藏是松赞干布在吐蕃建立王朝时期。其时，佛教由印度和汉地两个方向传入西藏。在传入时西藏"本教"与佛教展开了激烈的斗争，其中也包括印度佛教与汉地佛教的斗争。赤松德赞时期(755—797)，印度佛教战胜了"本教"和汉地佛教，取得了优势，并得到进一步发展。九世纪中，赞普朗达玛兴本教而禁佛教，西藏地区佛教几乎绝灭。以上时期在佛教史上称为"西藏佛教前弘期"。前弘期一般不称做西藏佛教，而把从978年开始的佛教复兴即"西藏佛教后弘期"才叫做"西藏佛教"，并把978年作为西藏佛教形成的标志期。佛教复兴势力是从多康和阿里进入卫藏地区的，史称"下路弘法"和"上路弘法"。此外还有一些佛教复兴活动。十一世纪中叶以后，西藏佛教各教派次第形成，先后有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派等。十三世纪后期，在元朝扶植下，萨迦派的上层喇嘛开始掌握西藏地方政权。十五世纪初，宗喀巴进行宗教改革，创立"格鲁派"(黄教)。十七世纪中叶开始，格鲁派在清朝扶植下掌握西藏政教大权，并形成"达赖"和"班禅"两大"活佛转世制度"。西藏佛教在其发展过程中形成了自己的特色：它是佛教的西藏地方形式，这一形式是佛教在与本教斗争过程中吸收和融会本教的结果；它与其所控制的经济关系是"二位一体"的关系，并由此决定了"活佛转世制度"。西藏佛教的教义为大小乘兼容而以大乘为主，尤重密教，并以"无上瑜伽密"为最高修行次第，即所谓"藏密"。西藏佛教后传播到四川、甘肃、青海、内蒙等地少数民族区。不丹、锡金、尼泊尔、蒙古人民共和国及苏联的布里亚特也有流传。

【再生】 "国家社会党"的机关刊物。原为月刊，后改为周刊。1932年张君劢、张东荪在北京召开"国家社会党"筹建会，创办此刊。张君劢、张东荪任主编。该刊宣传"国家社会主义"，反对中国共产党的主张。1938年12月张君劢在该刊发表《致毛泽东先生一封公开信》，主张取消八路军新四军及陕甘宁边区。抗日战争期间该刊迁重庆出版，曾宣传过抗日，对民主运动亦表示支持。抗战胜利后复迁回上海。解放战争时期发表文章支持国民党南京政府召开的所谓"行宪国大"，支持国民党的内战政策。张东荪曾在此刊发表了一系列文章，挑起"唯物辩证法论战"。1948年停刊。

【再论人生观与科学并答丁在君】 张君劢撰。原载1923年北京《晨报》副刊，后收入《科学与人生观》、《人生观之论战》两书中。本文共三编、十二节，四万余字。集中论述了关于自由意志人生观的哲学基础。作者认为，人生观是"情感为之，意志为之"。"人生之本为自觉性，此自觉性顷刻万变，过而不留，故甲秒之我，至乙秒则已非故我，惟心理状态变迁之速，故绝对无可量度，无因果可求"。基于这种自由意志观，作者说："人生者，变也，活动也，自由也，创造也。惟如是，忽君主，忽民

主，试问论理学上之三公例(曰同一，曰矛盾，曰排中)何者能证其合不合乎?”又说:“忽而资本主义，忽而社会主义，试问论理学之三大公例，何者能证其合不合乎?”把一切现象都看成是没有因果联系、没有任何规律可循的，完全否认了人类社会由低级向高级发展的客观必然性。作者还极力提倡孔孟与宋儒的心学唯心主义，认为孔子的“正己”与孟子的“求在我”就是要求人们加强内心修养，“本此义以言修身，则功利之念在所必摈，而惟行己心之所安可矣”。由此，作者明确主张:“治乱之真理，应管子之言而颠倒之，曰:‘知礼义而后衣食足，知荣辱而后仓廪实’。”本文是作者对自己的人生观及其理论基础最全面系统的阐述，在当时的论战中具有较大影响。

【再论问题与主义】　李大钊著。1919年8月17日在《每周评论》第35号发表。后编入《李大钊选集》。是与胡适进行“问题与主义”论战的代表性著作。针对胡适《多研究些问题，少谈些“主义”》一文中的资产阶级改良主义观点，文章阐明了在当时历史条件下强调“主义”的重要性:“一个社会问题的解决，必须靠着社会上的多数人共同的运动”，只有多数人“先有一个共同趋向的理想、主义，作他们实验自己生活满意不满意的尺度”，社会问题才有解决的希望。提出人的理想、主义要尽量应用于环绕着他的实境，要把理想放到实际的政治上。批判了胡适混淆真假“主义”，借以反对马克思主义在中国传播的用心，驳斥了污蔑马克思主义是“过激主义”的言论，强调必须用马克思主义阶级斗争的理论指导工人联合的实际运动，才能“根本解决”中国的实际问题。

【共比量】　因明名词。比量形式之一。指论辩中的概念(宗依、因、喻)为立论者和论敌共同认许的三支作法，有时需标明“真故”、“胜义”等简别(限制)词加以明确。《因明大疏》卷三:“若共比量等，以‘胜义’言简，无违世间、自教等失。”共比量是三支作法的正规格式，兼具能立与能破的功用，既可论证己方道理，又可驳斥敌方主张。

【共名与别名】　荀子的逻辑术语。根据概念外延间的属种关系区分的两种概念。《荀子·正名》:“物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。”“鸟兽也者，大别名也，推而别之，别则有别，至于无别然后止”。荀子认为，反映事物类属联系的属种概念之间具有递相包含关系。“共名”与“别名”就是从“大别名”至“大共名”这一递相包含系列中的两个环节。共名相当于属概念，别名相当于种概念。如“动物”和“人”，“动物”是共名，“人”是别名。共名和别名之间的差异是相对的，如“动物”对“人”而言是共名;但对“物”而言又是别名。最高类的共名是“大共名”，最低类的别名是“大别名”。

【共相】　佛教及因明名词。即事物的共性或一般属性。是比量(推理、证明)的认识对象，可用语言表述，也可为名言概念的思维分别作用所认识。《佛地经论》卷六:“若分别心，立一种类，能诠、所诠，通在诸法，如缕贯华，各为共相。此要散心，分别假立，是比量境。”佛学与因明对共相的理解又有所不同，但缺乏明确说明。

【共相底关联】　金岳霖用语。又称为“理”。指抽象的共相之间先天的逻辑联系。金岳霖说“共相底关联”取决于本体界中的“式”，是“式”在现实界的表现，因而具有先天性，是固定不变的内在关联。它能把本体界与现实界联系起来，实现本体界的主宰作用。“共相底可能的关联范畴未现实的关联，共相底现实的关联显示未现实的关联”(《论道》第113页)。他认为，“共相底关联”具有逻辑上的必然性，即由一共相可以推导出其它共相，因而它构成逻辑判断和推理的依据。他还认为，“共相底关联”也是衡量认识真假的终极标准，凡是真命题“所表示的就是共相与共相之间的关联”。金岳霖关于共相底关联的思想试图为科学知识的真理性提供哲学依据，具有合理因素。但他把形式逻辑概念之间的联系加以本体化，把客观世界自身固有的复杂联系归结为概念之间的网络，则表现出形而上学倾向。

【耳目之官】　孟子用语。指感觉器官。《孟子·告子上》:“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。”孟子认为，“耳目之官”只能给人以外物的感觉，它被物所蔽而无法认识到人的内在本质;“心之官则思”，只有“心”才能作思悟、体悟认识，以之来认识到人自身所具有的先天的“良知”、“良能”，即人的“恻隐之心”等的“善端”。古代的许多哲学家都讲到“耳目之官”及其作用。如《管子·心术上》:“门者，谓耳目也，所以闻见也。”《墨子·经说下》:“惟以五路智。”“五路”即五官这五种感觉通路。荀子说:“耳目口鼻形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。”“天官”即感觉器官。耳目之官是有局限性的，这一点除孟子有所认识外也为古代的哲学家们所认识。《吕氏春秋·大乐篇》:“有知不见之见，不闻之闻，无状之状者，则几于知之矣。”张载有段话很典型:“人谓己有知，由耳目有受也;人之有受，由内外之合也。知合内外于耳目之外，则其知也过人远矣”(《正蒙·大心篇》)。

【耳目之实】　墨子经验论命题，“三表”之一。《墨子·非命上》:“下原察百姓耳目之实。”墨子相信人的感觉可以反映外物，相信感官经验的可靠性，他说:“闻之见之，则必以为有;莫闻莫见，则必以为无”(《明鬼下》)。这里“之”字是指物代词，指感官对象。听见看见的就必定是有，没听见没看见的就必定是无。这是唯物主义经验论。作为认识论的经验论，在中国哲学史上是由墨子第一次明确提出的，这是他的功绩。但由于感性经验往往是表面的、片面的，不能把握事物的本质，因

而不可能为人们提供真理性的认识，更不可能作为检验真理的标准，否则，就会陷入唯心主义的泥沼。墨子本人就是这样，他既用感官经验肯定了命的不存在，又肯定了鬼的存在。对此，后来王充指出："墨议不以心原物，苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实"（《论衡·薄葬》）。

【有】 见"有无"条。

【有子】（前518—？） 春秋末鲁国人。姓有，名若。孔子晚年弟子。《孔子家语》说他"为人强识，好古道"。他首先提出"礼之用，和为贵"，"孝弟也者其为仁之本与（欤）"（《论语·学而》）等思想，对后世影响很大。孔子死后，因他"状似孔子"，曾一度为孔门弟子所特别尊重。

【有无】 中国哲学的一对重要范畴。有，指事物的存在，有有形、有名、实有等义；无与有相对，有无形、无名、虚无等义。中国哲学史上关于有无之争的中心问题在于如何理解"无"及"有"与"无"之间的关系。先秦时期老子首先使用有无范畴来探讨世界的本原问题，他说："天下万物生于有，有生于无"（《老子》第四十章）。老子是从"道"出发来阐述有无关系的，他认为道即无："视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪"（《老子》第十四章）。老子认为，"道"无形无状，无象无声，无首无尾，与感官可把握到的具体事物不同，所以叫"无"。但这个"无"不是虚无，它是一种没有具体规定的"存在"，因此"道"既是"无"又是"有"，是有与无的统一。但在"有"与"无"的关系中，老子认为无比有更根本："有生于无"（《老子》第四十章），无（道）"似万物之宗"（《老子》第四十章），无（道）"可以为天下母"（《老子》第二十五章）。"无"是万事万物产生的根据，是推动事物生成变化的内在必然力量。但老子对"无"（道）的认识也不甚清楚，只是推说"不可致诘"而已。老子关于世界本原的探讨含有发展为唯心主义宇宙观和唯物主义宇宙观的两种胚芽。庄子从唯心主义立场改造了老子的理论，认为"道"是可以脱离一切事物而独立存在的神秘精神，同时又是宇宙的本原。《庄子·大宗师》说："夫道有情有信，无为无形。……自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。"庄子又把这个"生天生地"的"道"叫作"无有"，《庄子·庚桑楚》说："事物出乎无有，有不能以有为有，必出乎'无有'，而无有一无有。"庄子进一步对宇宙的终极原因作了推论，《齐物论》说："有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。"意思是宇宙间有"有"，有"无"，有"未曾有的无"，有"未曾有的'未曾有的无'"，忽然有了"无"了，可是不知道"有"和"无"中究竟谁是真"有"，谁是真"无"。所以庄子认为有与无的对立是相对的，但他实质上是化有为无，从相对主义陷入了虚无主义。后期墨家认为无限的宇宙是由有限的时、空所组成，《墨子·经说上》说："久：合古今旦莫。""宇：蒙东西南北。"并提出"若无焉，有之而后无。无天陷，则无之而无"（《墨子·经说下》）。主张根据客观情况分析有无关系。魏晋时期，有无关系成为玄学争论的焦点，形成了"贵无"和"崇有"两大派。贵无派继承了老子、庄子的观点，从本体论高度来讨论有无关系。王弼提出"以无为本"，他说："天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也"（《老子注》四十章）。意谓天地万物都是有形有名的具体存在物，它们得以产生的根据在于"无"；万物要保全自己，就必须依赖于本体"无"。何晏也说："有之为有，恃'无'以生；事之为事，由'无'以成"（《无名论》）。贵无派把对宇宙如何生成的探讨推向寻求事物产生的根据问题，表明人类认识的深入。王弼在"以无为本"的基础上，进一步阐述了"举无统有"的有无关系论。他认为有无不能分离，因为"夫不可以无明，必因于有。故常于有物之极，而必明其所由之宗也"（同上）。意思是作为万物存在根据的"无"不能独立自明，必须通过"有"来认识。这种"以有释无"的思想含有通过认识具体事物去把握本质的合理因素。但这决不是认为有无地位相等，对此王弼以母子、体用、本末等关系加以说明。他说："故虽盛业大富而有万物，犹各得其德，虽贵以无为用，不能舍无以为体也"（《老子注》第三十八章）；"母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也"，"以无为用，得其母，故能已不劳焉而物无不理"（同上，第五十二章）；"万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。由无乃一，一可谓无已"（同上，第四十二章）。最后，王弼把作为世界统一根据的"无"描述为不随万物（有）变动的绝对寂静的本体："天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣"（《周易·复卦注》）。从而陷入了唯心主义和形而上学。崇有派则主张以有为本。裴頠认为无不能生有，他在《崇有论》中说："夫至无者，无以能生，故始生者，自生也。""自生而必体有，则有遗而生亏矣"。意谓自生的事物如果定要再找一个造物者为根据（体有），那么不但"有"将受到损失（有遗），就是事物的产生也是残缺不全的。裴頠还认为万物自生并且相互作用，其中有规律可循："夫总混群本，宗极之道也；方以族异，庶类之品也；形象著分，有生之体也；化感错综，理迹之原也。"把万物变化和错综复杂的关系作为寻找客观规律的依据。裴頠还讨论了有与无的关系，指出："生以有为己分，则虚无是有之所谓遗者也。"认为"无"是"有"的消失了的状态，是"有"的一种特殊表现形式，"无"也有一定意义，通过"有"可以体现"无"。裴

额以"有"为本的思想是有合理性的。郭象则从他的"万物独化于玄冥之境"的本体论出发讨论了有无关系。他说:"无既无矣,则不能生有;有之未生,又不能为生,然则生生者谁哉?块然而自生耳"(《庄子注·齐物论》)。他反对王弼"以无为本",从形式上似乎赞同裴頠"无不能生有,有自生"的主张,但实质上他认为事物的自生和存在都是偶然突发的,既无原因又无条件,"外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也"(《庄子注·大宗师》)。他把万物"独化于玄冥之境"看作是不可抗拒的必然,这是一种精致的思辨唯心主义。东晋佛教高僧僧肇提出"非有非无"说。在《不真空论》中,他从"即万物之自虚"出发,以"性空论"改造了"本无论",认为般若空宗所讲的空不是有无问题,而是真假问题,是指出一切事物"非有,非真有;非无,非真无耳"。他不是简单地否认客观事物"有"或"无"的现象存在,而是认为无论有或无的现象存在都是不真实的,所以叫做"虽有而无,所谓非有;虽无而有,所谓非无"。是说万物虽不真实,但并非不存在,而是有非实有,无非实无。僧肇从唯心主义的佛学思辨立场出发强调有无既对立又统一的关系。魏晋以后有无之争降到次要地位。一些唯物主义哲学家认为有与无是物质存在的显隐之分。唐刘禹锡在《天论·中》说:"若所谓无形者,非空乎?空者,形之希微者也。"认为"无"是阴阳二气的隐形状态。北宋张载否认有绝对虚无存在,他说:"知太虚即气则无无"(《正蒙·太和》)。认为"有"、"无"是气变化的不同形态,"气聚,则离明得施而有形,气不聚,则离明不得施而无形"(同上)。张载在气一元论的基础上把"有"与"无"较好地统一了起来。明清之际王夫之继承和发展了张载的观点,进一步辩证地说明了有与无的关系。首先,他也以气之聚散来说明有无:"凡虚空皆气也,聚则显,显则人谓之有;散则隐,隐则人谓之无"(《张子正蒙注·太和》)。其次,他认为"无"是相对于"有"而言,没有孤立自在的"无":"今使言者立一无于前,博求之上下四维古今存亡而不可得穷矣"(《思问录·内篇》)。认为万事万物都是"气"的往来、屈伸、聚散、幽明的不同形态,都是"有",绝对的"虚无"是不存在的。另外,他还认为任何事物都处于"相待而有,无待而无"的相互制约之中,物物相依,物我相依:"所依者之足依,无毫发疑似之或欺"(《周易外传》卷二)。王夫之对有无的认识是中国古代哲学所能达到的最高水平。

【有无相生】 老子的辩证法思想。《老子》第二章:"有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。"这里的"有"和"无"是具体事物的有无,同难易、长短、高下等属同一层次的具体概念,与《老子》第四十章"有生于无"从宇宙生成论角度讲有无的关系不同。"有无相生"是指有无相互依存,互为条件,包含有朴素的对立统一思想。严遵注:"无以有亡,有以无形……故无无则无以见有,无有则无以知无"(严灵峰《严遵老子注》辑本)。《老子》第十一章所谓"三十辐共一毂,当其无,有车之用。埏埴以为器,当其无,有器之用。凿户牖以为室,当其无,有室之用"。说的就是这种情形。

【有无混一之常】 北宋张载用语。"有"指气聚为有形可见之物;"无"指物散为无形不可见之气。谓有形可见与无形不可见者通为一气。《正蒙·太和》:"若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏'有生于无'自然之论,不识所谓有无混一之常。"认为道家虚生气、无生有一类的错误是以无形可见之气为无,以有形可见之气为有所致,不了解"气聚则离明得施而有形,不聚则离明不得施而无形"(《正蒙·太和》),"故诸子浅妄,有有无之分"(同上)。明清之际王夫之进一步解释说:"有无混一者,可见谓之有,不可见遂谓之无,其实动静有时而阴阳常在,有无无异也"(《张子正蒙注·太和篇》)。

【有为】 道家哲学概念。与"无为"相对而言,较早提出有为和无为问题的是老子。《老子》第七十五章:"民之难治,以其上之有为,是以难治。"认为老百姓所以难以治理,是因为统治者的有为所致。老子的有为是指有意志有目的的活动,诸如有知、有欲、名言、政教法令等都属于有为的范围。老子认为,有为就会破坏事物的自然状态,并走向自己愿望的反面:"为者败之,执者失之"(同上第六十四章);"礼者,忠信之薄而乱之首"(同上第三十八章);"法令滋彰,盗贼多有"(同上第五十七章);"其政察察,其民缺缺"(同上第五十八章)。有为则会人为地造成矛盾,使社会难以安宁。老子认为,只有无为才达到天下太平:"是以圣人无为故无败,无执故无失"(同上第六十四章);"我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴"(同上第五十七章);"为无为,则无不治"(同上第三章)。无为则消解矛盾,从而引向社会的大治。在老子这里无为与有为是互相排斥的。后来有些哲学家,如《淮南子》的作者们、王充则把两者结合起来。

【有为法】 佛教名词。与"无为法"相对,泛指一切处于相互联系、生灭变化中的现象,即"缘起法"。《俱舍论光记》卷五:"因缘造作名'为',色、心等法从因缘生,有彼为故,名曰'有为'。""有为法"以生、住、灭、异等四"有为相"为其特征。在"五位百法"中,它指"心法"、"心所有法"、"色法"、"心不相应行法"四类。小乘佛教用"有为"说明"无常";大乘佛教则用"有为"说明诸法实相、唯识无境、一切唯心等。

【有生于无】 老子哲学命题。《老子》第四十章:"天下之物生于有,有生于无。"这里的"有"不是指有形的具体事物,而是指有的一般;"无"是对"道"的超形象超感觉状态的概括。谓万物的生成是由无而有。三国魏王

弼注："天下之物皆以有为生，有之所始，以无为本，将欲全有，必反于无也"。近人高亨认为，"有"指天地，"无"指"道"，"有生于无"即"天下万物生于有形体的天地，有形体的天地生于无形体的道"(《老子注译》)。在老子看来，有形的具体事物是有限的，因而不能成为天地万物的根源；而"无"(即"道")没有任何规定和局限，所以才能成为万物的根源。老子"有生于无"的思想对中国古代哲学有重要影响。《庄子·庚桑楚》提出了"万物出乎无有"的命题，视有无的统一为万物的根源，是对老子这一思想的继承发挥。

【有对】 又称"对待"。中国古代矛盾观概念。意为矛盾对立。史墨"物生有两"、晋有"倍贰"的提法，以及《老子》、《易传》中已具有"有对"的思想。至宋以后形成专门概念，为人们普遍使用。北宋王安石《老子注》："有之与无，难之与易，长之与短，高之与下，音之与声，前之与后，是皆不免有所对。"张载《正蒙·太和》："有象斯有对，对必反其为。"程颢也强调矛盾对立的普遍性，认为："天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也"(《遗书》卷十一)。南宋朱熹在承认"有对"的普遍性的同时，又指出"有对"的复杂性，认为："虽说无独必有对，然独中又自有对"(《朱子语类》卷九十五)，即矛盾对立双方又各自包含矛盾。明清之际王夫之认为矛盾对立双方是相互渗透、相互贯通的关系，他说："截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也"(《周易外传》卷七)。清代魏源则论述了矛盾普遍性及矛盾双方不平衡性的原理："天下物无独必有对；而又谓两高不可重，两大不可容，两贵不可双，两势不可同，重、容、双、同，必争其功。何耶？有对之中必一主一辅，则对而不失为独"(《默觚·学篇》)。

【有对争而后能进】 近代康有为用语。指事物对立面的斗争是推动事物前进的动力。《论语注·三》："盖太极两仪之理，……物不可不对为二，有对争而后能进"。认为事物都是一分为二的，矛盾双方斗争推动事物发展。从这种矛盾斗争的思想出发，康有为为他的维新主张张目："以争，而国治日进而不敢退；以争，而人才日进而不敢退。如两军相当，气衰则败，……故议院以立两党而成治法。……即万国全合太平大同，而两党互争之义施之于政教艺叶，皆不可废者。"

【有因无而生焉，形须神而立焉】 晋道教学者葛洪的命题。他认为，"玄"和"道"是本无形的，不可名状的，故称为"无"。但"玄"和"道"在天地万物之先，是生天生地的根源，万物即因它而显现出众形("有")的，故"夫有因无而生焉"(《抱朴子·至理篇》)。在讲到道教的炼形时，他说："有者，无之宫也。形者神之宅也。故譬之于堤，堤坏则水不留矣。方之于烛，烛糜则火不居矣。身劳则神散，气竭则命终"(同上)。他认为，炼形的目的在于炼神，以达到成仙的最终结果，故"形须神而立焉"，"守存真，乃得神通"。

【有名】 老子哲学概念。有名，指具体事物的名称，与"无名"相对。《老子》第三十二章："始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。"老子认为，在天地万物产生以前，宇宙是一种混沌不分的状态，好象未经分割制作的原初木材，所以也没有什么具体的名称，即所谓"无名之朴"(《老子》第三十七章)。"道"生成万物，就象原初的木材被分割制作成各种器物一样，即所谓"朴散则为器"(《老子》第二十八章)。于是，随着具体万物的产生也就开始有了名称，这就是"始制有名"。从社会意义上说，社会的原始自然状态被破坏，形成不同的社会差别，设立了种种制度，便开始有了各种社会名分的出现。另外，《老子》第一章有"无名天地之始；有名万物之母"的提法。其句读历来有歧义，有读为"无名，天地之始；有名，万物之母"。有读为"无，名天地之始；有，名万物之母"。按老子哲学的逻辑，只有有形的具体事物才有名称，而有形的具体事物不能成为万物的本原，不当为"万物之母"。所以，读为"有，名万物之母"似较符合老子的原义。王弼以注老发挥自己的思想。他以"无名"、"有名"为读，"无名"即"无"，即"道"；"有名"即万物。认为道始万物又成万物："凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始，及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也"(《老子注》)。无名既是宇宙的本原，又是万物的本体。这是王弼借注解《老子》而为建立其"以无为本"的玄学本体论服务的。

【有我之境】 王国维的美学概念。王国维在《人间词话》中说："有我之境，以我观物，故物皆著我之色彩"。"有我之境，于由动之静时得之"。王国维认为，由于物我之间存在有利害关系，所以人们在观物时往往会因情感的激动而赋予外物以浓厚的主观色彩；当人们由冲突动荡的心境进入平和的心境而对物我之间的关系进行冷静的观照时，就产生了"有我之境"。"有我之境"属于壮美范畴，其中包含着深沉的人生悲剧感，惟有将精神寄托于形式美才能得到解脱。这种境界表现于艺术中就成为一种"宏壮"的艺术境界："'泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去'、'可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮'，有我之境也"(《人间词话》)。

【有穷】 后期墨家的宇宙观概念。表示物质世界在时空上的有限性。《墨子·经说上》："穷，域不容尺有穷"。是说某一区域到了"不容尺"的边缘，就是它的限度。

【有穷无穷】 ①后期墨家的时空观。有穷，指时空的有限性。无穷，指时空的无限性。《墨子·经说下》："久有穷无穷。"这是说，时间是有限的，又是无限的，具有双重性。又："穷，域(原作'或'，据高亨校改)不容尺有穷，莫不容尺无穷也"(《经说上》)。某一地域到了"不容尺"的边缘，就是它的限度。但地域的延伸却没有可以

"容尺"的地方,所以它是无限的。②惠施哲学命题。见"南方无穷而有穷"条。

【有若】 即"有子"。

【有物之域】 郭象哲学用语。指言、意本身及言、意所表达的现象界即"群有"。与之相反者为"无言无意之域",即"一"或"冥极"。郭象在《庄子·秋水注》中说:"夫言意者,有也。而所言意者,无也。故求之于言意之表,而入乎无言无意之域,而后至焉"。就是说,言、意是属于"有",为"有物之域";"一"、"冥极"是属于"无",不能成为言意的对象,必须求之于言意之外,即"无言无意之域"。但"有物之域"又是达到"无言无意之域"的台阶,所谓寄言以出意。这是郭象"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论在认识论上的表现。

【有物有则】 则,一般指法则。谓有事物就有其法则。《诗·大雅·烝民》:"天生烝民,有物有则,民之秉彝,好是懿德"(《诗·大雅·烝民》)。《尔雅·释诂》:"则,法则也。"这里的"则"指人的本性。后来哲学家们常用此句说明万物都有自身的规律或法则。北宋程颐说:"《诗》曰:'天生烝民,有物有则,……万物皆有理,顺之则易,逆之则难,各循其理,何劳于己力哉"(《二程集》第一册123页);明清之际王夫之说:"夫言有物有则,非物自物,而则自则也。则者物之则,故有物必有则矣"(《四书训义》)。

【有宗】 见"大乘有宗"条。

【有相】 佛教名词。与"无相"相对。"相"指客观现象的事相和主观认识中的名相、映相。佛教把凡可知见的事相和名相都称作"有相",认为它们都是主观造作的结果,是分别执着的产物,因而是虚假之相。《金刚经》说:"凡所有相,皆是虚妄;若见诸相非相,则见如来。"《大日经疏》卷一:"可见可现之法,即为有相。凡有相者,皆是虚妄。"密教认为凡夫所知色心之诸法,事相显了,心前显行,易了易知,谓之有相。

【有待】 庄子用语。与"无待"相对。谓万事万物有所依存而存在。《庄子·逍遥游》:"夫列子御风而行,泠然善也,旬有五日而后反。彼于致福者,未数数然也。此虽免乎行,犹有所待者也。若夫乘天地之正而御六气之辩以游无穷者,彼且恶乎待哉?故曰:至人无己,神人无功,圣人无名。"庄子认为,世间一切有形有体的东西总是有其赖以依存的条件的,从斥鴳到大鹏再到乘风而行的列御寇,莫不如是,所以都是不自由的,或者说他(它)们都只能是相对的自由;只有无形无体的精神才无所待而能达到绝对的自由,庄子用"神人"的形象来状摹这种自由境界是"不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外"(同上)。这就是庄子所谓的"逍遥"之旨。郭象在注《庄子》时进一步发展了庄子关于万物有待而精神无待的思想。他说:"苟有待焉,则虽御风而行,不能以一时而周也"(《逍遥游》注)。认为"有待"是造成不自由的根源。那么,怎样才能"无待"呢?郭象有一段典型的话:"世或谓罔两待景,景待形,形待造物者。请问夫造物者有耶,无耶?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。故造物者无主,而物各自造。物各自造而无所待焉,此天地之正也"(《齐物论》注)。在郭象看来,所谓"有待"、"无待"之分只是由于人的认识所造成的,并不是物本身的本性所在,因为万事万物的存在之"然"就是其之"所以然",即"自然者,不为而自然者也。故大鹏之能高,斥鴳之能下,椿木之能长,朝菌之能短,凡此皆自然之所能,非为之所能也。不为而自能,所以为正也"(《逍遥游》注)。就是说,一切事物都是"自为"、"自尔"的,是"忽然自生"、"掘然自得"的,无所谓"待"与"不待"的问题。这就是郭象的"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论。

【有鬼论质疑】 陈独秀著。发表于1918年5月《新青年》第4卷第5号。是"五四"时期提倡科学反对封建迷信的重要论文。该文运用自然科学知识和有力的逻辑论证驳斥了鬼神观念的荒诞性,向"灵学会"、有鬼神论者提出八个问题,揭露了披着科学外衣的唯心主义灵物二元论的虚伪性和欺骗性。该文在当时对提倡科学反对迷信起了启蒙作用,反映了作者唯物论和无神论观点。收人《独秀文存》,文后附有《答陈独秀先生有鬼论质疑》(易乙玄)、《难易乙玄君》(刘叔雅)、《诸子无鬼论》(易白沙)等三篇附录。

【有迹】 见"迹"条。

【有统一而后能成】 近代康有为用语。他在《论语注》中提出:"盖太极两仪之理,物不可不定于一,有统一,而后能成。物不可不对为二,有对争而后能进。""凡物散,则必归之于一乃无患。故孟子曰:'定于一'"。康有为认为孔子大道之本是"中和",爱及四夷是太平一统之大道。他强调"统一"是事物也是社会发展的必然趋势,认为"统一"比"对争"更为根本。这样就扼杀了他关于"物必有两"、"有对争而后能进"的辩证法因素,从而为他的君主立宪制的改良主张作论证。

【有教无类】 孔子的教育主张。《论语·卫灵公》:"子曰:'有教无类'。"谓教育对象无贫富、贵贱、种类等之别。何晏《论语集解》引马融说:"言人在见教,无有种类。"皇侃疏:"人乃有贵贱,同宜资教,不可以其种类庶鄙而不教之也。教之则善,本无类也。"刘宝楠《论语正义》引《吕氏春秋·劝学》说:"故师之教也,不争轻重尊卑贫富,而争于道,其人苟可,其事无不可。""有教无类"说与孔子的"自行束脩以上,吾未尝无诲焉"(《论语·述而》)的思想是一致的。孔子的这一主张扩大了教育对象的范围,打破了周礼关于"学在官府"、"凡国之贵游子弟学焉"(《周礼·地官司徒下》)的教育成规,

这对推动古代教育制度的改革和文化教育事业的发展是有积极意义的。

【有情】 佛教名词。梵文的意译(音译"萨埵")。亦称"众生"、"有情众生"。与"无情"或"非情"相对。是对人及一切有情识生物的通称。《成唯识论述记》卷一:"梵云萨埵,此言有情,有情识故。今谈众生,有此情识,故名有情。"《大日经疏》十七:"有情者,梵音索哆,是着义;又名萨埵,是有情义。"

【有漏】 佛教名词。梵文的意译。与"无漏"相对。"漏"为漏泄之义,烦恼之异名。漏有"流"和"住"二义,"流"即贪瞋等烦恼不断从眼、耳、鼻、舌、身、意等六门漏泄流注而不止,如此流转生死;"住"是说烦恼能令人漏落而留住于三界,不能摆脱生死轮回。佛教认为凡具"烦恼"、导致流转生死的一切世间诸法,皆为"有漏(法)。"《毗婆沙论》:"有者,若业,能令后生续生,是名有义。漏者,是留住义,谓令有情留住欲界色界无色界故。"《大乘义章》卷五:"流注不绝,其犹疮漏,故名为漏。"《俱舍论》卷二十:"诸境界中流注相续,泄过不绝,故名为漏。"《法华文句》卷一:"毗昙云,漏落生死。"

【存天理,去人欲】 宋明理学的伦理道德观。其语源于《礼记·乐记》:"人化物也者,灭天理而穷人欲者也。"理学以天理、人欲为一对重要的伦理学范畴。北宋程颢说:"人心莫不有知,惟蔽于人欲,则忘天理也"(《遗书》卷十一)。程颐说:"损人欲以复天理而已"(《伊川易传·损卦》)。南宋朱熹说:"学者须是革尽人欲,复尽天理,始是学"(《语类》卷十三)。"圣贤千言万语,只是教人明天理、灭人欲"(《语类》卷十二)。明王守仁认为:"只要去人欲、存天理,方是功夫。静时念念去人欲存天理,动时念念去人欲存天理"(《传习录》)。明罗钦顺不赞成此说,认为"先儒多以去人欲、遏人欲为言,盖所以防其流者不得不严,但语意似乎偏重,夫欲与喜怒哀乐皆情之所有者"(《困知记》)。明清之际王夫之指出:"终不离欲而别有理也。……随处见人欲,即随处见天理"(《读四书大全说·孟子》)。清戴震则说:"理者,存于欲者也"(《孟子字义疏证》)。他愤怒揭露了理学"以理杀人"的实质:"尊者以理责卑,长者以理责幼,贵者以理责贱,虽失,谓之顺;卑者、幼者、贱者以理争之,虽得,谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上;上以理责下,而在下之罪,人人不胜指数。人死于法,犹有怜之者;死于理,其谁怜之?!"(《孟子字义疏证》卷上)"酷吏以法杀人,后儒以理杀人,浸浸乎舍法而论理,死矣,更无可救矣"(《与某书》)!

【存心】 孟子用语。这里的"心"即"恻隐之心"、"羞恶之心"、"恭敬之心"、"是非之心",也就是孟子所谓的人先天所具有的"仁"、"义"、"礼"、"智"之道德本性。存心即自觉存养人的先天道德本性。《孟子·离娄下》:"君子所以异于人者,以其存心也。君子以仁存心,以礼存心。仁者爱人,有礼者敬人。爱人者,人恒爱之;敬人者,人恒敬之。"孟子认为,君子与一般人的区别就在于他能够自觉地反省、保养、发扬自己的先天善性,能够按照"仁"、"义"、"礼"、"智"等道德要求去做。孟子的这一思想对后世儒学影响颇大,宋明理学,特别是陆王心学充分阐扬和扩充了孟子的"存心"说。

【存思】 道教修炼术语及方法。又称"存想"、"精思"。即运用思维或意念力的修炼方法,如专一地想象三田、九宫、五脏、四象、真气、丹珠、身神、天神、日月、星斗、彩云、紫霄、甘露、醴泉、水浴、火烧以及"道"体、经文、师尊形象等。道教很重视"存思",认为它有引导人静、调动潜能、致神得道和治病健身等作用。《云笈七籤》卷四十三《老君存思图十八篇》:"学道之基,以存思为首";"修身济物,要在存思"。《紫清指元集·鹤林问道篇》:"存者存我之神,想者想我之身。"《云笈七籤》卷四十二至四十四载有各种"存思"之法,其中专以身内外诸神为存思对象者称"存神"。参见"存神"条。

【存神】 道教修炼术语及方法。①指存养精神。如垂簾、塞兑、窒欲、调息、去知、坐忘等皆为"存神"之法。《至游子》卷上:"神全则道全";"我不视、不听、不知,则神不出身,身与道同久矣。"②指存思身神。道教认为,人身有三万六千身神,如法存思,会有不可思议的功效。③指存思天神。道教认为,精诚的意念可以与天神感通,如能精诚地、持久地存思某神,便可与某神感通,以至实现"天人合一"。④同"意守"。即把意念放在体内外某一部位或某一事物上。《道藏续编·上品丹法节次》引白玉蟾云:"吾曾遇师真口诀,只要存神入气穴。"陈撄宁《黄庭经讲义》第六章:"存神不限于身中一处,亦不限于身内,有时亦存神于身外。"

【存想】 道教修仙阶次之一,或道教修炼方法。指精思凝想、不睹外物的存神之法。司马承祯在《天隐子》中认为,修仙之道有一个循序渐进的过程,可分为不同的阶次或"渐门":一"斋戒",二"安处",三"存想",四"坐忘",五"神解"。他对"存想"的解释是:"存谓存我之神,想谓想我之身,闭目即见自己之目,收心即见自己之心。心与目皆不离我,不伤我神,则存想之渐也。"就是要把从对外物的认识转向对自我的认识。"存想"也称"存思",简称"存"。存想的对象或以"三宝"(即道宝、经宝和师宝)为主(见《云笈七籤·老君存思图》),或专以身内外诸神为主。

【存疑主义】 胡适对不可知论(Agnosticism)的译名。不可知说为赫胥黎首先提出,认为人只能认识感觉现象,而物质实体、上帝、灵魂等都是不可知的。这一思想后为西方实用主义等哲学流派接受。胡适亦受其影响,他在《介绍我自己的思想》一文中说:"我的思想受两个人的影响最大,一个是赫胥黎,一个是杜威先生。赫胥黎教我怎样怀疑,教我不信任一切没有充分证据

的东西。"胡适提倡对一切没有证实的东西持怀疑态度，认为"只有那充分证据的知识，方才可以信仰，凡没有充分证据的，只可存疑，不当信仰"(《演化论与存疑主义》)。以此作为其治学方法的起点。

【迂书】 北宋司马光撰。主要内容是宣扬"顺天之命"思想，为封建等级秩序的合理性和永恒性作论证。认为"天者万物之父"，人不可"僭天之分"，否则"必有天灾"，"必得天刑"(《士则》)。主张不同阶级阶层的人们只有安于"天"意对贫富智愚的安排，"谨司其分，不敢失陨"，才可消灾免殃。强调天道不变论，认为："天地不异也，日月无变也，万物自若也，性情如故也，道何为而独变哉！"(《辨庸》)收人《司马文正公集》。另有《四部丛刊》影宋本，《万有文库》本。

【达古达楞格莱标】 崩龙族史诗。"达古达楞格莱标"为崩龙语音译，意为"原始祖先的传说"。全文为押韵诗体裁，分为六部分。长期流传于崩龙族群众中，代代相传。该史诗叙述了天地万物和人类的起源，认为万物及人类的始祖是"茶叶"："很古很古的时候，大地是一片混浊"，"茶叶是万物的阿祖。天上的日月星辰，都是茶叶的精灵化出。""茶叶是崩龙命脉，有崩龙的地方就有茶山。神奇的传说流到现在，崩龙人的身上还飘着茶叶的芳香。""再生再死九万次，也要象茶花茶果命相连。"这是一种茶"图腾"，可以看出崩龙族与茶的密切关系。

【达生】 庄子用语。谓对人生之道有透彻的了悟。《庄子·达生》："达生之情者，不务生之所无以为。"认为通达人生之真谛的人不应追求身外之物。反映了庄子及庄子学派安命而逍遥的生活态度。后以达生为参透人生、超脱俗事之意，如南朝谢灵运《斋中读书》诗云："万事难并欢，达生幸可托。"

【达名】 后期墨家的逻辑术语。指反映事物普遍性的最高类概念，即外延最大的普遍概念。相当于哲学范畴，与荀子"大共名"同。《墨子·经上》："名：达、类、私"。《经说上》："名：物，达也，有实必待之名也"。认为达名是从外延方面划分的三种概念之一，如"物"。因为所有事物的概念之外延必包含于"物"概念外延之中，都可以用"物"去指称。

【达庄论】 三国魏阮籍著。是反对名教崇尚自然的代表作品。认为"天地生于自然，万物生于天地"，皆一气之盛衰，"自其异者视之，则肝胆楚越也；自其同者视之，则万物一体也"。在自然观上表现出唯物主义倾向。在伦理思想上，主张"善恶莫之分，是非无所争"，"死生为一贯"，"勿求、勿争，无欲、空虚，乃人生应有之境界"。认为理想的至人皆无慧无才，"恬于生而静于死"，完全顺应自然。指出道德的作用即在于"娱无为之心，而逍遥于一世"。文中斥责儒家之言是"分处之教"，赞美"庄周之云，致意之辞也"。收入《阮籍集》。

【达性论】 无神论文献。南朝宋何承天著。文章针对宗炳的《明佛论》，主要批判了佛教的神不灭论和生死轮回说。认为"人以仁义立"、"神明特达"，不能同"飞沉蠉蠕"之类一并视为"众生"，人死不会变成牛马。强调生死是自然规律，"生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，奚有于更受形哉？"从形神俱灭否定了所谓灵魂转胎投生说。指出"虑深方生，施而望报，在昔先师，未之或言"，认为以行善求来世之报是同儒家传统思想相违背的。后颜光禄(延之)有《释达性论》，何承天又著《答颜光禄》、《重答颜光禄》，重申灵魂"不更受形"，"施报之道"同事实不符，并讽刺佛教徒"陋积善之延祚(福)，希无验于来世"。原文及答辩均收入《弘明集》卷四。

【达视洞听】 东汉谶纬神学用语。指所谓圣人的先知先见之明。王充在《论衡·实知》中概括这种情况为："儒者论圣人，以为前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓，故称圣。"对此，王充在《实知》篇中用大量事实作了揭露和批判。在批判的基础上，王充提出和强调了"知物由学"的思想，认为"人才有高下，知物由学，学之乃知，不问不识"；"故智能之士，不学不成，不问不知"；"须任耳目以定情实，其任耳目也，可知之事，思之辄决；不可知之事，待问乃解。天下之事，世间之物，可思而知，愚夫能开精；不可思而知，上圣不能省"。表现了王充"疾虚妄"、"重效验"的唯物主义经验论原则。

【达浦生】(1874—1965) 回族学者，教育家，中国伊斯兰教阿訇。字凤轩。达姓是因其三世祖先战功显赫由皇帝所赐。经名奴尔·穆罕默德。江苏六合县人。幼学阿位伯文，年17学波斯文，光绪二十年在北京牛街清真寺师事王宽学汉文。1907年与王宽等在北京牛街礼拜寺创办回教师范学堂。1912年在甘肃省任视学及劝学所所长，走遍甘肃、宁夏、青海，视察回民教育。1928年与哈德成等在上海创办伊斯兰师范学校。1943年至1945年著《中国伊斯兰六书》。1953年参与发起筹备"中国伊斯兰教协会"，当选为协会副主任；并任国家民族事务委员会委员，中国伊斯兰教经学院院长。1954年担任中国人民政治协商会议第二届全国委员会委员，1955年被选为全国政协常务委员。自1954年起当选为历届全国人大代表。

【达理明义】 《吕氏春秋》用语。理，事理，指是非准则。《吕氏春秋·离谓》："理也者，是非之宗也。义，道义，指社会的礼义法度规范。《吕氏春秋·论威》："义也者，万事之纪也，君臣、上下、亲疏之所由起也，治乱、安危、过胜之所在也"。达理明义，意谓通晓事理明瞭道义。《吕氏春秋·不屈》："察士以为得道则未也。虽然，其应物也，辞难穷矣。辞虽穷，其为祸福犹未可知。察而以达理明义，则察为福矣；察而以饰非惑愚，则察为祸矣。"是说明瞭是非通晓义理的辨察会带来有益的社会

效果，而那种文过饰非、花言惑众的辨察则会带来有害的社会后果。这是《吕氏春秋》的作者对名辨之流巧言诡辩的批评。

【达道】《中庸》的伦理主张。《中庸》的作者认为，君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友这五种伦理关系是社会的普遍准则，是人人必须遵守的必然规范。《礼记·中庸》："天下之达道五……曰：君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之达道也。"南宋朱熹《中庸章句注》："达道者，天下古今所共由之路，即《书》所谓'五典'，孟子所谓'父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信'是也。"

【达赖喇嘛】藏传佛教格鲁派两大活佛转世系统之一（另一是班禅额尔德尼）的称号。"达赖"为蒙古族语，意为"大海"；"喇嘛"为藏族语，意为"上人"、"上师"，"达赖喇嘛"意为"德智广深如海无所不纳之上师"。最早接受"达赖喇嘛"称号的是锁南嘉错（又译索南嘉措）（1543—1588）。明万历六年（1578）锁南嘉错自拉萨到达青海，与蒙古土默特部顺义王俺答汗会晤，喇嘛教传入蒙古。锁南嘉错赠俺答汗"咱克瓦尔弟彻辰汗"（"咱克瓦尔弟"为梵文"转轮王"之意，"彻辰汗"为梵文"聪慧王"之意）；俺答汗尊锁南嘉错为"圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛"（"瓦齐尔达喇"为梵文"金刚持"之意），为有"达赖"称号之始。以后格鲁派教徒追认根敦主巴（1391—1474）为达赖一世、根敦嘉错（1475—1542）为达赖二世，锁南嘉错为达赖三世，都以嘉错（意为大海）为名，被认为是观音菩萨化身，并建立了达赖喇嘛活佛转世制度。清顺治十年（1653）五世达赖阿旺罗桑嘉错（1617—1682）到北京，顺治皇帝赐其用满、汉、蒙、藏四种文字雕成的金印，金印全文为"西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛之印"。从此，"达赖喇嘛"这个封号和达赖在西藏政治上的地位才正式确定，开始掌握了统驭西藏的政教大权。此后历代达赖喇嘛的转世更迭，必须由清朝中央政府册封。现在的达赖喇嘛为第十四世，法名丹增嘉错。

【达摩】见"菩提达摩"条。

【达德】《中庸》用语。指通行于天下的品德或德行。孔子有"知者不惑，仁者不忧，勇者不惧"（《论语·子罕》，又《宪问》）的思想，《中庸》的作者继承并发挥了孔子的这一思想，《中庸》第十九章说："天下之达道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也。五者天下之达道也。知、仁、勇三者，天下之达德也。"南宋朱熹《中庸章句注》在解释"五达道"后接着说："知，所以知此也；仁，所以体此也；勇，所以强此也。谓之达德者，天下古今所同得之理也。"《中庸》还对"三达德"的内涵做了说明："好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。"

【成人】荀子用语。《荀子·劝学》："德操然后能定，能定然后能应。能定能应，夫是之谓成人。"意谓一个人只有有了良好的道德品行才能使行为坚定，行为坚定方能顺乎时势。行至坚而为得顺，就是"成人"。这是荀子的道德修养主张。

【成于乐】孔子的道德修养主张。《论语·泰伯》："兴于诗，立于礼，成于乐。"孔子认为，作人最根本的是要有志向，有理想，有学问，有道德。在他看来，最能激发人志气的莫过于《诗》，因为"诗可以兴"（《论语·阳货》）。按朱熹的解释，兴即诗所起的"感发志意"。而作为人的行为出发点的莫过于"礼"，"不学礼，无以立"（《论语·季氏》）。但还要用"乐"来完成人格修养，因为"乐以治性，故能成性，成性亦修身也"（刘宝楠《论语正义》）。孔子已看到了文学与艺术在人的道德修养中的重要作用。

【成己成物】《中庸》提出的以"诚"为本体的道德价值观。《礼记·中庸》："诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也。"朱熹《中庸章句注》说："诚虽所以成己，然既有以自成，则自然及物。……仁者体之存，知者用之发，是皆吾性之固有，而无内外之殊，既得于己，则见于事者。"认为"诚"这种道德不但能成就己身，而且能成就外物。成就自身，则仁道兴立；成就外物，则智力广远。反映了儒家伦理思想所具有的涉世济物的内在特征。

【成天地者气也】三国吴杨泉的自然观命题。杨泉继承了王充的元气一元论并吸收了张衡关于天地"乘天载气"之说，提出"所以立天地者水也，成天地者气也"（《物理论》）的命题。认为"盖气，自然之体也"（同上），自然界万物都是阴阳二气的陶化，是"积气而成"。他说："夫天，元气也。皓然而已，无他物焉"（同上）。天不过是回旋运转的元气。认为"星者，元气之英也"，是由"气发而生，精华上浮"而至。他认为气有清有浊，"石，气之核也"，"游浊为土"。他把水看作是支撑天地之物，而"水亦气也"，是由地而生，为元气所凝。他甚至认为人也是"含气而生，精尽而死"（同上）。杨泉的这些看法表明他的哲学是唯物主义气一元论。但他偏于自然现象的验证，而缺乏哲学化的论证，所以他的气一元论是非常朴素的。也有人认为，因为杨泉强调"所以立天地者水也"及水气的转化，故断其哲学为水一元论。

【成中英】（1935— ）美籍华人学者。原籍湖北阳新，出生于江苏南京。自幼喜好文学。在台湾大学求学期间受教于方东美并转攻哲学。1955年毕业于台湾大学外文系并考入该校哲学研究所，旋赴美留学。1958年获华盛顿大学哲学硕士学位，1963年获哈佛大学哲学博士学位。曾任台湾大学哲学系主任。现为美国夏威夷大学教授，台北中央研究院三民主义研究所客座教授。1973年首创《中国哲学季刊》并任主编至今。1976年创办"国际中国哲学会"并任名誉会长。1985年创设

美国远东高级研究学院。多年来他致力于：中西文化和哲学的交流与融汇，希图"追求西方学术及哲学以及反哺中国传统及重建中国传统"，主张"要重建中国哲学，使其立足于世界，嘉惠于全人类"(《深入西方哲学的核心》)。被目为海外当代新儒家的重要代表之一。基于对美国分析哲学的批评反省，他融合中国哲学以及欧洲诠释学的传统，创立了"本体论诠释学"，认为中国哲学重"志"(即价值)，西方哲学重"知"(即知识)，各偏于一端，而世界哲学的发展方向应是明了人类"志"与"知"的内在统一性与原始统一性，从而导向"志"与"知"相互批评以达到相互补足、相互彰显的理想圆融境地。主要著作有《归纳理论》、《心物同一问题》、《中国哲学与中国文化》、《科学真理与人类价值》、《中国哲学的现代化》、《知识与价值》、《文化、伦理与管理》等。

【成公绥】(231—273)　西晋学者、思想家。字子安。东郡白马(今河南滑县)人。官至秘书郎、中书郎等。曾著《钱神论》，录于《太平御览》，又见《全晋文》。此文与鲁褒所著《钱神论》一文除开首四句十六字外，全同。《晋书·成公绥传》说他雅好音律，尝当暑承风而啸，泠然成曲，称为《啸赋》。《啸赋》在"言意之辨"上主"啸尽意"，即不假微言的"妙象尽意"说。曾与贾充等参定法律。善辞赋。其《天地赋》发挥易纬的太极元气说，讲宇宙生成论与王弼"以无为本"说不同，当与嵇康"元气陶铄，众生禀焉"说同属。其著作集原十卷，已佚。明人辑有《成公子安集》。

【成心】　庄子用语。《庄子·齐物论》："夫随其成心而师之，谁独且无师乎？奚必知代？而心自取者有之，愚者与有焉。未成乎心而有是非，是今日适越而昔至也"。何谓"成心"？历来注家解释不一。郭象注："夫心之足以制一身之用者，谓之成心。"成玄英疏："夫域情滞著，执一家之偏见者，谓之成心。"林云铭说："成心，谓人心之所至，便有成见在胸中，牢不可破，无知愚皆然。"阿一多说："成犹完整也。天然完整之心，即直觉。依凭直觉以为准的，则人皆有师"(《庄子章句·齐物论》，见《庄子研究》，复旦大学出版社1986年5月版)。今人谓"故意"为成心。

【成玄英】　唐初道士。生卒年不详。字子实。陕州(治所在今河南陕县)人。曾隐居东海(今江苏北部)。贞观五年(631)奉召至京师，被加号西华法师。永徽(650—655)中，流郁州(今江苏连云港市东云台山)。其思想继承老、庄，吸取佛教，认为生成宇宙万物的"道"是既非有又非无，也不是非有非无的"虚通之妙理"。他把是有、是无说成是偏见之病，认为"一中之玄"(不偏有也不偏无)是医治此病之药："前以一中之玄，遣二偏之执，二偏之病既除，一中之药还遣"，结果是"唯药与病，一时俱消"。这就是遣有遣无又遣中的"重玄之道"思想。基于"重玄之道"的本体论，他主张"体知六尘虚幻，根亦不真。内无能染之心，外无可染之境"(《老子》"塞其兑，闭其门"疏)。他还提出"即体而空"、"万法无实"、"能所两忘，境智双遣"。在如何修道成仙方面，主张"去躁归静"，无欲无为，顺应自然。他说："夫善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推迁。养生之妙，在乎兹矣"(《庄子·养生主》疏)。但他认为各人"根性不同，机悟差异"(《太上章解题》)，下根之人不可能修道，中根之人难得道，唯有利根之人即上机之士才有希望得道成仙。其修炼长生的思想在道教思想发展上有承前启后的作用。主要著作有《老子道德经注》二卷，《开题序诀义疏》七卷，均佚。近人蒙文通辑有《道德经义疏》(见四川省立图书馆《图书集刊》第七期)。另有《南华真经注疏》，收入《道藏》第507—519册。

【成吉思汗】(1162—1227)　即元太祖。蒙古汗国开国君主，政治家、军事家。名铁木真。姓孛儿只斤。乞颜氏，蒙古族。生于蒙古贵族世家。在其年少时，蒙古高原各部落相互仇杀，其父也速该被塔塔儿人毒死，部众相继背离，家族开始衰败，其母诃兀伦带领一家艰难度日，不久又被袭击，妻子孛儿帖被篾里乞人抢走。艰苦生活与战乱环境培养、锻炼了他坚毅、勇敢的素质，遂起兵征战。1189年称汗(部落汗)。1204年统一蒙古。1206年建立蒙古汗国，被推举为大汗，号成吉思汗。称汗后，以"千户制"组织民众，建立军政合一的统治机构。组建"怯薛"(护卫)军，扩充至万骑，既而整治军队，颁布"札撒克"(军法)，壮大了蒙古军。接着发起大规模军事行动。1209年使西夏臣服。1211年南下攻金，亲自指挥乌沙堡、野狐岭、会河堡、居庸关等大战，歼金军号百万，遂攻占中都(今北京)。1219年西征花剌子模，灭其国后又遣军打败斡罗思和钦察联军，兵锋直抵今中亚、西亚和欧洲东南部。1226年率师复征西夏，次年灭西夏国。1227年7月12日病逝于今甘肃清水。临终前制定"联宋灭金"战略，其子遵此遗嘱，于1234年灭亡金朝。成吉思汗早年信仰萨满教，崇尚天力论，认为"长生天"可以统制一切，能决定汗权的授予、战争的胜负、人生的祸福、牲畜的兴旺等。在统一蒙古诸部落后宣称："公赖长生天之力，得天地之赞助，而匡普天下之百姓，俾入我一统之制矣"(《新译简注〈蒙古秘史〉》)。随着战争的深入与社会的发展，天人相协的思想在其头脑中占据了重要位置，逐渐认识到了人的因素。认为战争与和平的关系是："余之使用武力，完全为以极大之劳苦，企求而后长期之和平。为求奠定和平，需要战争。"在战略战术的制定与指挥上，能够利用矛盾，联此击彼，各个击破。有较突出的军事辩证法思想。其建军、治军、用军之道对中外军事思想史有重要影响。其言论散见于《蒙古秘史》、《史集》等书中，后人编有《成吉思汗箴言》。

【成极】 近代章太炎的认识论概念。指在认识过程中所形成的普遍概念("大共名")所具有的共同标准。《訄书·公言》:"夫物各缘天官所合以为言,则又譬称之以期至于不合,然后为大共名也。虽然,其已可譬称者,其必非无成极,而可恣膺腹以为拟议者也。"是说人在进行认识时能够依据自己的感觉器官获得与物的存在一致的感性经验知识,然后又能够用类比推理等方法获得具有高度抽象性的、与事物的具体存在不相一致的普遍概念("大共名"),这种普遍概念尽管与具体存在物有别,但仍然有共同的标准("成极")存在,不能凭主观臆断。

【成实师】 南北朝时研习和传播诃梨跋摩《成实论》的中国佛教学者。其学派被称为"成实学派"或"成实宗"。《成实论》受大众部影响,重点批判有部毗昙学说,是印度小乘佛教向大乘佛教过渡的重要著作。后秦鸠摩罗什译出。其后中国佛教学者依此论立说,宣传教义。其教义主张人、法两空。认为"人空"如瓶中无水,由五蕴和合而形成的人是假"人我";"法空"如瓶体无实,五蕴只有假名而无实体。在小乘有部对世界分析的基础上还提出五位八十四法,并把从五趣至阿罗汉果位分成二十七阶位。罗什门下对《成实论》领会最深者,除长安的昙影、僧叡外,还有刘宋时代的僧导和北魏的僧嵩。僧导在寿春,门人有昙济、道猛;僧嵩在彭城,门人有僧渊、昙度、惠纪、道登,他们纷起著《疏》讲说,遂形成该学派的两大系统。南朝齐、梁时著名成实师有法宠、法云、僧旻、智藏等。隋代时"成实宗"开始走向衰微。

【成唯识论】 佛教书名。略称《唯识论》。唐代中国佛教法相唯识宗所依据的主要经典之一。古印度佛教瑜伽行派学者世亲(约公元五世纪时人)作《三十唯识论》详细阐述唯识学说,后护法、安慧、难陀、火辨等十大论师相继注释发挥之。玄奘译经时原拟将十大论师之注分别全文译出。后其弟子窥基认为"群圣制作,各驰誉五天,虽文具传于贝叶,而义不备于一本,情见各异,禀者无依";所以主张"错综群言,以为一本,楷定真谬,权衡盛则"(《唯识枢要》卷一)。玄奘接受了窥基的建议,以护法一家观点,糅集十师之义,集成此书。其中心论题是认为世界万有皆是"识"所变现:"唯谓简别,遮无外境;识谓能了,诠有内心。""识性识相,皆不离心。""归心泯相,总言唯识"(《成唯识论述记》卷一)。为此而建立了"八识"学说,以第八"阿赖耶识"为世界本源。注释本有窥基《成唯识论述记》、《成唯识论掌中枢要》等。

【成唯识论述记】 佛教书名。亦称《成唯识论疏》,略称《唯识述记》。唐代窥基撰。十卷(一作六十卷)。本书详细解释了《成唯识论》,发挥了唯识学说,并保留了古印度瑜伽行派十大论师的许多思想资料。历来为研究唯识学者所重。明代以后此书失传。清石埭杨文会从日本人南条文雄处得之,摹刻重印。

【百代同道】 东汉王充的历史观。《论衡·齐世篇》:"夫上世治者,圣人也;下世治者,亦圣人也。圣人之德,前后不殊,则其治世,古今不异";"上世之天,下世之天也;天不变易,气不改更。上世之民,下世之民也;俱禀元气,元气纯和,古今不异。……一天一地,并生万物。万物之生,俱得一气。气之薄渥,万世若一。帝王治世,百代同道。"王充认为,万物均为"气"的不同表现形态,而"气"则"万世若一"、"古今不异"。从这种"气"一元论的自然观出发,他认为人类社会的发展变化也如"气"一样是"古今不异"的,从而陷入了董仲舒"天不变,道亦不变"的形而上学泥淖。这是王充自然经验论在历史观上的必然表现。

【百姓日用之学】 明王艮对其师王守仁"良知"之学的发挥与改造,为王艮所创泰州学派的为学特色。意谓"良知"就在日常的道德实践之中。王艮虽师事王守仁,但"时时不满其师说(《明儒学案·泰州学案》),甚至"往往驾师说之上"(《明史·王艮传》)。据《心斋年谱》载,王艮四十二岁时"多指百姓日用以发明良知之学";四十六岁时"言百姓日用是道";五十一岁时"以日用现在指点良知"。他终于创建了以樵夫、陶匠、农夫等为教学对象的"泰州学派"。其学与王守仁的"良知"之学多有异趣。王守仁尝曰:"与愚夫愚妇同的是谓同德,与愚夫愚妇异的是谓异端"(《传习录》下);而王艮直以"百姓日用"为"道",认为"圣人之道,无异于百姓日用,凡有异者,皆谓之异端"(《心斋遗集》卷一《语录》),"愚夫愚妇,与知能行便是道"(同上)。王守仁又说:"良知良能,愚夫愚妇与圣人同,但惟圣人能致其良知,而愚夫愚妇不能致,此圣愚之所由分也"(《传习录》中);然王艮则认为:"百姓日用条理处,即是圣人之条理处,圣人知便不失,百姓不知便会失"(《语录》)。关于圣愚之分,王守仁以为在"能致"与"不能致",重工夫;王艮以为在"不失"与"会失",重本体,故说:"良知天性,往古来今,人人具足,人伦日用之间举措之耳"(《遗集》卷二《答朱思斋明府》)。

【百家争鸣】 指战国时期学术界形成的诸子百家自由讲学、自由争论的局面。西周末年由于社会生产力的发展,生产关系、阶级关系都发生了巨大的变化,从而导致了旧社会的解体。这时,从原来统治阶级中游离出来的知识分子形成了"士"的阶层,他们打破了过去"学在官府"的垄断局面,开始了私人讲学,师徒传授。为"百家"的形成奠定了基础。到了战国,在统治阶级的有意扶植下,更形成了一些诸如"稷下学宫"的学术中心,聚集着大批"文学游说之士","不治而议论",形成了"百家争鸣"之局面。所谓"百家"主要有六家:孔子创始的儒家,墨子创始的墨家,老子、庄子为代表的道家,商鞅、韩非为代表的法家,惠施、公孙龙为代表的名家,邹

衍为代表的阴阳家。他们之间的争论反映了认识上的差异和各个阶级的冲突。争论主要集中在天人，古今、礼法、名实、善恶等问题上。这些争论对于繁荣学术，推动人们认识的发展，都起了巨大的作用。

【死生无命，富贵在钱】　西晋隐士鲁褒在《钱神论》中提出的命题。这一命题包含的思想是：(1)揭露和讽喻当时社会上以金钱为本的现象："钱之所在，危可使安，死可使活。钱之所去，贵可使贱，生可使杀。""官尊名显，皆钱所致"。因此"死生无命，富贵在钱"。(2)否定"清谈"，主张广修农商，肯定钱在社会生活中的支配作用。这一命题在抨击和揭露爱钱如命、钱胜于命的社会现象的同时，看到了钱之超越鬼神的物质力量，含有无神论思想。但鲁褒作《钱神论》的目的主要在于"讽喻"，《晋书·鲁褒传》说："褒伤时之贪鄙，乃隐姓名而著《钱神论》以刺之。"

【死生有命，富贵在天】　孔子的学生子夏的天命观。《论语·颜渊》："商闻之矣，死生有命，富贵在天。"所谓"闻之"可能闻之于孔子。这是说人的生死富贵是由天命决定的。

【毕同、毕异】　见"大同异"条。

【毕沅】(1730－1797)　清督抚兼学者。字缃蘅，一字秋帆，号灵岩山人。江苏镇洋(今太仓县)人。乾隆进士，授翰林院撰修，历抚陕西、河南、山东等省，官至湖北总督。虽官至极品，却读书治学不辍。治学范围广泛，于经史、文字、金石、地理之学，无不通晓。主张"经义当宗汉儒，文字当宗许氏，编年之史莫善于涑子(司马光)"(《潜研堂文集》卷四二)。曾集幕府学者编撰《传经表》、《续资治通鉴》、《史籍考》、《湖北通志》等书。喜汲引后进，招揽名流。一时名儒才士，如程晋芳、邵晋涵、洪亮吉、孙星衍等皆被招致幕府，研讨学问，编纂诸书。自著有《山海经校注》、《晋书地理志校注》、《关中胜迹图志》、《关中金石记》、《中州金石记》、《灵岩山人诗文集》等。

【毕摩】　彝族的"经师"。又译"呗耄"、"布慕"、"笔摩"等。只由男性担任。多为家传世承，亦有求师受业者。它源于彝族历史上的鬼主制度，当时政教合一，鬼主是政治、宗教双重首领。政教分离后，出现了专司宗教的毕摩。毕摩识彝文，通经典，精于天文、历法、医药、历史、诗歌等，所以又是彝族中的知识分子，在彝族群众中有一定威信。

【过极失当】　汉初黄老学派的社会政治观之用语。《经法·国次》："过极失当，天将降殃"，"五逆皆成……身危有殃，是谓过极失当。""五逆"即蔽于阴阳之变、不明土地之利、倚势用人、结党营私等违背"天道"的五种行为。行事陷于"五逆"必然遭遇灾祸，即为"过极失当"。《十六经·姓争》："过极失当，变故易常……是以僇受其刑"。

【过犹不及】　孔子用语。意谓过度与不及都是不对的。《论语·先进》："子贡问：'师与商也孰贤？'子曰：'师也过，商也不及。'曰：'然则师愈与？'子曰：'过犹不及。'"孔子认为任何事情都有个限度、界限，即"中"，超过了这个界限或达不到这一界限，都不算好。这也就是孔子所说的"不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也"(《论语·子路》)的思想。孔子的这一主张是合理的。

【过秦论】　西汉政论家贾谊的政治论文，三篇。该文总结了秦王朝盛衰变化的历史经验教训，分析了秦末农民大起义的原因，对当时的社会矛盾作了朴素辩证的概括。认为秦之兴盛一是在于顺应了人民希望统一之心，"内立法"，"外连衡"(《过秦论》上)；二是秦国勇于进攻，"秦人开关延敌，九国之师逡遁而不敢进"(同上)。认为秦之衰亡在于其完成统一大业后，即"废先王之道"，"仁义不施"，"执敲扑以鞭笞天下"，"燔百家之言，以愚黔首"(同上)；而且"秦王怀贪鄙之心，不信功臣，不亲士民，……以暴虐为天下始"(《过秦论》中)；终于导致了陈胜、吴广"斩木为兵，揭竿为旗，天下云合响应，……而亡秦族矣"(《过秦论》上)的结果。文章提出"攻取异术"的主张，认为取天下时"高诈力"，安定时则"贵顺权"，"取与守不同术也"。然而秦王朝"其道不易，其政不改"(《过秦论》中)，必至速亡。作者写作此文的目的在于告诫汉统治者应注意缓和地主阶级与农民的矛盾，政策法令要因时制宜，以免重蹈秦亡朝失败之覆辙。作者得出了这样的结论："是以君子为国，观之上古，验之当世，参之人事，察盛衰之理，审权势之宜，去就有序，变化因时，故旷日长久而社稷安矣"(《过秦论》下)。《过秦论》对秦朝兴盛衰亡的分析是比较实事求是的，表现了作者富有远见的历史观和政治观。

【至人】　庄子用语。谓超俗得道之人。是庄子理想人格的代表。庄子所谓的"至人"具有这样的特点：一是"无己"。"至人无己，神人无功，圣人无名"(《庄子·逍遥游》)。二是虚应。"至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤"(《应帝王》)。三是超然而逍遥。"至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山飘风振海而不能惊。若然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外"(《齐物论》)。庄子的"至人"与"真人"相似。后佛教徒尊称释迦牟尼为至人。

【至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一】　《庄子·天下》载惠施"历物十事"之一。"大一"谓无限大；"小一"指无限小。这是对宇宙万物从"大"、"小"两个方向的极度抽象，是对《老子》"道生一"、"万物得一以生"命题和《管子》"道在天地之间也，其大无外，其小无内"命题的引申和发挥，反映了惠施的抽象认识水平。但是，用"至大无外"的"大一"和"至小无内"的"小一"来论证宇宙空间大、小的无限性，反映了惠施认识的局限

性。因为,"至大无外"与"至小无内"都是一种极限,极限之外再不可能有什么东西了,这就陷入形而上学的感性直观论。另外,这里的"大一"与"小一"是一种感性直观过程中的理性抽象,是离开具体事物的、无规定性的存在,用它来解释事物的性质时往往会陷入相对主义。

【至无】 郭象哲学用语。指绝对空无的本体状态。王弼认为"无"或"寂然至无"是产生天地万有的宇宙本体。郭象虽然反对王弼这一"有生于无"的看法,但他却认为"独化而足"的种种事物只有在"玄冥之境"才可以"冥合"归一。他说:"至道者乃至无也"(《庄子·知北游》注)。"都无,乃冥合"(《庄子·则阳》注)。可见,郭象的所谓"无"、"了无"、"至无"、"都无"等,与"玄冥"一词一样,同是指宇宙本体而言。

【至乐】 庄子用语。即无乐之乐,实质上指得"道"之乐。《庄子·至乐》:"至乐无乐,至誉无誉"。庄子认为,真正的快乐不是生理欲望满足后的快乐,因为这只是身体需要暂时得到满足的快乐,是世俗之人用尽心机孜孜以求的快乐,即"所乐者,身安,厚味,美服,好色,音声也。……所苦者,身不得安逸,口不得厚味,形不得美服,目不得好色,耳不得音声"(《庄子·至乐》)。这种快乐在现实社会中往往得不到满足而使求乐者陷入苦恼:"今俗之所为,与其所乐,吾又未知乐之果乐也?果不乐邪?"如何摆脱这种痛苦的挣扎而达到真正快乐的境界呢?庄子主张清心寡欲,达到无为境界:"吾以无为诚乐矣"(同上)。故庄子称"至乐无乐"。但庄子认为,"无为"境界仅仅为"至乐"提供了条件或可能性,要最终达到"至乐"还得与天道或自然相和,"与天和者,谓之天乐"(《庄子·天道》)。

【至诚】 ①儒家的伦理道德概念。谓最大、最高的诚实无妄。《中庸》第一次把一般概念"诚"提高到本体的意义上:"诚者,天之道也;诚之者,人之道也。诚者,不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也"。认为"诚"是天道和人事的共同本质规定,也是天和人存在的根据。又说:"唯天下至诚,为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天地之化育"。把"诚"看作化育万物的东西。孟子说:"诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚未有能动者也"(《孟子·离娄上》)。也是从本体论的角度来认识"诚"的。孟子进一步从认识路线上论证了"诚"生化万物的意义:"万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉"(《孟子·尽心上》)。这也就是他的"尽其心者,知其性矣;知其性,则知天矣"(同上)的"天人合一"的哲学体系。《中庸》和孟子关于"至诚"的思想对后世儒学的心性论影响巨大。②蒙古族最高的道德标准,即最大的忠诚。"至诚"往往与"应天"相对应,反映了古代蒙古族以诚配天的思想。《元史》卷五世祖二:"应天者惟以至诚,拯民者莫如实惠。"

【至诚如神】 《中庸》的伦理思想。《礼记·中庸》:"至诚之道,可以前知,国家将兴,必有祯祥;国家将亡,必有妖孽。见乎蓍龟,动乎四体,祸福将至,善,必先知之;不善,必先知之,故至诚如神。"东汉郑玄注:"可以前知者,言天不欺至诚者也。"疏云:"故至诚如神者言至诚之道,豫知前事如神之微妙。"南宋朱熹注:"凡此皆理之先见者也。然惟诚之至极,而无一毫私伪留于心目之间者,乃能有以察其几焉"(《四书章句集注》)。夸大了"诚"的作用,将其本体化和神秘化。

【至诚能化】 《中庸》的伦理思想。《礼记·中庸》:"诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化,为天下至诚为能化。"东汉郑玄注:"形,谓人见其功也;……著,形之大者也;明,著之显者也;动,动人心也;变,改恶为善也;变之久则化而性善也。""至诚能化"说论述了人的道德渐臻过程,强调了道德的社会功能和作用,这是合理的。但却夸大了"诚"的作用,并将其本体化,则是不合理的。

【至理】 郭象哲学用语。指不为世俗之人所知,而只有所谓"真人"、"至人"才可领悟的玄冥至极之理。郭象认为,"至理无言",也无所谓是非,"然则体玄而妙极者,其所以会通万物之性,而陶铸天下之化"(《庄子·逍遥游》注)。意谓"至理"是会通物性、陶铸天下一切事物及其运动变化的最高主宰。郭象又说:"性分各自为者,皆在至理中来,故不可免也"(《达生》注)。"物有自然,理有至极。循而直往,则冥然自合,非所言也"(《齐物论》注)。认为一切自然、自为之物,归根结底总同"至理"而"冥合"归一。所以,"至理"实质上就是郭象所谓的"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体之境。

【至德之世】 庄子及庄子学派所理想的淳朴、原始的社会状态。《庄子·马蹄》:"至德之世,其行填填,其视颠颠。当是时也,山无蹊隧,泽无舟梁;万物群生,连属其乡;禽兽成群,草木遂长,是故禽兽可系羁而游,鸟鹊之巢可攀援而窥。""夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉!同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴;素朴而民性得矣。"认为理想社会中没有任何组织形式和统治形式,没有社会分工和阶级差别,人类与动物以及整个自然界和睦相安,人的自然本性可以充分发展,整个世界是一个淳朴、和谐、温饱的乐园。这种"至德之世"的乌托邦一方面反映了庄子及其学派对当时纷争不休的社会现实的不满和抗议,另方面也反映了其思想的消极性与保守性。

【夷夏之辨】 南北朝时释、道(其中亦涉及到儒)互争地位优劣的争论。自汉代佛教传入不久,《牟子》一书中所设的"问"者就认为牟子舍儒学佛是舍华夏而"学夷狄"。此后用"夷夏"题目反佛遂成习惯("夷夏"概念已超出先秦之原意)。西晋时道士王浮伪作《老子化胡

经》，其主旨便是“用夏变夷”。南朝人士所持反佛法宝之一即“夷夏之辨”。震动一时者为南朝宋、齐道教思想家顾欢所著的《夷夏论》，文章意在把佛教说成是“夷狄”之教。立即遭到了佛教徒们的驳斥，首先站出来反驳的是宋司徒袁粲，认为佛优于道。此外，僧俗著文反驳顾欢者尚多，而以两次致书顾欢（见《弘明集》卷六）的谢镇之为代表，他主张佛教优于儒、道，并指责顾氏既不“解佛”也不“解道”。另有南朝道士假冒张融作《三破论》来攻击佛教。接着，刘勰作《灭惑论》，僧人玄光作《辩惑论》，沙门僧顺作《释三破论》，对《三破论》加以反驳。辩论的中心都是“夷夏之别”的问题。唐代傅奕、韩愈反佛也持“夷夏之别”的理论。“夷夏之辨”虽是(儒)释、道互争地位优劣的问题，但实际上是最早的“中西文化论战”，对中国哲学史、思想史均有影响。

【夷夏论】 ①指《夷夏论》。南朝宋齐时道士顾欢评论佛、道二教地位优劣的文章。原文已佚，部分见于《南齐书》卷五四之《顾欢传》。其核心内容是把“夷夏之辨”与佛道之争结合起来论述。文章一方面认为佛、道二教同本共源，“道则佛也，佛则道也”。“其圣（“圣道”，即本体）则符，其迹（显化的方式，即用）则反”。另一方面又认为道优于佛，“佛、道齐乎达化，而有夷夏之别”。“佛是破恶之方，道是兴善之术”。“佛教文而博，道教质而精”。当时袁粲托通公之名著论驳之，认为佛教优于道教，顾欢遂回文辩驳，既说“道教执本以领末，佛教救末以存本”；又言二教所追求的修行目的皆在“常住之象，常道”。《夷夏论》在宋齐之际引起巨大反响，遭到佛教徒激烈反对。参见《弘明集》卷六、七有关文章。②指“夷夏之辨”。

（丨）

【师心】 庄子用语。谓执着于自己的成见。《庄子·人间世》：“大多政法而不谍，虽固亦无罪。虽然止是耳矣，夫胡可以及化！犹师心者也。”是说纠正的办法太多而又不妥当，虽然无罪，又怎能感化人，仍然是自以为是。后人或用此义，或略有差异。如《颜氏家训·勉学》：“见有闭门读书，师心自是，稠人广座，谬误差失者多矣”。《梁书·何佟之传》：“佟之少好三礼，师心独学，强力专精，手不辍卷。”近代严复《救亡决论》：“夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已”。

【师心、师目】 明代画论家王履（1332—?）关于创造审美意象的美学思想。他在《华山图序》中指出，绘画创作应使主体情意与客观物象融洽统一：“画虽状物，主乎意，意不足谓之非形可也。虽然，意在形，舍形何所求意？故得其形者，意溢乎形，失其形者乎哉！”意谓创作须先蕴酿情思，意在笔前。为此，他提出了这样一条创作路线：“吾师心，心师目，目师华山”（同上）。认为艺术是心灵的创造，但这种创造是以审美经验为基础的，而审美经验又来源于对审美客体的直接感受。这一思想是对张璪“外师造化，中得心源”和郭熙“身即山川而取之”等美学思想的继承和发挥。

【师心自用】 近代严复对陆王心学的批判之语。他在《救亡决论》中指出：“夫陆王之学，质而言之，则直师心自用而已。”“师心”语出《庄子·人间世》：“夫胡可以及化，犹师心者也。”“自用”语出《书·仲虺之诰》：“好问则裕，自用则小。”严复把“师心”和“自用”联起来用，意在说明陆九渊、王阳明之心学全是主观臆断的产物，无补于现实人生之迫切需要。反映了他变法图强的进取精神。

【师夷长技以制夷】 近代魏源提出的变法图强主张。见于第一次鸦片战争中中国战败的惨痛教训，魏源在清道光二十二年(1842)所著《海国图志·叙》中提出“师夷长技以制夷”，向西方学习以自强的主张。这一思想的形成当受林则徐的启发。魏源在《道光洋艘征抚论》卷上中说：“林则徐奏言：‘自六月以来，各国洋船愤贸易为英人所阻，咸言英人若久不归，亦必回国各调兵船来与讲理，正可以敌攻敌。中国造船铸炮，至多不过三百万，即可师敌之长技以制敌’”。这一思想虽然还只限于学习西方的“战舰”、“火器”和“养兵练兵之法”，但在当时封建顽固思想占统治地位的情况下则具有进步意义，对后来改良派的变法思想有直接的影响。王韬说：“当默深先生时，与洋人交际未深，未能洞见其肺腑。然师长一说，实倡先声”（《扶桑游记》）。

【师物】 明袁宏道关于客观事物是审美创作源泉的美学思想。他在《叙竹林集》中说：“善画者，师物不师人；善学者，师心不师道；善为诗者，师森罗万象，不师先辈”（《袁中郎全集》卷三）。这种观点虽然在对继承与创新、艺术技法的借鉴与创作源泉的关系的认识上有其片面性，但坚持外部事物和生活是创作的源泉这一原则却是完全正确的。师物说是中国美学的传统观念。《易传》早有“观物取象”的思想。《乐记》主张“音由心生，物感心动。”南朝画家谢赫在《古画品录》中提出“应物象形”、“随类赋彩”的原则。唐代书法家孙过庭主张书法应“同自然之妙有”（《书谱》）。白居易在《记画》中提出：“画无常工，以似为工；学无常师，以真为师”（《白香山集》卷二十六）。唐张璪提出“外师造化，中得心源”（《历代名画记》）。五代后梁的荆浩提出“画者，画也，度物象而取其真”（《笔法记》），主张绘画应“贵似得真”。明代王履提出“目师华山”（《华山图序》）的思想。祝允明强调要“取象形器”（《枝山文集》卷一《吕纪画花鸟记》）。董其昌主张“以天地为师，……传神者必以形”（《画禅室随笔》卷二《画诀》）。又说：“画家初以古人为师，后以造物为师”（《画禅室随笔》卷二《评旧画，题天池石壁图》）。唐志契《绘事微言》说：“画不但法古，当法

自然"。"古莫古于此,自然莫自然于此"。这些思想对明以后艺术创作产生了深远的影响。

【吐纳】 道家的养生术之一。原指吐出故气纳进新气,或吸入精气排除粗气。《庄子·刻意》:"吹呴呼吸,吐故纳新,熊经鸟申,为寿而已矣。此道(导)引之士,养形之人,彭祖寿考者之所好也。"《楚辞·远游》:"保神明之清澄兮,精气入而粗秽除。"后来道教在此基础上作了具体的阐述:①作为"炼气"的内容,与"闭气"相对,称为"外息",主要是利用深呼吸的办法呼出腹中的浊气,吸入天地四时(春、夏、秋、冬,或子、午、卯、酉)的正气和日月星辰的精气。②作为"炼形"的方法,与"导引"配合,谓"吐纳以炼五脏,导引以开百关"(《至游子》卷上)。③吸取生气,排出死气和病气,如说"徐徐以鼻微引气,内(纳)之三,以口吐死气"(《云笈七籤》卷五十七《服气精义论》)。④吐纳一六之气以治病,如陶弘景说:"内(纳)气有一,吐气有六。内(纳)气一者,谓吸也;吐气六者,谓吹、呼、唏、呵、嘘、呬,皆出气也。……吹以去热,呼以去风,唏以去烦,呵以下气,嘘以散滞,呬以解极"(《养性延命录·服气疗病》)。这就是人们所谓的"六字诀"。

【吐鲁番文书】 新疆吐鲁番出土的古代文书。现藏于新疆博物馆。出土地点主要在阿斯塔那、喀拉和卓,高昌古城内也有少量发现。文书被用为死者的冠、带、鞋等,甚至作成纸棺。主要为汉文,也有回鹘文、粟特文等。解放前出土的大量被掠至国外。解放后出土近3000件,内容涉及晋至唐历代政治、经济、文化、宗教生活等方面。可补文献记载之不足,史料价值极高,为我国古代文物之珍品。

【吸摄力】 近代康有为、谭嗣同等人用语。又称"爱力"。指人与人之间的博爱关系。康有为在《大同书·甲部绪言》中提出:"不忍者吸摄之力也"。"有觉知则有吸摄,磁石犹然,何况于人"。谭嗣同在《仁学·一》中用近代西方的"以太"概念和精神性的"心力"概念来解释"仁",认为,"仁以通为第一义。以太也,电也,心力也,皆指出所以通之具"。"孔谓之仁,谓之元,谓之性;墨谓之兼爱;佛谓之性海,谓之慈悲;耶谓之灵魂,谓之爱人如己,视敌如友;格致家谓之爱力、吸力,是物也"。认为世界上大至星团,小至一尘,"皆互相吸引不散去"。他们用物理学上电的吸引力来附会"仁"的观念,宣传资产阶级的博爱思想。

【则】 《说文》解释则为"等画物也"。意即按照同一尺度区分事物,引申为标准、法则。《左传·昭公六年》:"《书》曰:'圣作则。'无宁以善人为则,而则人之辟乎?匹夫为善,民犹则之,况国君乎?"前二"则"可解释为标准、法则,后二"则"可解释为效法。此后"则"广泛用来指各种事物的规律或法则。《管子·心术上》:"毋先物动,以观其则。"《易经·乾卦·文言》:"乾元'用九',乃见天则。"

【刚】 见"刚柔"条。

【刚柔】 "刚"指事物刚健、强盛的一面,"柔"指事物柔弱、衰退的一面。《战国策·楚策四》和《孔丛子·抗志篇》中有齿坚刚和舌柔顺之说。这说明刚柔的最初提出与人对自身的认识有关。《尚书》和《诗经》中都有刚柔连用的情况。《商书》曰:"'沈渐刚克,高明柔克'"(《左传·文公五年》引)。《诗经·大雅·蒸民》:"柔亦不茹,刚亦不吐,不侮矜寡,不畏强御"。春秋时范蠡有"近则用柔,远收用刚"(《国语·越语下》)之说。晏婴则提出刚柔"相济"的观点(《左传·昭公二十年》)。《老子》尚柔,主张"抱柔守雌"、"柔弱胜刚强"。《老子》七十八章:"弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行。"《易·系辞》提出"刚柔相摩"、"刚柔相易"和"刚柔相推而生变化",对刚柔的相互作用、相互转化作了说明。《易·说卦》:"立地之道曰柔与刚"。把刚柔两种不同势力的相互作用当作万物生长变化的基本条件。《吕氏春秋·别类》:"金柔锡柔,合两柔则为刚"。《淮南子》主张用兵之道应示之以柔而迎之以刚;示之以弱而乘之以强"(《兵略训》)。认为刚柔虽相反而实则相成:"厉利剑者必以柔砥,击钟磬者必以濡木"(《说山训》)。魏王弼说:"刚柔交错而成文"(《王弼集校释》第326页)。唐柳宗元认为:"纯柔纯弱兮,必削必薄;纯刚纯强兮,必丧必亡"(《柳宗元集·佩韦赋》)。北宋二程认为,"刚,只是对柔而言是刚也"(《二程集》第170页)。"禹不矜不伐,至柔也,然乃见刚"(同上,第99页)。看到了刚柔之相互对立和相互联结。明清之际王夫之说:"天地之道刚主柔,天地之化柔屈刚"(《诗广传》第36页)。认为"君子者,知刚而已矣。不知柔也,知方而已矣,不知圆也,时在柔而柔以为刚,时在圆而圆以为方,志定久矣"(同上)。主张为刚而柔,柔之而益刚。

【刚毅木讷】 孔子提出的所谓近乎仁德的四种品质。《论语·子路》:"子曰:刚毅木讷近仁。"刚即意志坚强,毅是果断敢为,木指质朴敦厚,讷为不善交谈。孔子认为这四种品性"近于仁"。而与此相反的"巧言令色"则"鲜矣仁"。他说:"巧言、令色、足恭,左丘明耻之,丘亦耻之"(《论语·公冶长》)。又说:"君子欲讷于言而敏于行"(《论语·里仁》)。

【贞元之际所著书】 冯友兰著。由六部书组成:《新理学》(1939年)、《新事论》(1940年)、《新世训》(1940年)、《新原人》(1943年)、《新原道》(1944年)、《新知言》(1946年)。是融合中西文化的新理学的完整哲学体系。

【贞而不谅】 孔子的伦理道德主张。《论语·卫灵公》:"子曰:君子贞而不谅"。南宋朱熹《论语集注》:"贞,正而固也。谅,则不择是非而必于信。"贞而不谅谓君子只固守正道而不拘泥于信。孔子还说:"君子无适

也，无莫也，义之与比”(《论语·里仁》)。又说：“言必信，行必果，硁硁然小人哉，抑亦可以为次矣”(《论语·子路》)。孔子认为，人应言必信，行必果，但不必象匹夫匹妇那样拘执于小信。

【尘芥六合】　北宋张载用语。“六合”即四方上下，指整个世界。《正蒙·大心》：“其过于大也，尘芥六合；……尘芥六合，谓天地为有穷也。”以此来批判佛教徒只“溺其志于虚空之大”，而“以山河大地为见病之说”的主观唯心论世界观。表现了张载“太虚即气则无‘无’”的唯物主义宇宙观。

【当代中国哲学】　贺麟著。1947年1月南京胜利出版公司出版。本书是新心学的代表作之一。全书四章分别论及了“中国哲学的调整与发扬”、“西洋哲学的绍述与融会”、“时代思潮的演变与批判”、“知行问题的讨论与发展”等问题。书中重视与推崇宋明理学中陆王心学派的哲学，认为宏扬陆王哲学是中国哲学取得进步的标志。夸大王阳明“知行合一”学说的价值，誉之为“不唯是王阳明在中国哲学史上的伟大贡献，而且也是关于知行问题中外古今哲学家最根本的见解”。曲解马克思主义哲学，认为唯物辩证法“只是把科学的常识加以玄学化，独断化”。把唯物史观说成是“外观法”，认为只能认识事物的现象，不能认识事物的本质，是一种片面的历史观。运用西方直觉论和神秘主义思想解释与阐发中国传统哲学，是本书表现出来的明显倾向。当时的马克思主义者曾对这种倾向进行了严肃的批判。书后附有谢幼伟的《抗战七年来之哲学》一文。该书当时被收入《当代中国学术丛书》。

【当然】　宋明理学用语，尤多见于朱熹。朱熹《中庸章句》：“道者，天理之当然，中而已矣。”认为无过不及的中道即天理之当然。故他以“知其理之当然，而责其身以必然”(《白鹿洞书院揭示》)教诫学者。还认为人性亦属当然之理，所以无有不善：“性即理也，当然之理，无有不善也”(《朱子语类》卷四)。朱熹还特别强调“人事”应顺合“天理”，提倡“于人伦各尽其当然之实”。他说：“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。诚之者，未能真实无妄而欲其真实无妄之谓，人事之当然也”(《中庸章句》)。

【光气】　东汉王充用语。王充认为，“天命当兴，圣王当出”时就会“禀天光气”。他说：“凡人禀贵命于天，必有吉验见于地。见于地，故有天命也。验见非一，或以人物，或以祯祥，或以光气”(《论衡·吉验篇》)。他还认为，人身上有光气时就可以避邪化凶，一旦光气消失就会倒霉受灾。他举例说，地方官吏“光气已消”时老虎就会到他所管辖的地区为害。而一个人“光气去身”时老虎看见他就以为是尸体，就把他吃了(见《论衡·遭虎篇》)。这是一种幼稚的迷信思想，是王充“重效验”的朴素经验论在人生观上的表现。

【吕大临】(约1042—约1090)　北宋学者，金石学家。字与叔。蓝田(今属陕西)人。曾任太学博士、秘书省正字等职。初学于张载，后从学于二程(程颢、程颐)。与游酢、杨时、谢良佐并称程门四大弟子。其思想认为“道”或“天理”是“寂然不动，虚明纯一”；此道或天理降至人心，则为“良心”，故有“我心即天心”之说(以上均见《蓝田语录》)，认为要使“良心”持正，必使之“如鉴之明，不蔽以垢”，故“良心所发”，莫非道也”(同上)。曾作《克己铭》，谓“凡厥有生，均气同体。”此实为张载“民胞物与”说的继续阐发，故程颐有“与叔守横渠说甚固”语。据朱熹所说，其著作有《中庸义》、《春秋解》、《周易解》、《文集》等(见《朱子语类》卷一〇一卷)。另著有《考古图》十卷，著录铭文，且摹写器物图像尺寸注其出土及收藏处。此为中国最早有系统的古器物图录。

【吕大愚】　即“吕祖俭”。

【吕才】(600—665)　唐初科学家、思想家。博州清平(今属山东聊城)人。少时喜好阴阳、方技之书。唐太宗贞观三年(629)由王珪、魏徵推荐，参加增损乐章之事。曾图解《三局象经》。累迁太常博士。贞观十五年(641)奉命与学者十余人刊定《阴阳书》百卷。贞观十六年(642)至十八年(644)受命制作《方域图》、《教飞骑作战图》。唐高宗永徽元年(650)，参与修订《文思博要》、《姓氏录》。永徽六年(655)著《因明注解立破义图》三卷，与沙门慧立、明濬进行辩论，并与诸僧学士到慈恩寺与玄奘辩论。又曾与当时名医同修陶弘景所著《本草》，成书五十卷。唐高宗龙朔年间，为太子司更大夫，著《隋记》二十卷。他是一位博学的学者，通晓天文、地理、数术、医学、乐律等，并对因明进行过研究。在哲学上他是素朴的唯物主义元气论者，认为“太极无形，肇生有象；元资一气，终成万物”。“天覆地载，乾坤之理备焉；一刚一柔，消息之义详矣”。从这种元气论出发，他对社会上流行的各种迷信如卜宅、禄命、风水等进行了批判，提出“皇天无亲，常与善人，祸福之应，其犹影响”的命题。其著作大多已佚，保存在《全唐文》中只有《叙宅经》、《叙禄命》、《叙葬书》等八个残篇。

【吕不韦】(?—前235)　战国末政治家、思想家。卫国濮阳(今河南濮阳西南)人。曾在阳翟(今河南禹县)经商，“往来贩贱卖贵，家累千金”(《史记·吕不韦列传》)。经商中在赵都邯郸偶遇入赵为质的秦公子异人(后改名子楚)，认为“此奇货可居”，便决定帮助子楚谋取王位继承人的资格。经过重金贿买和多方游说秦孝文王宠幸华阳夫人，终于使子楚立为太子。孝文王死后子楚即位，为秦庄襄王，便“以吕不韦为丞相，封为文信侯，食河南洛阳十万户”(同上)。庄襄王即位三年而死，太子政立为王，即后来的秦始皇，他“尊吕不韦为相国，号称‘仲父’”(同上)。吕不韦为政期间在政治上军事上都为秦国的统一事业做出了积极贡献。为了从文化理

论上准备统一政权的建立，他广招宾客学士，总结古今政治经验和学术成就，编写成《吕氏春秋》。秦始皇十年因嫪毐与华阳夫人事牵连，他被免除相国，令往就河南封地。两年后秦王政恐其谋反，令其迁蜀，他惧诛，于途中饮酖而死。

【吕公著】(1018—1089) 北宋学者，政治家。字晦叔，寿州(今安徽寿县)人。举进士，官御史中丞。为欧阳修讲学之友。元祐元年拜尚书右仆射，兼中书侍郎，与司马光同掌国柄，尽废王安石新法。死后赠"申国公"，谥"正献"，在学术上开创了源远流长的吕氏家学。吕氏一家，自公著始，"登学案者七世十七人"(《宋元学案》卷十九《范吕诸儒学案》)。全祖望考证云："考正献子希哲、希纯，为安定门人，而希哲自为荥阳学案，荥阳子切问，亦见学案。又和问、广问及从子稽中、坚中、弸中，别见和靖学案。荥阳孙本中及从子大器、大伦、大猷、大同，为紫微学案，紫微之从孙祖谦、祖俭、祖泰，又别为东莱学案。共十七人，凡七世"(同上)。

【吕氏春秋】 亦称《吕览》。由战国末秦相吕不韦组织宾客学士编写，成书于秦始皇八年(前239)，基本上反映了吕不韦的思想。据《史记》之说，《吕氏春秋》分为"八览"、"六论"、"十二纪"，与今本顺序"十二纪"、"八览"、"六论"不同。其每纪五篇，十二纪共六十篇。每览八篇，八览(《有始览》缺一篇)共六十三篇。每论六篇，六论共三十六篇，加上十二纪末《序意》一篇，全书共一百六十篇，近十五万言。《汉书·艺文志》列入杂家类，实际上其"杂而不杂"。该书熔道、法、儒、墨、阴阳诸家思想于一炉，取其所长，去其所短，自成体系，成一家之言。它继承了道家无为而无不为的思想，改造其为君道因、臣道为，而去其消极避世、倒退复归的思想；继承了法家的法治思想，而去其"严而少恩"的思想；继承了墨家的尚贤节葬思想，而去其天志明鬼思想；继承了儒家的"君臣、父子、夫妇"三纲以及忠孝仁义思想，但又不把它放在至高无上的地位，等等，把各家思想的某些片断集腋成裘，纳入自己的体系。虽然它未被秦始皇所采纳，但却成为汉初道家的先声，为封建社会意识形态的构建起了不可忽视的作用。该书所保存的历史旧闻和有关天文、物候、农业、医学、军事、哲学、音乐等方面的知识，对研究先秦历史文化具有极大的价值。其注释有东汉高诱注，近人蒋维乔、杨宽等《吕氏春秋汇校》，许维遹《吕氏春秋集释》，陈奇猷《吕氏春秋校释》以及张双棣等人《吕氏春秋译注》等。

【吕本中】(1084—1145) 南宋学者。初名大中，字居仁。寿州(安徽寿县)人。绍兴进士。擢起居舍人，召为太常少卿，迁中书舍人。吕氏家学的重要传人。学术上继承了注重中原文献之学的家风，为学力主融合不偏，不主一家，不名一师，称"德无常师，主善为师，此论最要"(《宋元学案·紫微学案》)。著作有《春秋解》、《西垣童蒙训》、《公舍人官箴》等。

【吕东莱】 即"吕祖谦"。

【吕希哲】(1036—1114) 北宋学者。字原明。学者称荥阳先生。汴京(今河南开封)人。以荫入官，知怀州，为光禄少卿。曾从学于胡瑗，后师事程颐。为吕氏之学的重要传人。为学主静，承认先天气禀，提出"气象"说，认为"气象者，辞令容止，轻重疾徐，足以见之矣。不惟君子小人于此分焉，亦贵贱寿夭之所由定也"(《吕氏杂志》)。其著作后人编有《吕氏杂志》、《荥阳公说》，《宋元学案》立《荥阳学案》。

【吕坤】(1536—1618) 明哲学家。字叔简，号新吾。河南宁陵人。万历进士。官至刑部左右侍郎，后辞官从事著述。在哲学方面坚持唯物主义气一元论，认为"元气亘万亿岁年，终不磨灭，是形上气化之祖也"(《呻吟语·天地》)。认为世界上的万物，大而至于天地、山川，小而至于苔藓、蓬蒿，无一不是由"气"所凝结而成。认为万物是有生有灭、不断变化的，而"气"作为原始物质则永恒存在："气无终尽之时，形无不毁之理"(《呻吟语·性命》)。批判"天人感应"论，他说："阴阳征应，自汉儒穿凿附会，认为某灾祥应某政事，最迂"(《呻吟语·天地》)。十分重视人事，主张人要有"自强不息之心"(《呻吟语·应务》)，认为人只要做到"尽人事也，不言天命"，便能"人定胜天"(《呻吟语·圣贤》)。公开宣称自己既"不是道学"，也不是"仙学、释学"和"老庄申韩学"，强调"我只是我"(《呻吟语·谈道》)。在学术观点上具有鲜明的独创性。著作有《去伪斋集》、《呻吟语》、《阴符经注》、《四礼疑》、《四礼翼》、《实政录》等。今人侯外庐编有《吕坤哲学选集》，中华书局出版。

【吕学】 南宋以吕祖谦为代表的学术派别。全祖望在《宋元学案》中称："宋乾淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。三家同时，皆不相合。朱子以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而复以中原文献之统润色之"(《宋元学案》卷五十一《东莱学案》)。吕学有深厚的家学渊源，史书认为"祖谦之学本之家庭，有中原文献之传"(《宋史》本传)。吕氏一门，自吕公著始，"登学案者七世十七人"(《宋元学案》卷十九《范吕诸儒学案》)。至祖谦与弟祖俭居明招山讲学，创丽泽书院，"四方之士争趋之"。自祖谦下世，祖俭继之，递传不息。宋末元初学者王应麟"私淑东莱"，"独得吕学之大宗"。吕学的特点在于"不名一师"、"不私一家"，向有"博杂"之称，但以儒家思想为宗，尤其提倡思孟学派"治心养性"、"穷理尽性"、"正心诚意"等学说，同时重视对上下古今历史和文献的广泛涉猎，影响于浙东学派即形成"言性命必究于史"的风气。

【吕柟】(1479—1542) 明代学者，字仲木，号泾野。陕西高陵人。正德进士，授翰林修撰。因上疏武宗"入宫亲政，潜消祸本"，又劝世宗兴"大礼"，"勤学以为新政

助"，获罪于刘瑾，几被杀戮，贬为解州判官。后官国子祭酒、礼部侍郎。师事薛敬之。明冯从吾将其列入《关学编》，被视为"关学之冠"。曾"九载南都，与湛甘泉、邹东廓共主讲习，东南学者尽出其门"。其学虽以程、朱为主，对王学亦有所采纳，最终归诸关学以"躬行礼教为本"的思想宗旨。提出"仁心说"，主张"实学"，即"以穷理实践为主"，从"切身"处、从"下学"做起，"以正心为本，务实为要"。主张"格物致知，博学于文，约之以礼"。提倡以"戒惧慎独"、改过行善为工夫，从"闻见之知，以通德性之知"，最后成为"仁有余"的仁人(上述引文见《关中四先生语录》卷一和《明儒学案·河东学案》二)。著作有《泾野子集》、《泾野集》、《四书因问》等。

【吕览】 即"吕氏春秋"。

【吕祖俭】(？－1200) 南宋学者。又名大愚。字子约。婺州(今浙江金华)人。与兄吕祖谦同为吕氏家学重要传人。又尝与明州学者杨简、袁燮、沈焕共同聚徒讲学，合称明州四先生。学术上不主一家，以传播中原文献之学见长，在浙东颇有影响。著作有《大愚集》。

【吕祖谦】(1137－1181) 南宋理学家。"婺学"代表人物。字伯恭。学者称东莱先生。婺州(今浙江金华)人。绍兴元年进士。任秘书郎国史院编修官，后迁著作郎。与朱熹、张栻齐名，时称"东南三贤"。曾与朱熹合编《近思录》。邀集"鹅湖之会"，意在调和朱学和陆学的矛盾。晚年与陈亮深交。其学兼取朱、陆之长而偏于陆学，又同"永嘉学派"所倡之经世致用之学有联系，朱熹批评其学"驳杂"。其宇宙观承认天理是宇宙总规律，认为"理之在天下，犹元气之在万物"(《东莱左氏博议》卷一)。又提出"心外无道"，"道外无心"，把心、性、理、天合而一之，认为"天行有复乃天行自然之道，人之善心发处，亦人心固有之理。天道复便运行无间，而人心多泯没，盖以私意障蔽。然虽有障蔽，而秉彝不可泯没，便是天行无间之理"(《易说》)。"吾之性本与天地同其性，吾之体本与天地同其体"(同上)。认识论上主张"致知力行，本交相发"(《与朱侍讲》)，认为"论致知则见不可偏，论力行则进当有序"(《与邢邦用》)。强调察理要精微，力行要笃实；更强调"反求诸己"、"反观内省"，从"根本"上立下"存养、克治、体察功夫"，提倡治史，重视对中原文献的研究，与永康事功之学较接近。著作有《东莱左氏博议》、《东莱书说》、《吕氏家塾读书记》、《东莱集》、《大事记》等。

【吕振羽】(1900－1980) 马克思主义史学家。一名柳岗。湖南邵阳(旧属武冈县治)人。自幼随父读书。15岁入新式学堂——武冈中学就读。1921年中学毕业后考入湖南工业专门学校。1925年加入中国共产主义青年团。次年大学毕业，参加北伐军。1927年蒋介石叛变革命后，他脱离国民革命军。1930年1月与中共地下党员郑侃等人创办《新东方》杂志，建立"东方问题研究会"。这一时期他阅读了大量介绍马克思主义理论的著作，并着手运用历史唯物主义的观点、方法研究中国历史，参加中国社会史问题论战。1933年经李达引荐到中国大学经济系任教，是年秋升任教授。先后写出《史前期中国社会研究》、《殷周时代的中国社会》、《中国政治思想史》等重要史学著作及多篇论文。这些著作吸收了郭沫若等人的研究成果，提出了在中国史学界影响广泛的"殷代奴隶制社会说"、"西周封建论"和"封建社会两阶段论"，把马克思主义关于社会发展规律的普遍原理与中国社会的实际结合了起来。1935年11月受中共北方局和北京市委的委托，以中间人的身份赴南京与国民党当局进行关于停止内战、联合抗日的谈判。1936年2月经周小舟介绍加入中国共产党。1942年初去延安，曾任刘少奇的学习秘书，后在延安马列主义学院和中央党校从事理论和历史研究工作。抗战胜利后调往东北工作，先后参与了辽东省委、东北人民政府的领导工作。此期完成了《中国民族简史》的写作和《简明中国通史》的编著。建国后历任东北人民政府文教委员会副主任，东北人民大学校长、党委书记，中共中央党校教授，中国科学院哲学社会科学部学部委员等职。并当选为第一届全国人民代表大会代表、人大民族委员会委员、第三届全国政协委员。1963年以后遭受长期政治迫害。1980年7月病逝。主要著作还有《关于中国社会史的诸问题》、《国共两党和中国命运》、《论太平天国革命运动》、《中国历史讲稿》等。

【吕留良】(1629—1683) 明清之际学者。初名光轮，字用晦，号晚村。浙江崇德人。学宗朱子，力辟阳明。谓救正之道必从朱子。认为朱子之书有大醇而无小疵，当笃信死守，而不可妄置啙于其间。用朱熹学说来宣传民族大义，强调为人必须首先在民族节气、操守上"画定界限，扎定脚跟"(《吕晚村文集·复高汇旃书》)，然后再谈治学求知。严申华夷之辨，将夷之伦"为域中第一事者"(《四书讲义》卷十七)。对当时的抗清斗争起了一定作用。后因有人告发，遭剖棺戮尸；子孙族灭，门生故旧株连无数。为雍正年间一次重大的文字狱。著作有《吕晚村文集》、《东庄吟稿》等。

【吕晚村】 即"吕留良"。

【吕晚村文集】 明末清初吕留良的文章汇集。正文八卷，另附其子公忠所述《行略》一卷。其前四卷为书札，后四卷为序、论、辨、记、题跋、墓志、祭文、杂著之作。其思想宗信程、朱之学，以为朱学乃"救正之道"，"朱子之书，有大醇而无小疵"(卷一《与张考夫书》)。力辟朱学外的一切学术思想，主张凡"有一不合于朱子者，则不惜辞而辟之耳，盖不独一王学也。王其尤著者耳"(同上，《答晴严书》)。今人张舜徽认为"留良学术行事，与顾炎武有绝相似者"(《清人文集别录》卷二)。该书雍正三年(1725)有刻本行于世，后因曾静狱而遭禁，

故初刻本流传至稀。今本乃近世所刻活字本。

【吕澂】(1896—) 佛教学者。字秋逸,也作秋一、秋子。江苏丹阳人。毕业于镇江中学,后考入常州高等实业学校农科。一年后转入南京民国大学经济系。1914年就学于南京金陵刻经处佛学研究部。翌年赴日本学美术。1916年回国后被聘为上海美术专科学校教务长,曾撰有《美学概论》、《美学浅说》、《现代美学思潮》等美学著作。1918年应欧阳竟无之召回金陵刻经处研究部协助筹备支那内学院,遂专心佛学,立志投身于佛学研究。1922年内学院成立时任学务处主任。1943年任内学院院长。建国后历任第二、三、四、五、六届全国政协委员,中国科学院哲学社会科学部委员,中国佛教百科全书编辑委员会副主任委员等职。毕生从事佛学研究,主张中国佛教研究资料整理应从玄奘一系译述开始,利用梵、藏、巴利文等多种文字资料对勘汉文藏经,考订异乱,纠正错讹,在汉译佛经整理方面有较大贡献。又曾以新的方法选取藏经要籍,编印《藏要》三辑,收书七十余种,四百余卷。对印度佛学、藏语系佛学、因明学等方面都有很深造诣。主要著作有《佛典泛论》、《印度佛教史略》、《西藏佛学原论》、《因明纲要》、《印度佛学源流略讲》、《中国佛学源流略讲》等。

【早期改良主义者】 十九世纪五十——六十年代从封建统治阶级中分化出来的具有初步资产阶级改良思想的中下层官员及其知识分子。他们受过西方资产阶级的教育或受到资产阶级思想的影响,不仅要仿西方之"长技",而且着眼于"西学"、"西法",并逐步提出"君民共主"的君主立宪设想,反映了一批不满于洋务派对新式企业的控制,而又愿意投资于新式工业的部分官僚、地主和商人的要求。这些思想主要反映在容闳的《西学东渐记》、王韬的《弢园文录》、薛福成的《筹洋刍议》、马建忠的《适可斋记言记行》、何启、胡礼垣的《新政真诠》、陈虬的《救时要义》、郑观应的《盛世危言》、陈炽的《庸书》等著作中。早期改良主义者和封建势力以及外国资本主义势力有着千丝万缕的联系,没有独立的经济地位和政治地位,也没有得到比较有力的资产阶级势力的支持,故其改良主张是软弱的。但其经济和政治之要求在当时则是积极的。

【同】 春秋时史伯等人的用语。谓无差别的同一。与"和"相对。史伯说:以"他平他谓之和"。和指相互对立的东西的统一与和谐。又说:"夫和实生物"(《国语·郑语》)。和可以使事物生成和发展。"同"则不然,他说:"同则不继","以同裨同,尽乃弃矣"(同上)。认为与自身同一的东西相加不能产生新事物,这样做会一无所成。他举例说:"声一无听,物一无文,味一无果,物一不讲"(同上)。声音单一就不好听,一种颜色就没有文采,一种味道就不可口,同一种东西就显不出好坏。晏婴也有同样的观点:"若以水济水,谁能食之?若琴瑟之专一,谁能听之?同之不可也如是"(《左传·昭公二十年》)。把这种观点运用到人际关系上,特别是君臣关系上,史伯和晏婴都反对"去和取同",而主张"务和同"。

【同天人,齐万致】 郭象哲学用语。意谓天人万物均处于一种无是非界限、无彼我区别的冥然归一状态。《庄子·大宗师》注:"夫真人同天人,齐万致。万致不相非,天人不相胜,故旷然无不一,冥然无不在,而玄同彼我也。"这就是郭象的"独化"本体论哲学。

【同气相应】 秦汉之时的自然观命题,尤为董仲舒和王充所主张。谓同类的东西可互相感应。这种思想源于《易传》,《易·乾·文言》:"同声相应,同气相求,水流湿,火就燥,云从龙,风从虎"。后来,《吕氏春秋》等吸取了这一思想,《吕氏春秋·召类》:"类同相召,气同则合,声比则应"。《淮南子·说山训》:"月盛衰于上,则蠃蛖应于下;同气相动"。董仲舒继承、利用、改造了这些思想,认为:"故气同则会,声比则应,其验皦然也"、"故琴瑟报,弹其宫,则他宫自鸣而应之,此物之以类动者也。……相动无形,则谓之自然,其实非自然也,有'使之'然矣。物固有实'使之',其'使之'无形"(《春秋繁露·同类相动》)。正是从这种同类相动的自然现象出发,他借用公羊春秋的"五(伍)其比,偶其类(《玉杯》)的主观类比法,把自然现象拟人化,认为:"天亦有喜怒之气、哀乐之心,与人相副,以类合之,天人一也。春,喜气也,故生;秋,怒气也,故杀;夏,乐气也,故养;冬,哀气也,故藏。四者,天人同有之"(《阴阳义》)。从而建立起了"天人感应"的神学目的论体系。东汉王充从元气自然的一元论宇宙观出发,批判了董仲舒的"天人感应"的目的论神学说,同时把同气相应的思想发展为"同气相成,殊气相革"的朴素辩证法思想。他说:"凡物能相割截者,必异性者也;能相奉成者,必同气者也。是故离下兑上曰革。革,更也。火金殊气,故能相革。如俱火而皆金,安能相截"(《论衡·谴告》)。

【同归殊途】 《易传》用语。即殊途同归。《易传·系辞下》:"子曰:天下何思何虑,天下同归而殊途,一致而百虑,天下何思何虑。"这是对《易经·咸卦》九四爻辞的说明。后人对此有不同的解释。西汉司马谈《论六家要旨》:"《易大传》曰:'天下一致而百虑,同归而殊途。'夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治也,直所从言之异路,有省不省耳"(《史记·太史公自序》)。这里说六家在"务为治"这点上是一致的。但所根据的理论却不同。晋韩康伯说:"夫少则得,多则惑,途虽殊,其归则同,虑虽百,其致不二;苟识其要,不在博求,一以贯之,不虑而尽矣"(《周易注》)。唐孔颖达说:"天下何思何虑者,言得一之道心既寂静,何假思虑也。天下同归而殊途者,言天下万事,终则同归于一,但初时殊异其途也。一致而百虑者,所致虽一,虑必有百,虽百种必归于一致也。途虽殊异,亦同归于至真也。言多则不如少,动则

不如寂，则天下之事，何须思也。何须虑也”（《周易正义》）。南宋朱熹说：“言理本无二，而殊途百虑，莫非自然，何以思虑为哉！必思而从，则所从者亦狭矣”（《周易本义》）。王夫之则说：“‘天下同归而殊途，一致而百虑’，一本万殊之谓也”（《周易外传》卷六）。

【同而不和】 孔子用语。《论语·子路》：“君子和而不同，小人同而不和。”“和”与“同”是春秋时两个常用概念，和指不同东西的对立统一，同指相同东西的简单相加或无差别的同一。《左传·昭公二十五年》所载晏子对齐景公之言及《国语·郑语》所载史伯的话都主张“去同取和”。史伯说：“以他平他谓之和”。晏婴则说：“若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？‘同’之不可也如是。”孔子继承了这些思想，把“和”、“同”概念用在人的伦理道德之人格修养上。他所谓“同而不和”是说小人只是一味地盲从附和，不肯表示自己的不同意见；而“和而不同”是说君子从自己的内在人格出发来用正确的意见纠正别人的错误意见，并不盲从附和。

【同则不继】 见“和实生物”条。

【同则同之，异则异之】 荀子提出的制名原则。《荀子·正名》：“同则同之，异则异之；单足以喻则单，单不足以喻则兼；单与兼无所相避则共，虽共，不为害矣。知异实者之异名也，故使异实者莫不异名也，不可乱也”。是说如果客观事物是相同的东西或具有相同之特征、特性，就用相同的名称来称谓之；如果客观事物不同则用不同的名称来命之。这是唯物主义的命名原则。

【同异】 中国哲学的一对重要范畴。“同”指事物相同方面和同一性，“异”指事物相异方面和差异性。在先秦诸子中，老子将同异并用，认为“常无”与“常有”“同出而异名”。庄子从其相对主义观点出发，认为：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也”（《庄子·德充符》）。名家更进一步把同异的讨论推进到认识论和逻辑学方面。“合同异”派的代表惠施从“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一”的观点出发，得出“大同而与小同异，此之谓小同异，万物毕同毕异，此之谓大同异”（《庄子·天下》）的结论。他关于“合同异”的见解已初步接触到世界的统一性和差别性问题；就其逻辑意义来说已接触到类和种属的问题。在他看来，每一类事物都有其共同的性质，这是“大同”；每一类事物的不同种属又各有自己共同的性质，这是“小同”。从类往上推，万物同属一大类，这是“毕同”；从种属往下推，各个事物有自身固有的特点，这是“毕异”。惠施特别注重概念的外延及其所代表的类，因此强调事物之间的同一性，并且将万物之同绝对化，以万物之间的同一性来代替万物之间的差异性，最终得出以合异为同、或消异入同的结局。“别同异”派的代表公孙龙则特别注重对事物之间的差别性和概念内涵的分析，以此来论证其“坚白相离”、“白马非马”等命题。但他同样割裂了同一性和差异性的辩证关系。后期墨家对同异关系问题进行了比较科学地分析，他们首先对同异概念的涵义作了分析，认为同有“重同”、“体同”、“合同”、“类同”四种；异有“有二”、“不体”、“不合”、“不类”四种。同时他们从现实生活经验出发对同异关系作了分析，认为“同异而俱之于一也。”“同，二人而俱见是楹也”（《墨子·经说上》）。是说同和异是蕴涵一体、对立统一的；不同的东西有某一方面的同一，比如二人之异而共见一楹，这是异中之同。后期墨家的这种见解是颇富辩证思维的。中国前期封建社会对同异问题的讨论不如先秦时期专门而深入。西汉董仲舒曾提出“名号异声同体”（《春秋繁露·深察名号》），把社会等级的异殊看作是有意志的主宰之天之所为。东汉仲长统把同异问题应用于政治生活，提出：“同于我者，何必可爱；异于我者，何必可憎”（《后代书·意林引》）。魏晋时期的阮籍以相对主义观点对待同异问题，提出：“别而言之须眉异名，合而言之则体之一毛”（《达庄论》）。南北朝时佛教高僧又从本体论角度看待同异问题，僧肇说：“苟领其所同，则无异而不同”（《物不迁论》）。竺道生说：“法与法性，理一而名异，故言同也。”“诸法皆异，而法入之，则一统众矣”（《维摩经注》卷二）。唐代华严宗对“同相”与“异相”之圆融无碍的分析也是从本体论上对同异的具体应用。中国后期封建社会的一些哲学家继承了先秦时期的同异之辨，继续把同异作为对立统一关系问题来加以诠解。北宋张载一方面肯定同中有异，他说：“人与动植之类已是大分不齐，于其类中又极有不齐。某尝谓天下之物无两个有相似者，虽则一件物亦有阴阳左右。譬之人一身中两手相似，然而有左右，一手之中五指而复有长短，直至于毛发之类亦无有一相似。至如同父母之兄弟，不惟其心之不相似，以至声音形状亦莫有同者，以此见直无一同者”（《语录中》）。同时又肯定各种各样的事物都存在着“同异”、“屈伸”、“始卒”等相反相成的关系，认为如不理解这种关系，就不能认识事物、把握事物，他指出：“万物虽多，其实一物无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已”（《正蒙·太和》）。明清之际的王夫之也论述了同与异的辩证关系，他说：“异以通于同，同以昭所异，相反相成，相涵而不乱”（《读四书大全说》）。还说：“错者，同异也；综者，屈伸也。万物之成，以错综而成用”（《张子正蒙注·动物篇》）。黄宗羲则把辩证的同异观应用于学术研究，主张学术探讨中应允许“有一偏之见，有相反之论，学者于其不同处，正宜着眼理会，所谓一本而万殊也，以水济水，岂是学问？”（《明儒学案·凡例》）近代谭嗣同在论证事物变化日新的思想时也论及了同异的辩证关系，他说：“日新乌乎本？曰：以太以动机而已矣。独不见夫雷乎？虚空洞杳，都无一物。忽有云雨相值，则含两

电，两电有正有负，正负则有异有同，异则相攻，同则相取，而奔萌碕轰发焉"(《仁学》)。他通过正电、负电接触而产生雷这一自然现象看到了事物之间的"异同攻取"之本质性，接触到了矛盾的对立斗争和统一的问题。但他不承认矛盾斗争的绝对性，最后竟以"破对待"即取消矛盾的形而上学观点窒息了"异同攻取"的辩证法。随着马克思主义哲学在中国的传播，中国传统哲学的同异概念被唯物辩证法的矛盾概念或对立统一学说所代替，以之在更高的认识层次上来揭示客观事物的本质和规律。

【同异交得】《墨辩》命题。《墨子·经上》："同异交得，放如无"。谓事物之间既如同一性，又如差异性，两个交错统一而存在，如有无就是如此。反映了后期墨家已认识到世界万物同中如异、异中如同，是同一性与差异性的辩证统一的问题。或认为此命题指的是归纳推理中的同异联合并用法。

【同类相动】①西汉董仲舒用语。意谓同类的事物互相引动、招致。他说："今平地注水，去燥就湿；均薪施火，去湿就燥。""试调琴瑟而错(措置)之，鼓其宫，则他宫应之"。"天将阴雨，人之病故为之先动，是阴相应而起也。""美事召美类，恶事召恶类"。"帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。""人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也"(《春秋繁露·同类相动》)。他看到了同类事物之间的相互联系性，这是对的。但他的目的则在于说明"相动无形，则谓之自然，其实非自然也，有'使之'然矣。物固有实'使之'，其'使之'无形"(同上)，从而把自然界的一切看作是"天"有意识、有目的的安排，是"天意"的表现。这就是他的"天人感应"的神学目的论体系。②《春秋繁露》篇名。通过同类事物间的联系现象旨在论证自然现象背后之"使之"然的"天"的存在，以此建立其"天人感应"的神学目的论哲学。

【因】①中国古代哲学概念。依据、因循的意思。春秋末范蠡第一次明确提出"因"的概念，他说："因阴阳之恒，顺天地之常，柔而不屈，强而不刚。"又说："天因人，圣人因天"(《国语·越语下》)。强调圣人决策、行事必须遵循自然规律，同时认为自然也会依据人的行为得失、善恶而做出反应。老子庄子把"因"与自然无为联系起来，主张"人法地，地法天，天法道，道法自然"(《老子》第二十八章)。这里的"法"就是因的意思。《庄子·德充符》："常因自然而不益生也。"荀子把庄子的思想特点概括为"蔽于天而不知人，……由天谓之，道尽因矣"(《荀子·解蔽篇》)。慎到有《因循篇》，认为："因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用。……故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。此谓之因。"自为即为自己打算。是说君主用人就要依据人都为自己打算的心理。司马谈在总结道家思想时也注重谈了"因"，他说："道家，无为，又曰无不为。……其术以虚无为本，以因循为用。""有法无法，因时为业；有度无度，因物兴舍。故曰圣人不巧，时变是守。虚者，道之常也。因者，君之纲也"(《史记·太史公自序》)。②佛教名词。梵文的意译。即能产生结果的原因。对此各个宗派的分类和解释差别很大，有时与"缘"的含义相同，包括事物得以存在和变化的一切条件。《大毗婆沙论》卷一百二十七："造是因义。"认为凡参与造果的因素，都称之为"因"。《显扬圣教论》卷十八："由此为先，此为建立，此和合故，彼彼诸法或生、或得、或成立、或成办、或起作用，当知说'此'即是'彼'因。"佛教的"因"从广义讲就是"缘"，特殊讲唯因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘等"四缘"中的因缘称因。有六因、十因等。③因明名词。即成立宗(论题)的理由、根据、前提。为五支作法或三支作法的第二支，也是最关键的一支，是因明论式的核心，约相当于形式逻辑三段论法的中词。按照惯例，论式中的"因"要省略主词，仅列出宾词。分正因与似因二种；具足遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性等"三相"的因是正因，即正确可靠的理由、根据；不具足三相的因是似因，即错误的理由、根据。似因又分"不成"、"不定"、"相违"三类，共十四种过失(详见《因明入正理论》)。法称进一步把因分为自性、果、不可得三种，更深入地剖析了因的逻辑性质，明确揭示出因明论式所具有的不同逻辑内涵和形态(详见《释量论》、《量抉择论》、《正理滴论》、《因滴论》等)。

【因十四过】因明名词。《因明正理门论》剖析三支作法的第二支——因(理由、中词)会产生的逻辑错误，列举出十四种过失：(1)两俱不成，即立论者与论敌双方均不承认因能周遍宗"有法"(主词)；(2)随一不成，即立论者与论敌有一方不承认因能周遍宗"有法"；(3)犹豫不成，即立论者与论敌对于因能否周遍宗"有法"心存疑惑，不能断定；(4)所依不成，即宗"有法"不能被立论者与论敌共同认许，使因失去所依(此过即"宗九过"中的所别不极成)；(5)共不定，即因的外延大于宗"法"(宾词)的外延，违反了因三相的异品遍无的规定；(6)不共不定，即因的外延等于宗有法的外延，无法达到同品定有、异品遍无的要求；(7)同品一分转异品遍转，即因的外延既包含一部分同品，又包含全部异品，违反了异品遍无的规定；(8)异品一分转同品遍转，即因的外延过大，既包含全部同品，又包含一部分异品，违反了异品遍无的规定；(9)俱品一分转，即因的外延过大，既包含一部分同品，又包含一部分异品，违反了异品遍无的规定；(10)相违决定，即立论者和论敌各以一个正确的因，成立两个对立的宗(论题)；(11)法自相相违，即因与宗"法"的自相(语词自身直接表述的意义)相矛盾；(12)法差别相违，即因与宗"法"的差别(语词中暗含的其他引申义)相矛盾；(13)有法自相相违，

即因与宗"有法"的自相相矛盾;(14)有法差别相违,即因与宗"有法"的差别相矛盾。正理派认为仅有九种因过,古因明认为有十一种因过。法称后将因十四过删减为七过。

【因三相】 因明名词。梵文的意译。初见于无著《顺中论》,为若耶须摩论师所提出。即一个正确的"因"所必须具备的三个条件与必须包含的三个方面。它们是:遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性。遍是宗法性规定了因与宗的主词("有法")的关系,即宗的主词所指称的事物必须具有因的性质,亦即因(中词)的外延需包涵宗的主词(小词)的外延。同品定有性从正面规定了因与宗的宾词("法")的关系。品即品类,同品指具有宗的宾词所表述的属性的事物。同品定有性是说同品中必定有具备因的性质的事物,只要一部分同品具有因的性质便符合这一规定的要求,即宗的宾词(大词)的外延必须大于或等于因(中词)的外延。同喻即表示这一逻辑关系。异品遍无性从反面规定了因与宗的宾词的关系。异品指具有与宗的宾词所表述的属性相反者的事物。异品遍无性是说全部异品都必须不具备因的性质,它要求因的外延不得越出宗的宾词的外延。异喻即表示这一逻辑关系。因三相以因为核心考察了宗、因、喻之间的逻辑联系,使三支作法的比量论式趋于严密,这与形式逻辑三段论法的第一格和第二格十分接近。

【因门六义】 全称"缘起因门六义"。佛教华严宗的教义之一。与"三性一际"会通共同构成"法界缘起"的基本原理。法藏在《华严一乘教义分齐章》卷四中,用体的空有、用的胜劣(有无生果的力用,即有力和无力)和待的有无(发动时对其他条件的关系,即待缘和不待缘)三类加以分别,把一切现象缘起的原因("种子")归结为六个特征,以说明"因"在形成诸现象中的复杂融合的关系。因门六义为:①"刹那灭",即不断变化。由于刹那灭,是无自性,为空。由于因灭而果得以生,是有力。由于是因灭果生,是不待缘。②"果俱有"。种子生现行后仍然存在,并支持着现行。由俱而有,就是不有,是空。由俱而能成有,是有力。俱有就不是孤立无缘,而是待缘。③"待众缘"。种子之成为现行要具备其他条件,由待众缘,是无自性,为空。因不生缘生,是无力,也是待缘。④"性决定"。种子的善、恶、无记等性质始终不变。由自类不改,不是空是有。能够自类不改而生果,是有力。自类不改也不是由于缘力,是不待缘。⑤"引自果"。种子只能引自类的果。能引现自果,是有。待缘才能生果,但不生缘果,是有力,也是待缘。⑥"恒随转"。因同类随转,不可无,是有。不能违抗缘,是无力。由此,也是待缘。总之,由有空和有,而有诸现象的相即关系;由有有力和无力,而有事物的相入关系;由有待缘和不待缘,而有同体和异体的区别,而在异体上又有同一和包含的关系,从而论证宇宙万象融通无碍,重重无尽的原理。

【因习而知】 明王廷相认识论用语。他认为人的知识都是后天获得的,是"因习而知、因悟而知、因过而知、因疑而知,皆人道之知也"(《雅述·上篇》)。因习而知是说人的知识是从接习实践、检验积习中获得的,这种看法坚持了唯物主义反映论原则。参见"接习"、"人道之知"条。

【因过而知】 明王廷相认识论用语。他认为人的知识都是从后天获得的。"因过而知"是指人们在生活实践中由于失误和过错而取得经验教训,从而获得的知识。参见"人道之知"条。

【因势慎小】 《吕氏春秋》的治世思想。"因势"即凭借、顺应客观情势,这里指凭借权势。《吕氏春秋·慎势》:"水用舟,陆用车,涂用辅,沙用鸠,山用樏,因其势也者令行。位尊者其教受,威立者其奸止,此畜人之道也。"是说在不同的地方要用不同的交通工具,以顺应不同的情势。作为治理人的原则讲,如果凭借权势的话命令就能被执行,地位尊贵者其对人的教化就能被接受,权威者就能制止奸邪。《吕氏春秋》强调统治者要重视和利用权势,提出"王也者,势也。王也者,势无敌也。势有敌则王者废也"(《吕氏春秋·慎势》)。认为称王者凭借的是权势,如果失去权势称王的人就会被废弃。所以主张"其势不厌尊,其实不厌多"(同上),认为权势越尊贵越好,实力越雄厚越好。这种因势思想是对法家慎到"重势"思想的阐发。"慎小"即谨慎处理好小事,以防微杜渐。《吕氏春秋》有《慎小》篇论说君主要慎于小事,认为慎小就会取信于民,取贵于天下。提出"人之情,不蹶于山而蹶于垤"(《吕氏春秋·慎小》)。以此说明人们容易注重大事而忽视小事。认为历史上一些杀身失国的悲剧之所以发生就因为"小物不慎也"(同上),因而贤明的君主要谨慎对待小事,"故贤主谨小物以论好恶"(同上)。《吕氏春秋·察微》还提出:"治乱存亡,其始若秋毫。察其秋毫,则大物不过矣"。

【因明】 佛学、哲学名词。梵文的意译。"因"(hetu)谓理由,指推理的前提、根据;"明"(vidya)谓学问、知识,是通过宗、因、喻等所组成的三支作法或五支作法进行推理论证的学问,其中"因"最重要,居核心地位,故称"因明"。包括逻辑学和认识论两部分。逻辑部分的因明主要研究"比量",内容包括逻辑规则和出现的逻辑错误。逻辑规则是关于宗、因、喻三支及其相互关系的规定,主要有宗体与宗依、因三相、九句因、合、离等。逻辑错误称为"似"或"过失论",包括宗九过、因十四过、喻十过,后期因明家又有增减变化。认识论部分的因明主要研究"现量",内容是对"所知"——认识对象与"能知"——认识主体及其相互关系的分析。前期因明家对此的分析持唯心主义立场,后期因明则持具有

定唯物主义倾向的二元论立场。这种研究起源于古代印度正统婆罗门哲学派别关于祭祀的辩论，并受到梵文语言学的影响。其中正理派(Nyaya，又译“尼夜耶”)深入研究了逻辑问题，其以五支作法为中心初步归纳出正确推理的基本规则和错误推理的原因、类型，此称“正理学”。大乘佛教中观学派的龙树(Nāgārjuna)全盘否定正理派的学说。但由于宣传、辩论的需要，大乘瑜伽行派逐渐吸取并发展了正理学，使之成为驳斥“外道”、传播教理的重要工具，此称“古因明”。五至六世纪的佛教大师陈那(Dignāga)对因明作了重大改革，建立了三支作法的“新因明”。六至七世纪陈那的再传弟子法称(Dharmakirti)进一步发展了新因明，确立“量理”学说，改变了因明的性质。南北朝时期印度佛教因明论典陆续传入中国，皆属古因明。唐玄奘译《因明入正理论》和《因明正理门论》，开始将新因明传入中国。玄奘的弟子据师口授竞相传习注疏，并将因明传入朝鲜、日本。宋、元以后西藏地区的因明研习十分盛行，先后共译梵本因明论著六十六部，许多重要因明著作赖藏译本得以流传至今。西藏学者又写了大量著作，对因明—量理学说有新的发展。汉文典籍中关于因明的论典主要有《回诤论》、《精研经释》(又名《广破经论》，1939年法尊自藏译本转译)、《方便心论》、《如实论》、《因明正理门论》、《因明入正理论》、《观所缘缘论》、《因明大疏》、《庄严疏》、《因明正理门论述记》等。藏文典籍中关于因明的论典主要有《集量论》、《释量论》、《量理藏论》、《七部量论入门》等。

【因明七论】 亦称“七部量论”。因明—量理论典。法称所著七部书的总称，它们是：《释量论》、《量抉择论》(亦称《量决定论》、《定量论》)、《正理滴论》、《因滴论》、《观相属论》、《成他相续论》、《诤理论》。其中前三书皆为全面论述因明—量理学说的著作，有详、中、略之别，称为“三本”；后四书各重点阐释因明—量理中的一个专题，称为“四支”。其梵文本、藏文译本皆存。

【因明七论入门】 亦称《七部量论入门》、《七部量论入门除暗论》。因明—量理论典。藏族学者宗喀巴(1357—1419)著。约成书于十五世纪初。(四品)。第一品“境品”，第二品“有境品”，第三品“境之辨析品”，第四品“证境方便品”。其中认识论部分占据主要地位，仅第四品属于逻辑学的内容。此书精炼地阐述了《因明七论》的内容，注重对外境(认识对象)和内心(认识活动)的性质、差别、功用等的分析，基本遵循《量理藏论》的体系。有两大突出特征：(一)强调因明—量理不仅是思辨之学，而且可以显示解脱之道，属于佛教徒的修行次第之一；(二)提出了现量的定义，补充了“新证自境”一项，即现量是对“自境”的最新的直接感知。此书开创了藏传因明的新阶段，是其又一代表作。现存藏文木刻本，载《宗喀父子三人全集》。

【因明七论除暗庄严注】 藏传因明学著作。克珠杰·格雷贝桑(1385—1438年即一世班禅)著。是总论法称(古印度僧人，约七世纪人)“七部因明”之著作。释文以天主慧(法称弟子)、释迦慧(天主慧弟子)两人注疏为主要依据，重于解释文字，为解释量理的概论性著作。内容分为四品：(一)论量经之所需；(二)论量经本身决定量经之所需；(三)论量经之可珍；(四)论量经所诠之身，分为总论和广论。其中第四品是全书中心，从三个方面对“七部因明”作了论述：(1)论所知境。解说立量之相(现、隐、极隐三事或谓自共二相)、二谛(俗谛即世俗谛、真谛即胜义谛)、有境(心)之能执相状等。(2)论能知心。解说量与非量。把非量区分为分别心和无分别错乱识二种，从中又分若干层次。把量分为现量与比量两种，现量又分为真现量、似现量二种；比量分为自比量、他比量二种。对量之真似、立破，皆取破他立自的形式，经过层层剖析、追溯，达到去“邪见”、去蔽趋明、自立门户之目的。(3)论心识入境之情状。其内容论述的是破与立、相违与相属、所诠与能诠、总与别、立量与反证、实法与常法、一与异、相性、所表、事依及现、未、过三时等。克珠杰还本其师宗喀巴之说，把因明学说成是内明(佛家对其学说的自我尊称)的一部分。其量论体系在西藏仍为因明学必读著作。特别为格鲁派列为必读教科书。

【因明入正理论】 简称《入正理论》、《入论》、《小论》。因明论典。印度商羯罗主('Saṅkarasvamin，陈那弟子)著。一卷。约成书于六世纪。主要阐释了四个方面的问题：(一)简要说明宗、因、喻三支，解析因三相，依照同品定有和异品遍无二相的要求阐述同喻和异喻；(二)详细列举了可能产生的三十三种过失(宗九过、因十四过、喻十过)；(三)概括解说了现量与比量、似现量与似比量；(四)简要说明了能破与似能破。此书精炼阐述《因明正理门论》的基本内容，但做了重新组织，且有两点不同：一是割舍九句因；二是用大半篇幅阐述过失论，紧密联系宗、因、喻三支剖析各种过失，把能破与似能破纳入三十三种过失的分析之中，进一步摆脱了正理派的影响。该书的重点在比量论式的逻辑推理部分，现量(认识论)部分极其简略。现存有梵文本，唐玄奘所译汉文本，教童、称幢等所译两种藏文本。其注释本有梵文本，印度师子贤(Haribhadra，约八世纪)著；汉文本有唐窥基著《因明大疏》六卷、文轨著《庄严疏》三卷、日本善珠(八世纪)著《明灯抄》十二卷等多种。

【因明入正理论疏】 因明论典。①即《因明大疏》。②《庄严疏》原名。

【因明大疏】 原名《因明入正理论疏》。因明论典。唐窥基著。六卷。约成书于660年前后。窥基根据玄奘对因明的讲授，参证《因明正理门论》，逐字逐句解释《因

明入正理论》。该书反映了玄奘的因明思想，所收资料丰富，是汉传因明的代表作，是研究因明必读的入门书。但过于烦琐，间有错误，且持护法－玄奘系统的宗派立场，拒斥陈那－法称的量论学说。其书唐代传入日本。宋代以后中国失传，十九世纪末复自日本传回中国。注释本有唐智周《因明入正理论疏·前记》、《后记》等，日本明诠、藏俊、善珠等十余人所著大量记、钞。

【因明正理门论】 亦称《正理门论》、《理门论》、《大论》。因明论典。印度陈那著。一卷。约成书于五至六世纪。主要阐释了四个方面的问题：(一)列出九种宗法(即九句因)，以判别宗与似宗、因与似因；(二)解说同喻与异喻、合与离，显示因三相中的同品定有、异品遍无二相，以分辨因与似因、喻与似喻；(三)简要说明真现量能了自相，远离概念分别作用，否则即为似现量；比量能了共相，依据因明规则，运用宗、因、喻推理论证，分为自悟与悟他二种；(四)剖析真能破与似能破，特别依据古代印度足目(Akṣapāda)所说详细列举出十四种似能破的相似过类(错误驳论)，并要求审查其余七种似能破的过失。此书特征是九句因占据突出地位，以在因支说明因三相的第一相——遍是宗法性，在喻支说明后二相——同品定有性、异品遍无性；用将近一半的篇幅剖析似能破，尚存正理派的较大影响；现量(认识论)部分十分简略，等等。本书属于陈那新因明的早期著作。现存梵文本以及唐玄奘与义净的两种汉文译本。义净译本在"初颂"后比玄奘译本多出三百余字，正文部分几乎完全相同。其注释本有唐神泰《因明正理门论述记》、窥基《因明入正理论疏》(《因明大疏》)。

【因明正理门论述记】 唐玄奘弟子神泰著。三卷。神泰是蒲州普济寺沙门，玄奘初译经时即为十二"证义"之一。本书是关于《因明正理门论》注疏中唯一流传至今的一部。其后半部已佚。

【因明论疏瑞源记】 日本僧人凤潭(1654－1738)著。八卷。是《因明大疏》的集注。该书对《大疏》的释论最为详尽，保存了许多已佚失的资料(如道邑撰《因明入正理论义范》等)，卷末所附《因明本支经论疏记总目》既列出了印度因明的部分经典，又列出了中、日学者的有关著述。是研究《因明大疏》及因明学的重要参考书。

【因明纲要】 吕澂著。1926年商务印书馆出版。为关于因明的通论性论著。不仅对因明名义、古今异说、因明必要性以及因明的基本内容有所论述，而且提出了对陈那、法称等诸家之书应"直取其鲜，以为是非"、"宜宗论而简疏"的研究原则和方法。作者指出，《正理经》中无九句因，九句因当为陈那提出而非足目所创。认为新因明之因三相理论是以九句因为基础通过改造古因明因三相说而成。并对《大疏》多有批评，如否定窥基设因同异品的说法。叙述中论例甚丰，凡六十二。书后列出各章研究所应参阅《大疏》之相应文段。

【因明注解立破义图序】 唐初吕才为其所撰《因明注解立破义图》写的序言。《因明注解立破义图》已佚，该序尚存于玄奘弟子慧立与彦悰所著《大慈恩寺三藏法师传》(下称《法师传》)及清人所编《全唐文》中。该序对《因明注解立破义图》的写作背景、写作动机、写作原则、基本内容、体例结构等作了全面说明。《序》曰："此《因明论》者，即是三藏所获梵本之内之一部也。理则包括于三乘，事乃牢笼于百法，研机空有之际，发挥内外之宗，虽词约而理弘，实文微而义显。……以其众妙之门，是以先事翻译，""诸法等三家义疏……虽复序致泉富，文理会通，既以执见参差，所说自相矛盾。……才以公务之余，辄为斯注"(《法师传》第276页)。其写作原则是"善者因而成之，其有疑者，立而破之"(同上)。《序》说《因明注解立破义图》"分为上、中、下卷，……其间墨书者即是论之本文，朱书注者以存师等旧说，其下墨书注者，是才今之新撰，用决师等前义，凡有四十余条，……至于文理隐伏稍难见者，仍画为《义图》，共相比较"(同上书第169页)。此《序》对了解唐代佛门以外学者研习因明的情况有重要意义，是中国逻辑思想发展史上的重要文献。

【因明学】 陈望道著。1931年世界书局出版。该书除序及例言外，凡三篇：第一篇概说，第二篇真能立，第三篇似能立。这是中国第一本白话文因明著作。作者有感于国内没有一本"文字平易，解说简明的因明学书可读"遂写此书以供青年初步阅读之用。书中引例除习因明者不可不知者外，概用新例。刘大白评此书："能排除……因明被掩蔽的不幸，能排除……中国人不了解因明的不幸"。

【因果】 "因"即原因，"果"即结果。中国哲学史上的因果关系学说有多种：(一)佛教三世轮回的因果报应说。《涅槃经·憍陈如品》："善恶之报，如影随形，三世因果，循环不失。"《中论》则强调没有无原因的结果，也没有无结果的原因："无无因之果，无无果之因。"后秦鸠摩罗什认为原因比结果重要，他把因果关系看作本末关系："波若为因，名本；萨婆若为果，名末"(《法华义疏》卷三)。东晋慧远以菩提为果，以佛性本体为果之主导原因，以诸行方便为果之辅助原因："亲而感果为正因，疏而助发为缘因，任就菩提总为一果。佛性本体起果义强，故说正因；诸度等行方便助发，说为缘因"(《大乘义章》)。竺道生认为佛果由理(佛性)而成，理就是佛因："从理故成佛果，理为佛因也"(《大涅槃经集解》)。僧肇看到了因与果的区别，认为二者不能同时俱存，过去的原因并不消失，现在的结果则凭借过去的原因而成。他说："果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭，果不俱因，因不来今"(《物不迁论》)。隋吉藏以因为佛性，以果为性佛。指出："因中名为佛性，至果便为性佛"

(《大乘玄论》卷三)。唐初灌顶以本有为因,以始有为果,并把始有之果看作本有之因的一种作用,认为:"因是本有,果是始有,本有有始有之理,即是功用义"(《大涅槃经玄义》卷下)。(二)"物因意果"说。近代严复认为原因属于外物,结果属于心意,外物与心意之间有一定距离。他说:"物因意果,不得经同"(《天演论·真幻》按语)。(三)"因果非物"说。近代章太炎强调"言科学者,不能舍因果律"(《四惑论》)。但他把外界事物的因果序列看成先验的因果观念的显现,认为:"因果非物,乃原型观念之一端"(同上)。现代熊十力把因分为"正因"与"旁因",即内因和外因。他说:"旁因亦名外缘,但于果有影响,而无直接生果之力"(《体用论·成物》)。又说:"正因亦名自类因,对于所生之果,直接给以力,故果与因,决定有类似处"(同上)。看到了内因和外因对结果的不同作用。他还提出了因果层层无尽说:"由现在向上推,则现在对前为果,而此果有前因可寻。复前而又前,层层推去,则因果无穷。由现在向下推,则现在对未来为因并可预测未来之未来,因果层层无尽"(同上)。这不仅看到了因果的相对性,也肯定了因果随时间变化的相互转化性。

【因果报应】 佛教名词。佛教基本教义之一。"因"即能产生结果的原因。《大毗婆沙论》卷一百二十七:"造是因义"。认为凡参与造果的因素都称之为"因"。"因"亦称"因缘",分六因、十因、四缘等。"果"或称"果报",为因所生,与因相对。《十住毗婆沙论》卷十二:"因以得知,得者成就,果者从因有,事成名为果"。一般分五果。"因果报应"指任何思想行为都必然导致相应的后果。"因"未得"果"之前不会自行消灭,不作一定之业的因亦不会得相应之结果。《瑜伽师地论》卷三十八:"已作不灭,未作不得"。《无量寿经》卷下:"善恶报应,祸福相承"。《俱舍论》等讲六因、四缘而生五果,《成唯识论》等讲十因、四缘而生五果。佛家有"三世因果"说,以为现实世界人们的贫富穷达是由前生所造善恶诸业决定,而今生的善恶行为亦必然导致来生的祸福报应。《涅槃经·憍陈如品》:"善恶之报,如影随形,三世因果,循环不灭"。

【因果非物】 近代章太炎的因果观。章太炎《四惑论》:"因果非物,乃原型观念之一端。"认为因果关系是人的观念的产物。他批评休谟说:"吼谟,但许感觉所得,不许论其因果"(《国故论衡》)。认为休谟只承认感觉关系而否认因果关系的存在。章太炎承认因果关系的存在,但认为因果是先验的种子和原型观念决定的,"因果之识亦心种子,不以前后因果而有心,唯依心而成前后因果"(《齐物论释》)。

【因革】 中国古代哲学的一对范畴。"因"为因循、因袭,"革"即更革、变革。"革"除作为《易经》卦名外,还见于《尚书·洪范》:"木曰曲直,金曰从革。"孔子最先把"因"作为历史观概念而提出:"殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也"(《论语·为政》)。认为夏商周三代之礼是相互因循的,而无变更。《易传》则强调变革在自然和社会中的作用:"天地革而四时成,汤武革命顺乎天而应乎人"(《彖传·革卦》)。并提出"革故鼎新"的观点:"革,去故也;鼎,取新也"(《杂卦》)。庄子力主顺应自然。他说:"常因自然而不益生"(《庄子·德充符》)。慎到主张统治者要顺因人情:"因也者,因人之情也"(《慎子·因循》)。《管子·心术上》把因任外物作为无为之道的主要内容,认为"无为之道,因也。因也者,无益无损也,以其形因为之名,此因之术也"。《吕氏春秋·贵因》说:"三代所宝莫如因,因则无敌……汤武以千乘制夏商,因民之欲也。"西汉扬雄对因革的不同作用及相互关系作了辩证的说明:"夫道有因有循,有革有化。因而循之,与道神之;革而化之,与时宜之。故因而能革,天道乃得;革而能因,天道乃驯"(《太玄·玄莹》)。他认为不仅天道有因有革,而且万物也有因有革:"夫物不因不生,不革不成。故知因不知革,物失其则;知革而不知因,物失其均。革之匪时,物失其基;因之匪理,物丧其纪"(同上)。北宋王安石认为:"三十年为一世,则其所因,必有革。革之要,不失中而已"(《周官新义》附《考工记》卷上)。并明确提出"世必有革,革不必世"(同上)的主张。同时强调革就是要有所作为:"革,有为也"(同上)。明清之际王夫之认为因革在社会发展中是共同发挥作用的,如果一味因循而不变革,"一因其故而偷以安","而尚者迨以乱矣";如果一味变革而不因循,"革其道惟恐不速,而乱又承所革者而起矣"。他在强调"善用因革者,岂有一定成法"的同时,又主张"操大常而不警喜怒以为因革";他在基本肯定"承治者因之,承乱者革之"的同时,又指出"尧舜有所不必因,桀纣有所不必革"(《尚书引义》卷五)。近代龚自珍特别强调变革在历史发展中的作用,认为每一朝代之兴都需"革前代之败"(《乙丙之际著议第七》)。并提倡自我改革:"与其赠来者以劲改革,孰若自改革?"(同上)太平天国洪仁玕力主"世之变革"(《英杰归真》),并把变革提到自然之理的高度:"衣必洗而垢去,物必改而更新,理之自然也"(同上)。近代改良派首领康有为指出,夏殷周三代"各有因革损益,观三代之变,则百世之变可知也"(《论语注》卷二)。近代资产阶级革命派则明确提出"革天"的口号,并将其作为社会变革的前提:"天之不可以不革也。革天者,非天之所以为革也,有革之者在也。天革,而他革乃可言矣"(《革天》,《国民日日报汇编》第一辑)。

【因悟而知】 明王廷相认识论用语。他认为人的知识都是从后天获得的。"因悟而知"即由于对于事理的钻研而领悟到的知识。参见"人道之知"条。

【因循革化】 西汉扬雄用语。"因循"即继承,"革化"

即改革。扬雄《法言·问道》说："道有因无因乎？曰：可则因，否则革"。"或问新敝。曰：新则袭之，敝则益损之"。认为好的、新的就要继承，而坏的、旧的则要改革。《法言·问神》认为"经可损益"，"故夫道非天然，应时而造者，损益可知也"。他认为文王益《易》，仲尼益《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，都是依据时代的需要有所因革。他批评"以往圣人之法治将来，譬犹胶柱而调瑟"，"圣君少而庸君多，如独守仲尼之道，是漆也"（《法言·先知》）。这就是他提出的"因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之"的历史观。扬雄的这一观点无疑是有进步意义的。

【因缘】 佛教名词，梵文意译。"因"指对事物形成起主要和直接作用的条件，能产生结果的原因；"缘"指起间接和辅助作用的条件。《维摩诘经·佛国品》鸠摩罗什注："力强为因，力弱为缘"。僧肇注："前后相生，因也；现相助成，缘也。诸法要因缘相假，然后成立"。"因缘"是"因"和"缘"的合称，指形成事物、引起变化、造就"业报"等现象所依赖的条件。《俱舍论》卷六："因缘合，诸法即生"。《大乘入楞伽经》卷二："一切法因缘生"。有时"因"与"缘"亦简称"缘起"之"缘"。"因缘所生法"就是"缘起法"。有六因、十二因、四缘等分类，以具体解释"因"和"缘"。

【因疑而知】 明王廷相认识论用语。他认为人的知识都是从后天获得的。"因疑而知"是指人们在生活实践中遇到疑难后去释疑解难、探微索隐从而获得的知识。参见"人道之知"条。

【回互不回互】 ①佛教通用术语。"回互"指诸法之间相互交错涉入，如华严之"理事无碍"、"事事无碍"等；"不回互"指诸法各有分位，各住自性，如华严之"理事各立"、"事事住位"等。②中国佛教禅宗青原系的用语。由石头希迁"即事而真"的佛性论所引出而贯彻于青原系下各宗派的禅法之中。希迁在其所著《参同契》中认为，一切个别的事物都是"心源"（理）的表现，心物原是一体。他认为"明澈"的心源也即是佛性，因此主张在参禅时要"即事而真"，做到理事的贯通而不偏于一执，所谓"灵源明皎澈，支派暗流注，执事原是迷，契理亦非悟。"他吸收和发挥了华严宗"十玄门"的思想，说："门门一切境，回互不回互，回而更相涉，不尔依位住。"是说理事圆融的境界应该贯彻于各各门类中，门类虽多但其间关系却可归为"回互不回互"两类。这样，"门门一切境"既界限分明又此中有彼、彼中有此，互相涉入而终无区别，构成一种融通的关系。这种关系从事上看各住于一方，从理上看则是统一的，体现出"理一"而"分殊"。这种禅学思想在曹洞宗是"五位君臣"说，在法眼宗是"若论佛法，一切现成"的宗眼。"回互不回互"说对宋明理学影响很大。

（J）

【传习录】 明王守仁的讲学语录、信札集，由门人徐爱、钱德洪等辑成。上、中、下三卷。上、下卷为与门人论学问答的语录。中卷为书札，有《答顾东桥书》、《答罗整庵少宰书》等。全书以问答形式，发展了陆九渊的心学思想。强调"心"的本体性，认为"心外无理"、"心外无物"、"心外无事"，"心"是"无所不该"的，一切均为"心"所派生。提出"致良知"说，认为"知善知恶是良知"。提出"知行合一"说，认为"知是行之始，行是知之成"，"一念发动处，便即是行了"。本书是研究王守仁心学思想的最重要资料。收入《王文成公全书》。单行本有清康熙五十一年（1712）日本冈田群玉堂刻本，光绪十一年（1831）活字印《学海类编》本（一卷），光绪三十二年（1906）国学保存会排印《国粹丛书》本（五卷），1936年安东宏道书局排印本。

【传灯录】 见"景德传灯录"条。

【传神】 中国美学关于艺术形象和审美鉴赏的重要范畴。"传神"理论最早是对人物画的理论总结，后推广应用于其它绘画题材和艺术。东晋顾恺之提出人物画应首重"传神"，认为"四体妍蚩，本无关于妙处。传神写照，正在阿堵之中。"（《世说新语·巧艺》）指出，"神"，不仅指一般的精神、生命力，而且是一种具有审美意义的人的风韵气度，仪表之美。所以，"神"是魏晋时期士大夫所追求的超脱、自由之人生境界的微妙表现。"传神"观念的确立，意味着心灵、精神已明确地成为艺术表现的对象。"传神"成了以后绘画的优良传统，苏轼写《传神记》，陈造有《论写神》，蒋骥著《传神秘要》，都是对"传神"理论的继承和发挥。

【传神记】 北宋苏轼关于人物画的专论。苏轼继承和发挥了东晋顾恺之"传神写照"、"以形写神"的美学思想，认为人物画的传神不仅要注意眼睛的描写，还要注意对面部颧颊特征的处理。他说："传神之难在目，顾虎头云：'传形写影，都在阿堵中。'其次在颧颊。吾尝于灯下顾自见颊影，使人就壁模之，不作眉目，见者皆失笑，知其为吾也。目与颧颊似，余无不似者，眉与鼻口，可以增减取似也"（《传神记》）。但这也不是绝对的，他认为每一个人都有其最能传神的形象部位："凡人意思，各有所在，或在眉目，或在鼻口。虎头云：'颊上加三毛，觉神采殊胜'，则此人意思，盖在须颊间也"（同上）。"凡人意思，各有所在"这一命题的提出，标志着在人物绘画创作实践中对形、神关系认识的深入。苏轼还指出，传神要善于把握对象的自然神态，即在对方不加警觉的情况下抓取其神态。他说："欲得其人之天，法当于众中阴察之。今乃使人具衣冠坐，注视一物，彼敛容自持，岂复见其天乎？"（同上）这种"阴察"的观察方法，最能把

握对象"气王神完"的决定性瞬间，指出了传神写照的具体创作方法，有很重要的美学意义。

【伍举论美】 伍举，春秋时楚人，事楚灵王。他同楚王关于什么是美的辩论在中国美学史上第一次明确给"美"下了定义。《国语·楚语上》："灵王为章华之台，与伍举升焉，曰：'台美夫！'对曰：'臣闻国君服宠以为美，安民以为乐，听德以为聪，致远以为明。不闻其以土木之崇高、彤镂为美，而以金石匏竹之昌大、嚣庶为乐"。"夫美也者，上下、内外、小大、远近皆无害焉，故曰美。若于目观则美，缩于财用则匮，是聚民利以自封而瘠民也，胡美之为？"这是从政治的角度给"美"作出的定义。在他看来，所谓"美"应能起和谐各种政治、社会关系的作用，而不应以建筑的崇高、彤镂为美。伍举关于美的定义，提出了美的本质问题，对美学的发展有很大启示。但也应看到，这一思想和春秋时期人们已开始区分美、善的思想是有距离的。当时由于建筑艺术的进步，"土木崇高彤镂"之美已有很大发展，"目观为美"的思想已经形成，因而这种以善代美的思想是片面的。他从单纯的政治功利着眼去衡量美的观念对后来重善轻美思想的发展产生了重要影响。

【伍遵契】（约1598—约1698） 明末清初伊斯兰教学者、经师。江苏江宁（今南京）人。回族。字子先。幼习儒家典籍和伊斯兰教经典。成年后在山东济宁受教于胡登洲四传弟子常志美门下。曾先后在南京、苏州、镇江等地清真寺讲学。1668年编译《修真蒙引》，四年完稿。该书被称为"暗室之灯，迷津之筏"的启蒙读本。继而与胞兄和诸侄合译《归真要道》（波斯文为"米尔撒得"）。此书阐发伊斯兰教的修真养性、复命归真之学，一直被用为经堂教育的选修课本。

【伏生】（生卒年不详） 即"伏胜"。西汉经学家。字子贱。济南（郡治今山东章丘南）人。曾为秦博士。是汉初今文《尚书》最初传授者。"秦时焚书，伏生壁藏之。其后兵大起，流亡。汉定，伏生求其书，亡数十篇，独得二十九篇，即以教于齐鲁之间"（《史记·儒林列传》）。汉文帝曾派晁错向他学《尚书》。济南张生、欧阳生等均出其门下，承其传授。今本今文《尚书》即为其传授而流存。相传《尚书大传》也是他所作（另说是他的弟子或后来的学者们集体所作）。

【伏胜】 见"伏生"条。

【仲弓】 即"冉雍"。

【仲长统】（180—220） 东汉末哲学家、政治思想家。姓仲长，名统，字公理。山阳高平（今山东省邹县西南）人。少年好学，年二十余，曾游学青、徐、并、冀之间。官至尚书郎，后参丞相曹操军事。敢于直言，不矜小节，对当时外戚和宦官专权十分不满。"每论说古今及时俗行事，恒发愤叹息。因著论名曰《昌言》，凡三十四篇，十余万言"（《后汉书·仲长统传》）。其历史观有两个有价值的见解：一是提出"人事为本，天道为末"。认为政治斗争的胜负、历史发展的起伏决定于人事，而不决定于天道（指"天命"、"三统"、"五运"之类迷信）。但主张对于天文历法方面的"天道"要加以了解应用。二是关于夺权、守权、亡权的历史兴亡三步曲思想。认为各朝创业的皇帝是经过"角知"、"角力"的斗争才夺得政权的。继承者稳坐江山，安享太平。后来，"富贵生不仁，沉溺致愚疾"（同上），导致政权的危亡。然后别人又夺权、守权、亡权，"存亡以之迭代，政乱从此周复，天道常然之大数也"（同上）。其认识论思想在于重视人的"智"、"能"，主张言与行、名与实的统一和是非的客观性，指出："知言而不能行谓之疾，此疾虽有天医莫能治也"。政治上主张德政教化。由于对现实愤叹而思"隐世"、"入仙"，思想趋于消沉。范晔《后汉书》把他与王充、王符合传，并称："数子之言当世失得皆究矣，然多谬通方之训，好申一隅之说"（《后汉书·王充王符仲长统传论》）。

【仲长敖】 晋代思想家。生平事迹不详。曾著《覈性赋》，假借荀子等之名以发挥性恶论思想，收入《全晋文》。参见"覈性赋"条。

【仲由】 即"子路"。

【仲尼】 即"孔子"。

【仲良】 据说是传孔子之学的儒家八派之一。《韩非子·显学》："自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒"。其中仲良氏之儒已无可考。《古今人名表》有仲良子。梁启超疑仲良即《孟子》书中的楚人陈良。

【任耳目以定情实】 东汉王充用语。指靠耳目来确定事物的真实情况。《论衡·实知篇》："圣贤不能性知，须任耳目以定情实。"王充以此批判圣贤"性知"说的先验论，是有进步意义的。对于认识的反映阶段（感性阶段）来说，这一命题也是对的。

【任幸宣】 即"叶菁"。

【任继愈】（1916— ） 现代学者，中国哲学史家、佛学史家。山东平原人。现任北京图书馆馆长，中国社会科学院世界宗教研究所所长，国务院学位委员会委员兼哲学学科组召集人，中国宗教学会会长，中国无神论学会会长，中国西藏佛教研究会会长等职。1934年考入北京大学哲学系，1938年在昆明西南联大毕业后又考入北京大学文学研究所，1941年12月毕业。随后在北京大学哲学系工作，先后任讲师、副教授、教授。1964年起负责筹建中国科学院世界宗教研究所，并担任该所领导工作。多年来主要从事中国哲学史、中国佛教史、中国道教史等方面的教学和研究工作。主持编写了《中国哲学史》（四卷本）、《中国哲学史简编》、《中国佛教史》（多卷本）、《宗教辞典》、《中国哲学发展史》（多卷

本》。主要论著还有《汉唐佛教思想论集》、《中国哲学史论》、《论儒教的形成》、《儒教的再评价》等。

【任情极性】 郭象的玄学主张。任情极性原意为纵任情性而不加约束。《庄子·骈拇》:“彼至正者,不失其性命之情。故合者不为骈,而枝者不为歧;长者不为有余,短者不为不足。是故凫胫虽短,续之则忧;鹤胫虽长,断之则悲。故性长非所断,性短非所续,无所去忧也。意仁义其非人情乎!彼仁人何其多忧也?”庄子认为,人的行为当合于自然,顺乎人情;而那种滥用聪明,矫饰仁义的行为,并不是自然之正道。自然之正道就是“不失其性命之情”;仁义之行也要以人情为转移,如不合人情则成“胶漆纆索”而束缚人的行为。郭象在注《庄子》时引申并发挥了庄子的“不失其性命之情”思想,认为:“物各任性乃正正也,自此已下观之,至正可见矣”(《骈拇》注);“知其性分非所断续而任之,则无所去忧而忧自去也”;“夫仁义自是人之情性但当任之耳,”“恐仁义非人情而忧之者,真可谓多忧也”(同上)。这就把庄子的“不失其性”说发展为“至足其性”说,认为“物各有性,性各有极,皆如年知,岂跂向之所及哉?”(《逍遥游》注)“若各据其性分,物冥其极,则形大未为有余,形小不为不足”(《齐物论》注)。“苟足于天然而安其性命,故虽天地未足为寿而与我并生,万物未足为异而与我同得。则天地之生又何不并,万物之得又何不一哉?”(同上)从而建立起了他的“独化”本体论,并论证了他的“名教即自然”的思想。

【任德】 《吕氏春秋》的德治主张。《吕氏春秋·勿躬》:“凡君也者,处平静,任德化,以听其要。”认为君主应以处静为手段,以德治为目的,从而掌握治国之本,从而达到“百官慎职,而莫敢愉綖;人事其事,以充其名”(同上)。《吕氏春秋》主张德治的论述在其它篇中多有所见,如《上德》篇提出:“为天下及国,莫如以德,莫如行义。以德以义,不赏而民劝,不罚而邪止,此神农黄帝之政也。”任德或德治亦是儒家的一贯主张。后来董仲舒有所谓“任德不任刑”之说。

【任曙】 生卒年不详。原名任旭,又名任昭明。四川南充人。1927年曾任中共中央农民部秘书、全国农民协会临时党团书记、中共中央长江局成员等。后来公开拥护陈独秀的取消主义观点,并加入中国托派组织“无产者社”。1931年出版《中国经济研究绪论》一书,宣扬托洛斯基关于中国社会性质和中国革命性质的错误观点,成为中国社会性质问题论战中假马克思主义“动力派”(因其主要代表人物的文章多在《动力》杂志上发表,故名)的主要代表人物之一。

【价值哲学】 张东荪著。原为作者在燕京大学的讲义,1934年作为其主编的哲学丛书之一由世界书局出版。全书五章。认为哲学在其发展历史中所讨论的中心依次为“本体论”、“认识论”、“价值论”。而“现代哲学研究的趋向,大体是集中于价值论的研究,尤其是以价值论来吸收伦理学”。着重介绍和分析了“新直觉论派”、穆尔(G. E. Moore)、亚历山大(S. Alexander)的价值论,以及“奥国学派”和“欧本之调和论的价值论”。是当时学术界较为系统地介绍和研究西方价值哲学的重要著作。

【伦理】 处理人与人之间的关系时应该遵循的原则和规范。儒家认为伦理规范是人之所以为人的主要根据。伦理最初被称为“五教”,《尚书·舜典》有“敬敷五教”之说。据后来《左传》解释,“五教”是“父义,母慈,兄友,弟共(恭),子孝”(《左传·文公十八年》)。孟子时已出现了“人伦”这个范畴,孟子说:“人之有道也,饱食暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子·滕文公上》)。“人伦”比“五教”反映的社会关系要复杂、全面。战国时代“人伦”概念已被广泛使用,如荀子说:“人伦并处”,《管子·八观》提到:“倍(背)人伦而禽兽行”,《吕氏春秋·壹行》认为:“凡人伦以十际而安者也,释十际则与麋鹿虎狼无以异”。这里的“十际”即指君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻五种关系。秦汉之际成书的《礼记·乐记》中第一次出现“伦理”这个范畴:“乐者,通伦理者也”。这里的“伦理”当泛指人伦物理。后来“伦理”被发展为表示人与人之间的关系及道德原则和规范的专门用语。贾谊《新书·时变》说:“商君违礼义,弃伦理”;《辅佐》主张要“以礼义伦理,教训人民”。《春秋繁露·天副人数》认为:“行有伦理,副天地也”。《淮南子·要略》说:“经古今之道,治伦理之序”。在整个封建社会中,伦理主要是以封建制度下的宗法等级道德关系及其道德原则和规范为内容的。明末的李贽曾经反映市民阶层的利益和要求,认为“穿衣吃饭,即是人伦物理”(《焚书》卷一《答邓石阳书》),这在当时是有积极意义的。明治维新后日本学者用伦理学的概念翻译英文 Ethics,以后又传入中国,伦理学遂成为研究道德的一门科学。

【伦理本位】 梁漱溟用语。1949年他在《中国文化要义》一书中写道:“中国是伦理本位底社会。”认为中国社会与西洋社会是两种根本不同的社会,西洋社会注重团体与个人,而中国社会却消融个人与团体两个极端,是以家庭关系推而广之,以伦理组织社会,故称“伦理本位”。他指出,以伦理为本位的具体表现是:“家人父子,是其天然基本关系,故伦理首重家庭”。“举整个社会各种关系而一概家庭化之,务使其情益亲,其义益重。由是乃使居此社会中者,每一个人对于四面八方底伦理关系,各负有其相当任务;同时,其四面八方与他有伦理关系之人,亦各对他负有义务。全社会之人不期而辗转互相联锁起来,无形中成为一种组织”(《中国文化要义》第86—87页)。梁漱溟的“伦理本位”说夸大

了中国封建社会的宗法特点，用伦理关系掩盖了封建主义的生产关系，因而不赞成用唯物史观和阶级分析方法来观察中国社会。

【伦理本位社会】 梁漱溟提出的关于中国未来的社会性质和组织结构的主张。他认为西方社会是以个人为本位，苏联是以团体或社会为本位，而中国"是伦理本位，合作组织，而不落于个人本位或社会本位两极端"(《乡村建设理论》)。他指出，这种伦理本位社会有两种相关的组织形式，一是由家庭伦理推广到整个社会，实现社会组织伦理化。即在旧伦理父子、君臣、夫妇、朋友和兄弟"五伦"之外再加一团体对分子，使这些关系中的两方而调合相济，并不专压迫一方。另一是"以他人为本位"的社会组织模式。即在未来社会里，每个人都只能自觉强调个人对他人、对团体的义务，而不能强调个人的权利；要自觉的以对方为重，服从人类理性向上的要求。认为这样的社会结构可以消除西方个人主义或集体主义传统下人与人之间的对立状态，恢复人之间的感情。他所搞的乡村建设运动中的合作组织，正是这一主张的具体体现。

【仰观俯察】 《易传》用语，即上观天文下察地理。这是《易传》关于八卦如何被创作而成的解释。《易·系辞上》："仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。"《易·系辞下》："古者，包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。"认为八卦是在观察自然现象的过程中产生的，是先有天地万物的"法象"，然后才有八卦之"物理"。这种看法是符合人类认识规律的。但《易传》的作者认为，一旦圣人创制出八卦后，八卦之"理"就成了"范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知"(《易·系辞上》)的东西，成为"无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此"(同上)的存在者，并认为人们能通过龟蓍之卜就能"探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者"(同上)。从而走向唯心主义形而上学的极端。

【伪】 荀子用语。指人为。参见"性伪之分"条。

【伪古文尚书】 即东晋豫章内史梅赜献给元帝的《孔传古文尚书》中的古文部分。《孔传古文尚书》共五十八篇，其中包括汉代今文二十八篇，但析为三十三篇，其余二十五篇为古文。对这部分古文，南宋吴棫、朱熹早有所怀疑，后来陆续有元吴澄、明梅鷟等进一步怀疑其伪。清人阎若璩著《尚书古文疏证》，举出一百八十二条证据，证明其古文部分和孔安国传为梅赜伪作。但所谓伪作并不是凭空捏造出来的，而是根据先秦古书引用《尚书》的语句连缀而成的。清人惠栋著《古文尚书考》，一方面指出作伪的证据，另一方面则列出其古文部分的一些语句的出处。阎若璩、惠栋的辨伪工作基本上确定了这部分古文和孔传之伪。与惠栋同时的程廷祚甚至对梅赜献书之说也提出怀疑。今本《尚书》只有梅赜所献的《孔传古文尚书》，因此阅读时有必要分清其中的古文与今文部分。

【伊川击壤集】 简称《击壤集》。北宋邵雍撰。凡二十卷(明代徐必达《邵子全书》本作六卷)。为邵雍诗集，共收录诗作一千五百余首。其中多为"安闲乐道"(富弼和邵雍《打乖吟》诗中语)、语言平易之作，可称哲理诗。有清刻本、《四部丛刊》本。

【伊川易传】 即"周易程氏传"。

【伊希·丹金旺吉拉】(1854—1907) 蒙古族诗人。察哈尔镶白旗人，出身于官僚家庭。七岁时当了鄂尔多斯郡王旗公尼召的活佛。十五岁时已掌握了蒙藏两种文字，并开始写诗。三十九岁时开始周游各地，布教行医。他目睹了封建社会的种种弊端，喊出了"苍天岂无法惩办"的呼声，并以挑战者的姿态高喊："高官美禄又何如？权势赫赫奈我何？！"痛斥活佛大喇嘛是："登上经坛像活佛，跨上骏马似奸商，""念大经时象喇嘛，贪食羊肉似野狼"。揭露官僚政客："看其红蓝珊瑚顶，俨然治国清官，其实贪婪专敲诈，活像拦路抢劫犯"。谴责官府的草菅人命："升堂坐衙无气概，惩治人犯似有能。百般刑具都用遍，不讲道义丧人性。"同情贫苦百姓，谴责贵族盘剥："奴隶纯朴本谦恭，贵族无义情难容，身受利禄衣食足，为何盘剥日加重。"(《蒙古族文学简史》)现存诗歌五章，共三百二十一行。

【伊洛学派】 北宋程颢、程颐为代表的洛学。因二程系河南洛阳人，伊川、洛水流经洛阳，故名。参见"洛学"、"濂洛关闽"条。

【伊洛渊源录】 南宋朱熹著。十四卷。写成并刊于乾道九年(1173)(据《朱子年谱》)。吕祖谦为之序。伊、洛为河南二水名，标志二程(程颢、程颐)学派发源之地，故名。内容载周敦颐、程颢、程颐、邵雍四人及门人弟子的言行事迹。以二程思想最详。身列程门而无显著思想者亦录其姓名，以供备考。《宋史》之《道学传》多据此书。此书既是北宋道学家事迹的史料集编，又集中体现了朱熹关于道学宗派的观点，在宋明理学中有重大影响。通行本为《朱子遗书》本。

【竹林七贤】 魏晋间嵇康、阮籍、山涛等七位玄学名士的总称。《晋书·嵇康传》："嵇康字叔夜，……所与神交者，唯陈留阮籍，河内山涛。豫其流者，河内向秀，沛国刘伶，籍兄子咸，琅邪王戎，遂为竹林之游，世之所谓竹林七贤也。"他们玄谈宴饮、任性旷达、不拘礼教，但个人遭遇及思想实有不同。参见"嵇康"、"阮籍"等条。

【行】 见"知行"条。

【行气】 道教修炼术语和方法。亦称"引气"、"炼气"、"服气"、"长息"等。谓运行或修炼"真气"，相当于现在所说的气功(包括硬功和轻功)。"行气"说在战国

时就颇为流行，并有将其法则刻在玉佩上者(天津市博物馆藏有战国时期的《行气玉佩铭》)。早期"行气"以吐纳、导引为主，传说代表人物有赤松子、彭祖、王乔等。道教成立后则把"行气"作为求仙的三大要法之一，其内容亦渐丰富，遂发展为系统的"内丹"学说。《道藏》第六匚册《上洞心丹经诀》："欲求神仙，当得至要。至要在宝精、行气、服食大药。虽云行气，而行气有数十法焉。"《抱朴子·释滞》："行炁或可以治百病，或可以入瘟疫，或可以禁蛇虎，或可以止疮血，或可以居水中，或可以行水上，或可以避饥渴，或可以延年命。其大要者，胎息而已。"同书《至理》："善行气者，内以养身，外以却恶，……以炁禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不入。"《云笈七籤》载有多种"行气"方法。

【行可兼知】 明清之际王夫之的知行观命题。《尚书引义·说命中二》："行可兼知，而知不可兼行。"这一命题的具体含义是：(一)行是知的基础："行而后知有道，道犹路也"(《思问录·内篇》)。"非力行焉者，不能知也"；"力行而后知之真也"(《四书训义》卷十二)。(二)行是知的目的："知之尽，则实践之而已"(《张子正蒙注·至当篇》)。"知而后行之，行之为贵，而非但知也"(《周易外传》卷一)。"诚之明，知之良，因而行之，则仁之节文具而变动不居，无所往而非仁矣"(《张子正蒙注·至当篇》)。(三)行是检验知的手段："且夫知也者，固以行为功者也；行也者，不以知为功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可以得之效也"；"行于君民、亲友、喜怒、哀乐之间，得而信，失而疑，道乃益明，是行有知之效也"(《尚书引义·说命中二》)。"所言者皆其已行而行无不至，所行者著之为言而言皆有征，则德盛业隆，道率而教修"(《读四书大全说》卷四)。

【行先知后】 明清之际王夫之的知行观命题。《尚书引义·说命中二》："《说命》曰：'知之非艰，行之惟艰。'千圣复起，不易之言也。……子曰'仁者先难'，明艰者必先也。先其难，而易者从之易矣。"王夫之的"行先知后"说既反对程朱"知先行后"的观点，强调行是知的基础和来源："格致有行者，如人学奕棋相似，但终日打谱，亦不能尽达杀活之机；必亦与人对奕，而后谱中谱外之理，皆有以悉喻其故"(《读四书大全说》卷一)。"行而后知有道"《思问录·内篇》。"君子之道，行过一尺，方有一尺，行过一丈，方有一丈，不似异端向'言语道断，心行路绝'处索广大也"(《读四书大全说》卷十)。也反对陆王的"知行合一"说，认为知行是两个内容不同、各有功效的范畴："知行之分，有从大段分界限者，则如讲求义理为知，应事接物为行是也"(同上卷三)。"盖云知行者，致知、力行之谓也。唯其为致知、力行，故功可得而分"(同上卷四)。

【行远必自迩，登高必自卑】 《中庸》提出的道德修养之法。《礼记·中庸》："君子之道，辟如行远，必自迩；辟如登高，必自卑。"迩，近；卑，低。这是以行路和登高来比喻人们认识和实践君子之道的过程是一个由近及远、由低到高的过程。

【行秀】(1166—1246) 金、元时期中国禅宗曹洞宗的代表人物。俗姓蔡，号万松，河内解(今河南洛阳)人。十五岁出家，受具足戒后外出游学、参禅。于磁州(今河北磁县)大明寺参雪岩满，"豁然大悟"，并从嗣法。因在邢州(今河北邢台)建"万松轩"自居，故称"万松老人"。金明昌四年(1193)奉金章宗完颜璟之命入宫讲法。后受元太祖成吉思汗之召住持燕京万寿寺，未几，退居"从容庵"。他与元代大臣耶律楚材(湛然居士)交厚，因受其请，作《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容录》，简称《从容录》，六卷。这是模仿克勤的《碧岩集》对宋代曹洞宗宏智正觉(天童和尚)所著《颂古百则》所加的"垂示"，说明缘由、典故，然后加以评唱。另著有《祖灯录》、《辨宗论》等。其得法弟子号百人。卒前曾留偈说："八十一年，只此一语，珍重诸人，切莫错举"。行秀的思想不过是在新的形势下承袭宋代禅宗思想而已。

【行其所不知以致其知】 近代孙中山的知行观命题。《孙文学说》第七章指出："人类之进化，以不知而行者为必要之门径也。……生徒之习练也，即行其所不知以达其欲能也。科学家之试验也，即行其所不知以致其所知也。探索家之探索也，即行其所不知以建其功业也。由是观之，行其所不知者，于人类则促进文明，于国家则图致富强也"。认为从不知转化为知的关键是"行"，只有"行其所不知"，才能"致其知"。孙中山看到了"行"在整个认识过程中的重要性，这是对的。另外，他把科学的观察、试验及资产阶级革命都作为"行"的内容，这是其知行观的显著特色。

【行易知难】 见"知难行易"条。

【行的道理】 蒋介石著。又称"行的哲学"。蒋介石力行哲学代表作之一。依据其1939年3月的一次讲演整理而成，载于1940年重庆黄埔出版社印行的《力行哲学》一书。本文歪曲孙中山"知难行易"学说，割裂知行关系，提出"行的哲学为唯一的人生哲学"(《蒋总统集》)。认为行是超时空的绝对，是主宰宇宙的本体，"真正的'行'是天地间自然之理"(同上)。认为行既是人生的起点，亦是人生的归宿，"是人生本然的天性"，它是"与生俱来的良知良能"(同上)，不必外求。认为"诚"是行的原动力，行的极至是杀身成仁，舍生取义。这篇讲演极力鼓吹反动的愚民哲学，集中体现了蒋介石集团的人生哲学和政治哲学之本色。

【行重知轻】 南宋朱熹的知行观命题。朱熹认为："致知力行，用功不可偏，偏过一边则一边受病，如程子云'涵养须用敬，进学则在致知'，分明自作两脚说，但只要分先后轻重，论先后当以致知为先，论轻重当以力行为重"(《朱子语类》卷九)。又说："知行常相须，如目

无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重”（同上）。朱熹的“知”主要指对封建伦理道德的认识，他所说的“行”则是指对封建伦理道德的实践。他认为，要“践履”封建伦理道德必须先要对其有了解和认识，以提高人们行动的目的和自觉性，所以说知在行先；但认识封建伦理道德的最终目的是为了实践它，落实在行动上，所以说行比知重要。朱熹的知行观是封建伦理化了的唯心主义知行观。

【先天学】 北宋邵雍的“象数”学。他吸取了道教关于“图书先天象数之学”，佛教的“止观”说，《周易》的“太极”、“动静”、“阴阳”之理，《孟子》的“万物皆备于我”的思想，加以“探赜索隐，妙悟神契”（《宋元学案·百源学案上》），建立了一套“包括宇宙，始终今古”（同上）的象数学体系。他说：“先天学，心法也，故图皆自中起，万代万事生乎心也。图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理尽在其中矣”（《观物外篇》）。认为“天之象数，可得而推，如其神用，则不可得而测也”（同上）。他从这种所谓“心法”的先天象数学出发，以“加一倍法”（《程颢评邵雍象数理论之语》）的方法，推演了宇宙万物的衍化过程。

【先王之道】 即儒家所理想、倡导的仁政之道。先王指尧、舜、禹、汤、文王、武王。先秦儒者（特别是孟子）认为，先王是以仁政治天下的楷模，他们的言论和事迹都贯彻了仁义礼智之原则，这就是“先王之道”。《论语·学而》：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。”《孟子·离娄上》：“今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”“为高必因丘陵，为下必因川泽。为政不因先王之道，可谓智乎？”后世儒家学者亦经常称引先王之道，借以宣扬他们的社会政治主张。

【先知先觉】 孟子用语。《孟子·万章上》引伊尹之语曰：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？”《孟子·万章下》亦有此语。南宋朱熹《孟子集注》：“知，谓识其事之所当然；觉，谓悟其理之所以然。觉后知后觉，如呼寐者而使之寤也。”孟子这一思想对后世有很大影响，不仅封建士大夫大多以先知先觉自命，就是资产阶级革命家孙中山也把人群分为先知先觉、后知后觉、不知不觉三种（见《孙文学说》）。

【先质后文】 ①墨翟关于文、质关系的主张。墨翟从手工业小生产者的利益出发，为了反对统治者“亏夺民衣食之财”去追求无休止的声色之乐并由此而荒废政事的社会现实，提出了“非乐”的主张。他指出：“故食必常饱，然后求美；衣必常暖，然后求丽；居必常安，然后求乐。为可长，行可久，先质而后文。此圣人之务”（《墨子佚文》）。在墨子看来，人们必须先从衣食住行的日常利益出发，先满足这些日用之需，然后才可去求美求乐，即“先质而后文”。这里的先质后文是一个社会政治主张。后来人们把这一术语与思想应用到艺术审美上，谓先注重艺术作品的思想内容，然后再讲求文采，且不可文质颠倒而以文害质。②西汉董仲舒的政治主张之一。《春秋繁露·玉杯》：“然则《春秋》之序道也，先质而后文，右志而左物”。这里的“质”与“志”同义，指人的内在道德品质或本质；“文”与“礼”同义，即社会之礼仪法度。他认为为政之道应先注重于人的伦理道德本性的教育、培养，然后再约束以礼法，即“质文两备，然后其礼成”。

【先秦天道观之进展】 郭沫若著。1935年写成于日本，并以日文发表。作者利用甲骨金文和古代典籍，探讨了先秦天道观念的起源。指出殷人已有至上神和祖宗神的观念，起初称作“帝”，后来称为“上帝”，到殷周之际又称为“天”。周代统治者利用了殷人关于天的思想来维护统治。到了春秋时代，周室衰微，“天”的观念也受到许多为政者怀疑。进而老子提出了派生一切物质和观念的“道”，孔子则以天为自然，命为自然中的必然性；而墨子则复活了殷周传统观念，肯定了人格神的天。此后子思、孟轲发挥了孔子的思想，惠施、庄子则发挥了老子的观念，儒、道、墨各派互相攻击、互相影响。到战国末期，荀子以及由荀子后学所著的《易传》则融合了儒、道两家的天道观，“道”成为儒家所说的自然界中的理法。该文在先秦思想史研究上有重要地位。后由作者译成汉语编入《青铜时代》。

【先秦名学史】 胡适于1917年在美国哥伦比亚大学撰写的博士论文。是我国第一部专门研究先秦逻辑思想发展史的专著。1922年上海东方图书公司出版英文原本，1983年上海学林出版社出版中文译本。本书包括：导论，逻辑与哲学；第一编，历史背景；第二编，孔子的逻辑；第三编，墨家及其学派的逻辑（含惠施、公孙龙）；第四编，进化和逻辑（含庄子、荀子、韩非）。作者阐述了先秦逻辑思想的产生与发展，对先秦逻辑学家的理论和方法作了系统分析。他说，孔子把“正名”看作社会和政治改革问题的核心，并试图以“正名”来建立理想的社会和政治制度。但他认为，“中国哲学的将来，有赖于从儒学的道德伦理和理性的枷锁中得到解放”，因而先秦逻辑史的重点应放在儒家以外的《墨辩》、惠施、公孙龙的逻辑上，因为他们比较重视科学验证方法，这恰与西方科学精神有契合之处。他指出：“真正有价值的唯一著作是名为《墨子》的五十三篇论文集”。认为其中的《小取》篇是一篇关于逻辑学的完整论文。指出墨翟虽重经验，但他是以特殊经验为出发点归纳出普遍法则的。认为《墨辩》的演绎不是三段论，而是基于类的推理的二段论，否定了章太炎关于《墨辩》论式为三段论的说法，指出了中国逻辑的独特性。评价惠施、公孙龙是“伟大的辩者”，“喜欢用明显的反论来表达他的思想”。肯定“白马非马”是最著名的学说，认为这一学说

与"唯乎其彼此"的正名逻辑是一种科学分类的方法。一反传统，认为名、墨两家不是绝对对立，而是有着许多一致性和历史承继性的，并对此作了详细的论证。该书作为中国逻辑史的第一本学术专著，对先秦逻辑思想史的分析有许多创新和独特见解，在中国逻辑史上占有重要的地位，并且是"用中文以外的任何语言向西方介绍中国各伟大学派的第一本书"(引文均见《先秦名学史》)。

【先秦政治思想史】 又名《中国圣哲之人生观及其政治哲学》。近代梁启超著。是作者1922年在南京东南大学讲学之讲稿。1923年商务印书馆出版单行本。全书分"序论"、"前论"、"本论"三部分，系统阐述了先秦思想的发展，对儒、道、墨、法四家的思想作了评介。以孔、老、墨为"三圣"，认为道家为"天治主义"，儒家为"人治主义"或"德治主义"，墨家为"新天治主义"(原注：对三代前之旧天治主义而言)，法家为"物治主义"或"法治主义"。指出"中国学术以研究人类现世生活之理法为中心"，中国的人生哲学及政治哲学"有独到之处，为世界任何部分所莫能逮"。认为中国政治思想有三大特色："曰世界主义，曰平民主义或民本主义，曰社会主义"。本书鼓吹"人格主义"，反对阶级斗争学说和唯物史观。但在学术上有较高价值。版本还有1926年中华书局本。收入《饮冰室合集》的《专集》第13册。

【先秦诸子系年考辨】 钱穆著。商务印书馆1935年出版。全书四卷，另附表七。列明六国世系以为研究诸子之基础，将先秦学术思想发展分为"初萌"、"酝酿"、"磅礴"、"归宿"四期，自孔子至李斯各家排比联络，一以贯之。对先秦诸子的生平事迹、学术渊源、各派思想流变一一考定，持论有据，资料翔实，可为研究先秦诸子生平、思想之参考。

【先秦诸子的若干研究】 杜国庠著。为作者1943年-1944年间有关先秦哲学研究的六篇论文汇编而成。1955年三联书店出版。作者在这些研究论文中提出了许多独到的见解，特别揭示和肯定了《墨经》在认识论和逻辑学上的突出贡献；指出公孙龙的哲学是一种多元的客观唯心主义；认为荀子在先秦哲学中占有重要地位，他虽然继承了儒家的礼学，却又对它做出了新的解释，把礼的观念发展到几乎和法的概念一致的地步，指出《荀子·成相》篇可以说是荀子哲学思想的集中体现。这些看法对后人研究先秦哲学颇有启发，得到许多学者的肯定。1962年人民出版社将其编入《杜国庠文集》。

【先秦诸子思想概要】 杜国庠著。1949年三联书店出版。全书九章。运用历史唯物主义观点、方法，分别评述了自孔子至韩非以来儒、墨、道、法、名各家的哲学、政治、教育学说。认为整个先秦时期的诸子学说是在互相批判中产生的，各家各派之间互相制约、互相依存，是有机地联系在一起的。指出研究诸子的思想必须知人论世，从诸子思想的联系中找出其来龙去脉，才能正确地把握每一家、每一个人的思想真面目。如说墨子学儒者之业，受孔子之术，俱道尧舜却取舍不同，遂至分道扬镳，各自成家。本书的研究方法为后人运用历史和逻辑相统一的方法研究思想史提供了积极的启示。

【先秦逻辑史】 温公颐著。1983年上海人民出版社出版。此书是作者正在撰写的《中国逻辑史》第一部，系统论述了先秦时期形式逻辑理论的孕育、产生、发展和演变。认为"先秦典籍所载，先有儒、墨、杨、秉四的说法。不但班固的九流之说，前所未闻，即司马谈所谓六家(阴阳、儒、墨、名、法、道德)，也未见记载。因此，我们阐述先秦逻辑史必须打破汉儒的框框，然后，才能理出头绪"。作者把先秦逻辑思想区分为两个重要派别：辩者的逻辑思想与正名的逻辑思想。指出前者把重点放在纯逻辑的探究上，始于邓析、奠基于墨翟，中经惠施、公孙龙的发展，完成于战国晚期的墨辩学者。后者把政治伦理与逻辑混在一起，始于孔丘，孟轲继之。稷下唯物派尹况、韩非等在继承孔子"正名"思想的前提下，均对正名逻辑作出了不同程度的发展。认为先秦逻辑史就是在这两派的相互斗争又相互影响中不断发展的。作者对先秦各家逻辑思想中的某些问题提出了自己的新见，如认为《墨经》中的"彼"就是"物质世界的对象"，是墨辩逻辑的唯物主义基础；如指出了公孙龙突出概念内涵的逻辑分析乃是区别于西方外延逻辑之所在；如认为韩非把历史发展的事实和逻辑的思维分析密切结合起来，是一种"历史的逻辑"等。

【先秦辩学史】 郭湛波著。1932年中华书局出版。本书是研究先秦思想方法和逻辑学说的专著。指出在逻辑的汉语译名中，"'名学'太宽泛，'形名学'太生涩，所以就用'辩学'二字"。强调哲学思想和哲学方法各有西洋、印度和中国三支，认为中国的哲学方法和逻辑思想只有先秦才有，荀子以后"辩学"亡绝，墨子、杨朱皆无"辩学"。指出中国辩学起源于邓析，始盛于惠施，至公孙龙形成系统的学说并成为当时"辩学"的中心，公孙龙之后的《墨辩》和荀子为"辩学"之"成就最显著者"。认为邓析是名家创始人，他的"两可之说"是后来名家如惠施、公孙龙等学说的出发点。认为惠施、公孙龙出于名家而与墨家无涉。指出惠施的"大同异"属辩证逻辑思维，"小同异"属形式逻辑思维。肯定公孙龙从概念讲"白马非马"的合理性。认为《墨辩》的成书年代在公孙龙之后，"辩学到了墨辩时代，已经到了一个最高的阶段"。指出《墨辩》的根本法则是"以名举实，以辞抒意，以说出故"的演绎方法和"以类取，以类予"的归纳法。认为孔子的"正名"属于政治伦理范畴，荀子的"正名"则属"以一持万"、"以类度类"的演绎的名学。

【年算经】 即"库西特依"。

【朱一新】(1846—1894) 近代学者。字蓉生，号鼎甫。浙江义乌人。光绪进士，改翰林院庶吉士，散馆授编修。曾任湖北乡试副考官转陕西道监察御使。卒后奉旨赏加五品衔。生而颖异，服膺濂洛关闽之学，务通经以致用。官翰林时常发议论，上疏侃侃自陈，惟论是非，不计利害，终因冒犯当权者被降为主事。后受张之洞之聘主讲广州广雅书院，及院规规定先读书而后考艺，重实行而屏华士；仿古蒙之学，分经、史、理、文四者。辑讲学之词成《无邪堂答问》五卷。指出近世论学术汉与宋分、文与学分、道与艺分，岂知圣门设教，仅有本末先后之殊，初无文行与学术治术之别。对当时盛行的西汉公羊之学持否定态度，认为其流至于蔑古荒经，侮圣妄造，以诬圣人，二千年来经学之厄，盖未有甚于此者。他学识通达，关切当时的国际关系，认为当今时势既不能闭关自治，则交邻之道固不能不讲求。著述还有《拙盦丛稿》一卷，《诗古文词杂著》八卷，《京师坊巷志》四卷，《汉书管见》四卷等。

【朱士行】 三国魏僧人，西行求法高僧之一。颍川(今河南禹县)人。少年出家，创行羯磨受戒，自己也依法成为比丘，后人将其奉为汉地真正沙门第一人。精研佛教经典，主讲《道行般若》经。慨叹其译文艰涩，难以贯通，发愿寻找原本。于甘露五年(260)从长安出关，渡过沙漠，到达于阗(今新疆和田)，得《大品般若经》梵本，计九十章。后经弟子辗转送回，译为《放光般若经》。他本人终生留住西域，八十岁病故。《放光般若经》对当时佛教义学影响颇大，后来的“六家七宗”多借此书以弘论般若学说。

【朱之瑜】(1600—1682) 明末思想家。字鲁屿，号舜水。浙江余姚人。明诸生。在明未仕。明亡后从事抗清活动。抗清失败后流亡到日本、越南、暹罗等地，后定居日本讲学二十余年，卒于日本。他精研经史，博涉多通。论学重在实践，力黜空谈，主张“为学当有实功，有实用”(《答小宅生顺问》)。指斥程朱理学是脱离实际，虚伪浮夸，“辨析毫厘，终不曾做得一事”(《与安东守约书》)。批评王阳明的“致良知”是“援佛入儒”。提出“经邦弘化，康济艰难”(《答林春信问》)的治学方针，要求学术为政治和社会生活服务，学问要成为行动的指导。他说：“学问之道，贵在实行。”“圣贤之学，俱在践履”(《安东守约问》)。认为书本只是供人运用的工具，如果缺乏实际体验，仍不会懂得书上的道理。“书如人之杖，老者力不足者倚此而行，若两足不能步履，而竟以杖行，此必无之理也”(《答野传问三条》)。重视史学，主张通过历史事变总结出国家兴亡得失的规律。著作有《朱舜水集》。

【朱子大全】 即“朱子文集”。

【朱子文集】 南宋朱熹的诗、奏章、书信、论文汇编。又名《晦庵朱文公文集》、《朱子大全集》等。包括《文集》一百卷，续集十一卷，别集十卷，目录二卷。朱熹死后其季子朱在等编集正集，为王埜(潜斋)所刻，后又经人增补，遂成百卷(见潘璜《晦庵文公集跋》)。续集由王遂辑成十卷，刻于淳祐五年(1245)(见王遂《文公续集序》)，徐几于淳祐十年(1250)又附刻一卷，是为十一卷(见徐几《朱子答刘德华书后记》)。别集十卷为余师鲁所辑，由黄镛刻于咸淳元年(1265)(黄镛《文公别集序》)。正集卷一至十为诗词，卷十一至二十三为奏札、封事，卷二十四至六十四为书信问答，卷六十五至七十四为杂著论文，卷七十五至八十七为序、记、跋等各类文字，卷八十八以后为碑、志、行状、年谱等。续集基本是书信。别集卷一至八为书信，其它为诗、记、跋、序等。明成化间有闽刻黄仲昭校本，颇善，其正集百卷，续集五卷，别集七卷。此后有胡岳等于嘉靖间所刻苏信重刊本，其正集百卷，续集十一卷，别集十卷，两本内容全同，分卷略异。嘉靖本乃是在成化本基础上精校重雕而成。《四部丛刊》收入影印嘉靖苏序原本，为目前最好的本子。《朱子文集》是研究朱熹生平、思想的基本资料，其中大量论学书札和各种哲学论文对了解朱熹哲学思想尤为重要。

【朱子治家格言】 清初朱用纯著，亦称《朱子家训》。因作者自号柏庐，故又称《朱柏庐治家格言》。为教子之作。内容用封建道德观念劝人勤俭治家，安分守己。有“黎明即起，洒扫庭除，要内外整洁”，“一粥一饭，当思来处不易；半丝半缕，恒念物力维艰”，“宜未雨而绸缪，毋临渴而掘井”，“自奉必须俭约”，“勿贪意外之财”，“处世戒多言，言多必失”，“守分安命”，“顺时听天”等句，不仅包含一定义理，且已构成成语而广为传诵。坊间多有刻本。

【朱子学派】 参见“闽学”条。

【朱子语类】 南宋朱熹的讲学语录编汇，凡一百四十卷。朱熹死后，于嘉定八年(1215)李道传辑《朱子语录》四十三卷刊于池州，中收朱熹门人廖德明等三十三人所录，简称“池录”。嘉熙二年(1238)李性传辑《朱子语续录》四十六卷刊于饶州，中收朱子门人黄干等三十四家所录，为“池录”所无者，简称“饶录”。淳祐九年(1249)蔡抗辑《朱子语后录》二十六卷亦刊于饶州，收朱子门人杨方等二十三家所录，其中二十家为池、饶录所无，简称“饶后录”。咸淳元年(1265)吴坚又收辑前三录所无者四家所录，及前三录已收而有遗者二十九家所录，刊于建安，名《朱子语别录》，简称“建录”。以上四录是为语录体系统，皆以各人所录为序。同时，在“池录”基础上又发展出一语类体编纂系统。嘉定十二年(1219)黄士毅以“池录”为基础又增加三十八家所录，分类汇编成一百四十卷，题《朱子语类》，由史公说刊于眉州，习称“蜀类”。淳祐十二年(1252)在徽州翻刻“蜀类”，并增入“饶录”内容，是为“徽类”。同年王佖续“蜀

类"基础上更加访求,得其所无者三十余家,刊于婺州,是为"婺录",后又增广,改以类编,刊于徽州,称为《朱子语续类》,凡四十卷,简称"徽续类"。至景定四年(1263)黎靖德对上述"语录"、"语类"两个系统加以综合,考其同异,去其重复,咸淳六年(1270)又加修定,纂成《朱子语类大全》一百四十卷,一般也称《朱子语类》,内容以论理气、性理、四书、五经、诸子、异端为主,共分二十六门。日本印行的影印朝鲜古写本"徽类",保留着其真实面貌,十分珍贵。成化间江西藩司复刊咸淳六年黎氏本,收入《四库全书》,坊间通行本多出于此。中华书局新印标点本《朱子语类》,共八册,最便使用。

【朱子语类评】 明清之际颜元撰。不分卷。共256条。内容系节录朱熹《朱子语类》卷一百一十三至一百二十一中的言论片断加以评论。着重批评朱熹的治学方法和认识方法,讥其"不曾说得一句痛痒语。不曾做得一截著靠事,究竟只是教人看书","盲了自己两目,坏了五百年人才世运","率天下入入故纸堆中,耗尽身心气力,作弱人、病人、无用入","朱子可谓千年书蠹中迷魂子第一矣"。书中也涉及对一些历史人物的品评,如称王安石"介甫吾所推服,为宋朝第一有用宰相";称永嘉学者"别出手眼,或以经济,或以道艺,但收人才,亦可谓先觉矣"。这些看法都与朱熹的见解形成鲜明对立。收入《颜李丛书》。

【朱子晚年定论】 明王守仁辑。录朱熹信札若干而成。收入《王文成公全书》,附《传习录》后。意欲说明朱熹晚年"大悟旧说之非",抛弃客观唯心论而转向主观唯心论。其实,所辑录的文字并非尽为朱熹晚年之作,更非朱熹的"定论",故不足以说明朱熹的哲学倾向。但在明代"是朱非陆"、"恪守紫阳(朱熹)家法"的气氛下,王守仁此举的目的在于打击程朱学派的权威,以谋求主观唯心主义"心学"的"正宗"地位。

【朱子新学案】 钱穆著。始撰于1964年,1970年台湾三民书局股份有限公司出版。全书五册,五十七篇。主要利用《朱子语类》和《朱子文集》等材料,从思想(包括理气和心性两部分)和学术(包括经、史、文学三部分)两个方面系统阐述了朱熹的学术思想。作者自称本书旨在消除朱熹学术思想研究中的门户之见,"一本朱子原书叙述朱子"(《例言》)。本书是朱熹学术思想研究专著,有一定参考价值。1981年台湾三民书局股份有限公司再版。

【朱世卿】 南朝陈时无神论者。生平事迹不详。据陈释真观《因缘无性论》序:"泉亭令德,有朱三议者,非唯外道通敏,亦是内信渊明。常自心重大乘,口诵般若,忽著自然之论,便兴有性之执……"(《广弘明集》卷二十五)。朱世卿或字三议,对儒道、佛典均有研究,并曾倾向大乘般若学,但后转而著文批判佛教。其所著《性法自然论》认为"万法万性皆自然之理",所有人事亦"皆出自然之数,无有造为之者";所谓"福善祸淫"不过是劝善而已,"听其言,似若勿爽(不差);征其事也,万无一验"。不承认佛教的因果报应。著作仅存《性法自然论》一文,附见于《广弘明集》卷二十二。

【朱执信】(1885—1920) 近代资产阶级革命派理论家、政治活动家。原名大符,字执信,笔名有蛰伸、县解、去非、前进等。原籍浙江萧山,出生于广东番禺(今广州)。清光绪三十年(1904)留学日本,结识孙中山。次年加入同盟会,任评议部议员兼书记,并为《民报》撰文,与改良派论战。光绪三十二年(1906)回国,先后在广东高学堂、广东法政学堂和方言学堂教职的掩护下,从事革命宣传活动,同时从事联络民军和新军的工作。辛亥革命后曾任广东军政府总参议。1913年参加讨袁运动,后加入中华革命党。在1917年"护法"运动中,任孙中山大元帅府军事联络并掌管机要文书工作。1918年协助孙中山撰写《建国方略》。1919年在上海任《建设》杂志和《民国日报》编辑。1920年赴广东策反虎门炮台守军时遇难。理论活动是他革命生涯的重要方面。从1905年至1920年间,曾为《民报》、《民国日报》、《上海晨报》、《星期评论》等报刊和《民国》、《建设》、《闽星》等杂志及泗水、仰光等地华侨创办的报刊撰写过内容广泛的论著。在《德意志社会革命家列传》中,按照他自己的理解,介绍马克思的生平和学说,片断地论述了《共产党宣言》和《资本论》的内容。他的大量论著捍卫和阐发了孙中山提出的"三民主义",并赋予了某些新的因素。他翻译了列宁颁布的苏俄《劳动军法规》,把既是"防卫主义的武力",又是"共同经济建设的先锋"的"赤卫军"看做可资效法的楷模,认为"最有力者为人民",革命必须有自己的武装等。表明在中国革命转变时期勇于重新探讨革命的理论、方向、动力和对象等问题。在《人生问题》和《复查光佛函》等文中阐述了具有唯物主义倾向的哲学思想。1921年出版的《朱执信集》两卷本(建设社编),大体上选录了作者的主要著述。1979年中华书局出版的《朱执信集》上、下册(广东省哲学社会科学研究所历史研究室编),是其较完备的著作集。

【朱执信集】 朱执信的著作集。广东省哲学社会科学研究所历史研究室编,1979年中华书局出版。上下两册。搜集了作者从清光绪三十一年(1905)到1920年间为《民报》、《民国》杂志、《建设》杂志、《民国日报》、《上海晨报》、《星期评论》、《闽星》杂志等撰写的论著和一些未刊印过的手稿、函札,共一百五十余篇。其中光绪三十一年——光绪三十四年(1905—1908)间的一组文章,旗帜鲜明地同改良派论战,阐发孙中山的"三民主义"革命纲领,为民主革命制造舆论。特别是光绪三十二年(1906)初发表的《德意志社会革命家列传》一文,作者按照自己的理解介绍了马克思的生平和学说,片断地译述了《共产党宣言》和《资本论》的内容。

1914—1918年的二十多篇论著，着重驳斥"开明专制"论调，反对复辟倒退逆流，为挽救民主革命而疾呼。尤其是1919—1920年间的大量论著，重新探讨了中国革命的理论、方向、动力和对象等问题，强调思想启蒙工作和破除偶像崇拜的重要性，认为中国问题的解决"非从思想上谋改革不可"。热情赞扬了"五四"学生爱国运动，看到工农是革命"真正的力量"，认为学生运动不能离开"农工的帮助"。

【朱光潜】(1897—1986) 现代著名美学家。字孟实。安徽桐城人。青少年时期先后就读于桐城中学、武昌高等师范学校、香港大学教育系。"五四"运动时期，提倡白话文，学习和介绍西方文化。1921年在《东方杂志》发表处女作《福鲁德的隐意识与心理分析》。1925年赴英国爱丁堡大学文学院学习，1929年获文学硕士。1930年在法国巴黎大学攻读法国文学，1933年在斯特拉斯堡大学校获文学博士学位。1933年7月回国后在北京大学等校任教。1937年任四川大学文学院院长兼外文系教授。抗日战争时期在成都加入中华全国文艺界抗敌协会，担任理事。1938年底转任武汉大学外文系教授，后兼任教务长。1946年回北京大学任西语系主任。1949年以后一直在北京大学任教授，1980年被选为中华全国美学学会会长。其早年的美学思想主张主体通过直觉与物相接触，物所呈现于主体的只是物的形象，认为美是心灵的创造，是对意象的凝神观赏不涉及功利，不依靠概念去把握，因而应把审美与科学区分开。五十年代提出客观事物是美赖以存在的条件，但认为美仍必须依赖主体的思想意识、情感趣味来形成审美的物的形象，只有第二性的、具有社会内容的物象才是美感的对象，这就是他的主客观统一的美学理论。六十年代前后他深入研究马克思主义，认为主体是实践着的人，用实践的观点解释审美活动，发展了美的主客观统一论。朱光潜一生著译甚丰。主要著作有《悲剧心理学》、《文艺心理学》、《谈美》、《诗论》、《孟实文钞》、《谈文学》、《克罗齐哲学述评》、《美学批判论文集》、《西方美学史》。译著有克罗齐的《美学原理》、哈拉普的《艺术的社会根源》、柏拉图的《文艺对话集》、爱克曼的《歌德谈话录》、莱辛的《拉奥孔》、黑格尔的《美学》、维柯的《新科学》等。

【朱次琦】(1807—1881) 清学者。字子襄，号稚圭，又号九江。广东南海人。曾任山西襄陵县知县。在任期间，解民事争端，兴修水利，严捕剧盗，颇有政声。旋引疾归，讲学九江。屯平论学，不分汉、宋门户，认为"汉之学，郑康成集之，宋之学，朱子集之，朱子又即汉学而精之者也"，"古之实学，无汉学，无宋学也"(《清史稿》卷四八( ))。指教从学诸生修行之实四："敦行孝悌，崇尚气节，变化气质，检摄威仪"(同上)。又提出"读书之实五：曰经学，曰史学，曰掌故之学，曰性理之学，曰词章之学"。著作有《国朝名臣言行录》、《五史实征录》、《晋乘》、《性学源流》等，然病重时尽焚之。仅存手辑《朱氏传芳集》、《南海九江朱氏家谱》、《大雅堂诗集》、《燔余集》、《橐中集》等。

【朱伯崑】(1923—) 现代学者，中国哲学史家。1923年9月生于河北省宁河县。1951年毕业于清华大学哲学系，留校为冯友兰教授的助手。1952年调北京大学哲学系，先后任助教、讲师、副教授、教授。多年来专门从事中国哲学史的教学和研究工作，先后开设过中国哲学史、中国古代伦理学原著、易学哲学史、中国哲学史史学史等课程。1984年北京大学出版社出版的《先秦伦理学概论》一书，以儒、墨、道、法四大流派为经，以当时伦理思想的发展为纬，对先秦伦理观念作了系统的分析评述。1986年出版了《易学哲学史》，指出易学哲学打破了《周易》原有的占筮迷信，"以阴阳变易的法则说明一切事物"，"成为中国知识界和文化人用来观察和解释世界的工具"，其中"最为突出的是观察世界的辩证思维"。认为"将中国哲学的特点简单地归结为伦理型的哲学，是由于没有看到或者忽视其易学在其哲学体系中的地位而产生的一种片面的见解"。还有《哲学史简编》(中国部分)、《管子四篇考》、《周敦颐评传》、《张角与太平经》、《易学哲学与中国哲学的民族特点》等论著。

【朱陆异同】 南宋朱熹和陆九渊在学术思想上的异同和争论。在哲学世界观上，朱熹作为客观唯心主义者，把客观精神"天理"(或"理")当作世界的本原，把"天理"架设在人心之外；陆九渊作为主观唯心论者，则认为世界的本原是"心"，把万物之理安置在人心之中。二人并围绕周敦颐的"无极而太极"说展开辩论。朱熹认为"太极"即是"理"，需用"无极"来形容其为最后根源的性质；陆九渊则认为"太极"已是"天下之大本"，无须要用"无极"来加以形容。在治学方法和认识论上，朱熹的方法是教人按照《大学》的要求，从"格物致知"做起，即先"泛观博览"，然后由博返约，体认"天理"；陆九渊则认为这套方法烦琐，主张应首先"发明人之本心"，强调"自得、自成、自道，不倚师友载籍"(《象山先生全集·语录下》)，直接体认天理良知。对于《中庸》所讲"尊德性而道问学"，朱熹强调后半截，即"道问学"；而陆九渊则强调"尊德性"这前半截。二人为此在鹅湖会上发生了争论，陆讥朱为烦琐，朱讥陆为"禅学"；陆嘲朱为"支离事业"，而朱嘲陆为"唯我独尊"。在人性论上，朱主张性情之分，认为人有道心、人心，而性主宰情，道心支配人心；陆则反对这种区分，强调"心即理"。南宋以后直至明清，朱陆异同之辨一直延续未已，"宗朱者诋陆为狂禅，宗陆者以朱为俗学，两家之学，各成门户，几如冰炭"(黄宗羲《宋元学案·象山学案》按语)。然朱陆之争实属封建卫道者和唯心主义内部的斗

争,正如黄宗羲所言:"二先生同植纲常,同扶名教,同宗孔孟,即使意见终于不合,亦不过仁者见仁,智者见智……原无有背于圣人"(同上)。

【朱泽云】(1666—1732) 清学者。字湘陶,号止泉。江苏宝应人。终生不仕,以著述讲学为事。少年即好学,博读史乘,又向陈厚耀学天文、舆地。与王懋竑生同里、年相若,过从甚密,同治朱子之学。深信朱熹居敬穷理学"不可移易",认为"尊德性者莫如朱子,道问学者亦莫如朱子"(《清史列传》卷六十七)。但其阐发朱学常杂入陆王之见,与王懋竑纯粹宗朱之旨异趣,王懋竑曾指其"自以为宗朱子之学,反堕入陆王窠窟中而不自知"(《白田存稿》卷十二)。著有《朱子圣学考略》、《朱子诲人编》、《先儒辟佛考》、《工学辨》、《朱止泉先生文集》等。

【朱晦庵】 即"朱熹"。

【朱舜水】 即"朱之瑜"。

【朱舜水集】 明清之际朱之瑜的著作汇集。自日本正德五年(清康熙五十四年,公元1715年)以来,日本屡有学者编辑朱氏著作。至民国二年(1913),马浮据稻叶君山于日本明治四十五年(1912)所编《朱舜水全集》,编成《舜水遗书》,计有《文集》二十五卷、《改定释奠仪注》一卷、《中原阳九述略》一卷、《安南供役纪事》一卷。朱氏著作自此而在国内广泛流传。1981年中华书局出版的《朱舜水集》,由朱谦之整理,所收朱著最为完备,且收录有关朱氏生平资料、朱氏与日本学者往还信函及朱氏友人弟子传记资料等,全书上、下两册,二十二卷,另有附录五卷。这是目前最好的本子。

【朱谦之】(1899—1972) 现代学者。字情牵。福建福州人。早年入北京大学法预科学习,后转人哲学系本科。"五四"运动时期曾参加过北京大学学生会组织的活动。1924年任教于厦门大学。次年辞职到杭州从事著述工作。1929年去日本留学。两年后回国,相继在暨南大学、中山大学任教授,曾任中山大学历史系主任、哲学系主任、文学院院长、研究院文科研究所主任、历史学部主任等职。1952年任北京大学哲学系教授。1964年调中国科学院世界宗教研究所任研究员。早年曾主张"英雄崇拜论",旋即探讨宇宙本体,从怀疑现实走向虚无主义、无政府主义。不久又转而提出具有泛神论色彩的"唯情"哲学,认为"宇宙本体,就是生命本身,……并不是超出我有情中的现象世界"。"因为'物质'这个东西,本来没有,执有物质,和执有一个'无',是一样的妄执"(《一个唯情论者的宇宙观及人生观》)。在认识论上排斥理性,主张神秘的直觉主义,认为"宇宙万有,决不是理智得来,只能永远缄默去澄会的"。"如果人们能在大自然中默默体会,从感性生出来的斯歌、斯咏、斯啸、斯舞,无时不听凭直觉,即不时不是本体,无时不与天地合流了"(同上)。一生勤奋于教学与著述。主要著作有《周易哲学》、《谦之文存》、《历史哲学大纲》、《无元哲学》、《日本的朱子学》、《日本的古学及阳明学》等。

【朱震】(1072—1138) 南宋学者。字子发。荆门军(今湖北荆门)人。政和进士,官至经筵侍讲。其学继承二程(程颢、程颐)理学和邵雍象数学,以象数学为主。提出象数学传授系统,认为周敦颐、二程、张载、邵雍都出于一师,即道士陈抟。自称"以《易传》为宗,和会雍(邵雍)载(张载)之论"(《进易图表》),用《周易》中的卦、爻符号和"天地之数"、"大衍之数"以及《河图》、《洛书》中的数字来说明自然界和社会的各种现象及其变化。其中提出万物由阴阳五行之气形成的观点,且包括一些自然科学知识,如认为"玉隧(指元气)之中,万象具焉。见而有形,是为万物。""今有形之初,本于胞胎,胞胎之初,源于一气,而一气而动,絪缊相感,可谓玉隧矣"(《汉上易丛说》)。"气聚为精,精聚为物,……及其散也,五行阴阳,各还其本"(《汉上易传·系辞上》)。但有大量神秘主义,如用"卦变"解释人事吉凶,以八卦比附人的生理器官等。主要著作有《汉上易传》。

【朱熹】(1130—1200) 南宋著名哲学家、教育家,两宋理学的集大成者。字元晦,一字仲晦,号晦庵、晦翁,后人又称紫阳、考亭。徽州婺源(今属江西省)人,生于福建龙溪,少时迁居福建崇安五夫里,晚定居福建建阳考亭。绍兴十八年(1148)进士,任泉州同安县主簿,乾道中任枢密院编修。淳熙中除秘书省秘书郎,知南康军、浙东提举。绍熙中历知漳州、潭州。宁宗即位,为焕章阁待制兼侍讲,不久奉祠。庆元二年(1196)被诬为"伪学之魁",落职罢祠,其学派被视为伪学明令禁止。平生主恢复中原,但不同时期具体主张不同。为官清严,浙东救荒、漳州经界,皆有善政。曾修复白鹿洞书院和岳麓书院,对推动宋代书院文化有重要作用。朱熹少丧父,遵遗训从刘子翚、刘彦冲、胡宪问学,后受业李侗,为二程(程颢、程颐)四传弟子。又接受湖湘之学影响,至四十岁始确立学问宗旨。为学主张"主敬以立其本,穷理以进其知"(《文集·遗书后序》),既"尊德性"以涵养,又"道问学"以致知。与张栻、吕祖谦、刘清之等为友。淳熙初与陆九龄、陆九渊在江西信州鹅湖寺辨论为学工夫。淳熙中与陈亮辨王霸义利累年。淳熙末又与陆九渊辨无极太极。哲学上继承二程的"天理"学说,改造周敦颐的"无极而太极"的理论,吸收张载的气化思想,铸成庞大的客观唯心主义理学体系。以"理在先,气在后",理为宇宙的本体和本原。认为"未有此事,已有此理"(《语类》九十五),一般先于个别而存在。提出"心统性情","性是体,情是用"(《语类》九十八),"统性情该体用者,心也"(《文集·答方宾王》)。认为心是思维意识活动的总体,其内在道德本质是性,具体思维情感为性的表现。强调"格物致知",认为学问要即物穷其

理，今日格一物，明日格一物，积累之久，自然豁然贯通，达到"众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明"（《大学章句》）的境界。修养方法上注重"居敬"、"主敬"，主张使心收敛安定以明理，庄整慎畏以去欲。又发展了程颐"理一分殊"学说，认为"合而言之统体一太极也，分而言之一物各具一太极也"（《太极图说解》），太极（理）为宇宙本体，每个人又全具一太极以为性。提出宇宙运动有"对待"，即对立面的相互作用；有"流行"，即对立面交替往复，认为宇宙是"对待"与"流行"相统一的运动过程。在知行关系上，主张"论先后知为先，论轻重行为重"（《语类》卷九），注重道德意识对行为的指导，又强调对封建道德躬行实践的重要性。在心性论上，认为天地之理、气聚合为人，理为性，气成形，故有"本然之性"与"气质之性"，又有"道心"和"人心"，要求以"道心"为统帅，发挥本然之性，用主敬穷理的方法明天理、去人欲。其学说自南宋末起，为元、明、清时期官方认可的正统哲学，对社会影响甚深。主要著作有《四书集注》、《四书或问》、《太极解义》、《周易本义》、《易学启蒙》、《近思录》、《伊洛渊源录》、《诗集传》等，讲学语录门人编为《朱子语类》，诗文杂著后人编为《朱子文集》。

【朱熹与黑格尔太极说之比较观】 贺麟撰。论述宋代理学集大成者朱熹和德国古典唯心主义集大成者黑格尔哲学思想异同的文章。最早发表于1930年《大公报》文学副刊第149期，后载商务印书馆1936年出版的《黑格尔学述》（附录）。文章从三方面对朱熹的"太极"说和黑格尔的"绝对理念"说进行了比较。第一，认为朱熹与黑格尔的"太极"同为形而上学的本体，是抽象的、无血肉的、无人格和超时空的最高范畴。但同时也存在三点区别：（一）朱熹"似唯心又似唯实、似一元又似二元"。而黑格尔则是绝对唯心论，是"知识一元论"；（二）黑格尔整个哲学系统的中坚是"矛盾法"。而朱熹则仅用"博学、审问、慎思、明辨"的"批导法"，并兼以"笃行"的道德修养；（三）朱熹的"理"总是被"气"纠缠着，二者既不能合而为一，又不能析而为二。黑格尔则明确确认"理"的正、反、合的矛盾进展过程是由"纯粹的理"到"纯粹的气"，再到"理气合一"的过程。第二，认为朱熹与黑格尔的"太极"亦同为"心"。但同时也存在三点区别：（一）黑格尔较重视知识的来源，朱熹则较注重道德的自主；（二）朱熹的"太极"是"纯粹蔼然爱仁利物的仁心"，而黑格尔的"太极"则是"恶被宽恕或恶被征服后的心境"；（三）朱熹的"太极"是"个人由涵养而得的当下的内心境界"，而黑格尔的"太极"则是"下凡或轮回投生"为时代精神或使社会理想实现的东西。第三，朱熹和黑格尔都把他们"形而上学的道体"——"太极"具体化而应用于人生实际方面。但他们在这方面同时也有三点区别："朱子的太极是仙佛境界，黑格尔的太极是霸王威风；朱子的太极是光风霁月，黑格尔的太极是洪水猛兽；朱子是代表东方文化的玄学精，黑格尔是代表西方精神的玄学鬼。"

【华阳国志·南中志】 《华阳国志》中记载云南历史情况的部分。《华阳国志》为晋常璩撰，共十二卷，附录一卷，包括巴志、汉中志、蜀志、南中志等。记述了自远古到东晋穆帝永和三年（347）期间西南史事。"南中"主要包括今云南省及今黔西和川西南部分地区，即古称为"西南夷"的地区。该志记述了州郡分置、地理沿革、风物特产、文化习俗、民族关系、人物传记等。是研究彝、白等民族史的重要史籍。

【华严一乘教义分齐章】 佛教华严宗判教的基本理论著作。又名《华严一乘教分记》、《五教分记》、《一乘教义章》、《教义章》、《五教章》等。唐代法藏撰，四卷（另有三卷本）。全书着重把佛教的各种不同派别和教义判为"五教"（小乘教、大乘始教、大乘终教、大乘顿教、一乘圆教）、"十宗"（我法俱有宗、法有无我宗、法无去来宗、现通假实宗、俗妄真实宗、诸法但名宗、一切皆空宗、真德不空宗、相想俱绝宗、圆明俱德宗），并标榜华严宗相当于最高的"圆教"和"圆明俱德宗"。此书影响颇大，注疏较多，重要的有宋哲宗时晋净（寺）道亭的《义苑疏》，南宋时宗预的《易简记》、观复的《析薪记》、师会的《复古记》、希迪的《集成记》，除宗预以外，世称四大家的解说。他们的注疏互有出入，形成了争论。

【华严五教止观】 佛教华严宗典籍。又名《华严教分记》、《五教分记》。一卷。题为唐代杜顺说。但该书大部分见于法藏的《华严游心法界记》中，又有不少为后来玄奘法师所用的译语，于是发生了是不是杜顺所说的问题，为学者所聚讼，迄今尚无定论。全书着重阐述华严五教的止观法门，即一小乘教——"法有我无门"，二大乘始教——"生即无生门"，三大乘终教——"事理圆融门"，四大乘顿教——"语观双绝门"，五一乘圆教——"华严三昧门"。全书侧重于讲止观法门，并将《华严经》置于最高的一乘圆教的地位。在"华严三昧门"里，阐发了法界缘起思想。该书对华严宗学说的形成有重要作用。

【华严宗】 中国佛教宗派。因奉《华严经》为宗经，故名。又因实际创始者法藏被武则天赐号"贤首"，也称"贤首宗"。还因此宗以法界缘起、圆融无碍为基本教义，又名"法界宗"。华严宗的传承，一般地上溯到其先驱者杜顺（法顺）。杜顺被尊为初祖，智俨为二祖，法藏被奉为三祖，澄观为四祖，宗密为五祖。智俨著《华严经搜玄记》，阐发《华严经》的思想；又作《华严一乘十玄门》，创"十玄缘起"的新说；还撰《华严孔目章》，草创"五教"说。法藏继承和发展了智俨的学说，撰《华严经探玄记》、《华严一乘教义分齐章》、《华严金师子章》、《华严经旨归》和《华严经义海百门》等大量著作，创立

了一个比较周备和独具特色的华严义理体系。其内容主要包括四法界说、一真法界说、六相圆融说和十玄缘起说等，以宣扬宇宙万物、一切现象都以一真法界（真心）为本体，本体（"理"）和现象（"事"）是圆融无碍的；进而还着重阐述一切现象之间都处于互为因果、互相依待、相即相入、重重无尽的联系网络之中。华严宗还提出"五教"的判教学说，自称为"一乘圆教"或"别教一乘"，即最高层次的教派。澄观著有《华严经疏》、《华严经随疏演义钞》等，进而融会了华严、禅和天台诸宗的义理，强调唯"心"，认为万有即是一心，一心容万有。宗密继承澄观的法统，著《原人论》、《禅源诸诠集都序》等，强调灵知之"心"为宇宙万有的本原和众生成佛的根据，并依据圆融无碍的思想，竭力调和禅教乃至三教九流的矛盾。宗密去世后不久，唐武宗灭佛，此后华严宗一蹶不振。华严宗的理事观念和灵知之心说，给宋明理学以深刻的影响。华严宗还经智俨门下新罗人义湘传入朝鲜，后又经朝鲜传入日本，迄今不衰。

【华严金师子章】 佛教华严宗典籍。简称《金师子章》。一卷。唐代法藏作。为解答唐则天武后的疑问，借殿前的金狮子为喻，以说明华严的义理，故名。该书文约义丰，简要地阐述了缘起色空理论、五时判教、十个玄妙的成佛法门、事物的六种形相等问题。全文从讲缘起开始，贯穿"事事无碍"、"重重无尽"的主题思想，以得佛果、进佛境为结尾，提纲挈领地概述了华严宗的理论体系。该书注释本行世的有宋代承迁的《大方广佛华严经金师子章》、宋净源的《金师子章云间类解》，此外还有日本僧人景雅的《金师子章勘文》和高辨的《金师子章光显钞》。1983年中华书局出版的《华严金师子章校释》（方立天校释），集中上述四种注释，再加"总释"，通释全文，颇便参考。

【华严经义海百门】 佛教华严宗典籍。亦称《华严义海百门》。一卷。唐代法藏作。全书分"缘后会寂"、"实际敛述"、"种智普耀"、"镕融任运"、"体用显露"、"差别显现"、"修学严成"、"对治获益"、"体用开合"、"决择成就"十门，每一门又有十义，合为百义，以阐发华严经义理，故名。此书着重运用体用、本末的范畴，论述现象和本体的相即关系，以阐发镕融任运、圆融无碍的"法界缘起"理论，并强调内外一切形相、现象都是自心所现。

【华严经旨归】 佛教华严宗典籍。亦称《华严旨归》。一卷。唐代法藏作。本书简要叙述《华严经》的背景、内容和意义，以阐发该经旨归。全书分"说经处"、"说经时"、"说经佛"、"说经众"、"说经仪"、"辩经教"、"显经义"、"释经意"、"明经益"、"示经圆"十部分，着重阐扬"随有一处即有一切，无碍圆融，无尽自在"的"法界缘起"义理。

【华严经探玄记】 佛教旧译《华严经》的疏释。亦称《华严探玄记》，简称《探玄记》。唐代法藏著。二十卷。全书分十门，对东晋佛陀跋陀罗所译六十卷本《华严经》进行解释论述，阐幽发微，进而提出华严宗的理论学说。其中重要的是，法藏应用十玄门的理论来发挥《华严经》无尽无碍缘起的义理，从而建立了"法界观"。

【华严经疏】 佛教新译八十卷《华严经》的论释。全称《大方广佛华严经疏》，亦称《新华严经疏》、《华严大疏》、《清凉疏》、《大疏》等。唐代澄观撰。六十卷。澄观以为《华严经》的旧疏文繁义约，于是发愿撰新疏。全书分十门。其"藏教所摄"门详列历代名僧的判教理论，并着重驳斥法藏弟子慧苑违反师说所另立的判教，竭力彰明法藏的"五教"义。其"义理分齐"门着重阐发"理事无碍"等义理。由此还采用天台宗的性恶论，强调如来不断性恶，阐提（断善根者）不断性善。澄观又为弟子僧睿等作新疏的演义，名《大方广佛华严经随疏演义钞》（九十卷）。后世把疏、钞合刻，略称《华严经疏钞》。《华严经疏》旁征博引，取材丰富，涉及面广，对于研究华严宗义理和中国佛教史，有重要史料价值。

【华佗】（？—208） 汉末名医。又名旉，字元化。沛国谯（今安徽亳县）人。少时四方游学，钻研医术，不问功名仕途。精通内、外、妇、儿、针灸各科，尤擅长外科。施针用药，简而有效，行医足迹遍布各地，广有医德。曾用"麻沸散"给患者麻醉后施行腹部手术，创世界医学史上最早全麻醉之例，表明我国公元二世纪在外科与医药方面已达较高水平。又仿虎、鹿、熊、猿、鸟等禽兽动态编成"五禽戏"体操。强调体育锻炼，增强体质，主张"人体欲得劳动，但不当使极耳，动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢不朽是也"（《三国志·华佗》）。提倡以防病为主。后因不为曹操征召，被杀。据传死前曾把一生行医经验的手稿交与狱卒，但狱卒胆小怕事而不肯收留，因忍痛焚之。现存《中藏经》系后人托其名之作。

【自力的人生观】 林同济主张的人生观。他在《二十年来思想转变与综合》一文中认为，公理是微不足道的，只有自身的力量才能创造一切、支配一切；公理是不能脱离自力而独立存在的。指出"力乃一切生物之征，无力便是死亡。力是一切行动之原，无力便无创造。"认为"力"本身原无善恶，是超道德、非道德的现象。力而有善恶，乃是由其所应用的对象不同而有分别。认为中国人受了祖传思维习惯的影响，一提及"力"，便大骂为"无理"，这是不对的。"我们现在的看法，提起'理'必须主张'有力'。有理不必有力，有力才配说理。"因此，主张民族复兴的关键就在于认清自力的真正意义，树立起"自力的人生观"。

【自比量】 因明名词。比量形式之一。指其中的概念（宗依、因、喻）仅为立论者一方认许而为论敌所不许的三支作法。使用时必须标明"我"、"许"、"自许"等简别（限制）词加以明确。《因明大疏》卷五："若自比量，以

'许'言简，显自许之，无他、随一等过。"自比量只有能立的功用，只能用于论证己方的道理。

【自化】 原为庄子用语。《庄子·秋水》："物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移，何为乎，何不为乎，夫固将自化"。谓万物因自性而进行的自然变化。西晋向秀在注《庄子》时引申和发展了庄子的"自化"概念，他一方面讲天地万物背后有一"生化之本"，另一方面又讲天地万物自生、自化。张湛《列子注》中大量引用了向秀的《庄子注》，其中最能说明问题的是《列子·天瑞》注中所引用的这样一段话："向秀注曰：吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？[无物也]故不生也。吾之化也，非物之所化，则化自化耳。化化者岂有物哉？无物也，故不化焉。若使生物者亦生，化物者亦化，亦奚异于物？明夫不生不化者，然后能为生化之本。"向秀从本体论的角度来理解和发挥"自化"，将其作为万物之所然和之所以然的根据和根源。向秀这一"自化"思想对裴頠"崇有论"和郭象"独化论"哲学的形成产生过重要影响。郭象说："夫为为者不能为，而为自为耳。……自为耳，不为也；不为也，则为出于不为矣；为出于不为，故以不为为主"(《庄子·大宗师》注)。

【自反】 孟子所主张的道德修养方法。即自我反省、反躬自问。《孟子·离娄下》："君子必自反也。"又《公孙丑上》引曾子转述孔子语："自反而不缩，虽褐宽博，吾不惴焉；自反而缩，虽千万人，吾往矣。""缩"意思为"直"、"义"；"褐宽博"指穿粗衣的卑贱人。东汉赵岐注："己内自省有不义不直之心，虽敌人被褐宽博一夫，不当轻惊惧之也；自省有义，虽敌家千万人，我直往突之。言义之强也。"又《礼记·学记》："学然后知不足，……知不足，然后能自反也。"此"自反"指反回来要求自己，意思与孟子所言有别。

【自为】 中国古代哲学的一个重要思想。①无外力支配的自然之为，即无为而任物自然所为。《庄子·天道》："其自为也，昧然无不静者矣。"郭象注："任其自为。"成玄英疏："任物自动，故曰自为。"郭象又注云："冕旒垂目而付之天下，天下皆得其自为，斯乃无为而无不为者也。"无为而任物自为是老庄的重要思想。老子虽然没有"自为"概念，但"自为"的思想实发端于他："我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴"(《老子》第五十七章)。"自化"、"自正"、"自富"、自朴"都是自为的意思。后来王充又从唯物主义立场发挥了"自为"思想："夫人之施气也，非欲以生子，气施而子自生矣。天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也"(《论衡·自然篇》)。②为自己。《韩非子·外储说左上》："挟夫相为则责望，自为则事行。"意谓抱着相互为他人的思想去行动，就会发生互相责难和怨望；按照为自己的思想去行动，事情就可以行得通。韩非认为，人的本性是趋利避害，人与人的关系是利害关系。例如，父母养育儿子不经心，儿子长大就怨望；儿子供养父母不丰厚，父母就责怪，或者怨望或者责怪，此"皆挟相为而不周于为己也。"这都是由于抱着相互为他人而不符合为自己的心理的缘故。他说，主人破费款待雇工，给其高价，这并不是爱雇工，而是这样可以使雇工卖力耕耨；雇工卖力耕耘，并不是爱主人，而是为了主人的款待，卖个好价钱。"此其养功力，有父子之泽矣，而心周于用者，皆挟自为心也"(以上均引自《外储说左上》)。人都是为自己，人与人的关系都是利害关系，这是韩非及其他法家法治理论的思想基础。又《慎子·因循》："人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用。……故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。"《尹文子·大道下》引田骈语亦有类似的思想："人皆自为，而不能为人。故君人者之使人，使其自为用，而不使其为我用。"

【自正】 郭象哲学用语。指事物各足其性、掘然自得的自然之道。在郭象看来，万有都是"独化"、"自尔"："皆不为而自尔"(《庄子·则阳》注)、"而自然即物之自尔耳"(《知北游》注)、"既明物物者无物，又明物之不能自物，则为之者谁乎哉？皆忽然而自尔也"(同上)、"夫物事之近，或知其故，然寻其原以至乎极，则无故而自尔也。自尔，则无所稍问其故也，但当顺之"(《天运》注)、"凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也"(《大宗师》注)。万物的这种"自尔"、"独化"就是万物其所以然的"自然"、"自正"。他说："天地以万物为体，而万物必以自然为正。自然者，不为而自然者也。""不为而自能，所以为正也。故乘天地之正者，即是顺万物之性也"(《逍遥游注》)。可见，"自正"是郭象"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论的另一表达方式而已。

【自由书】 近代梁启超著。取约翰·弥勒"人群之进化莫要于思想自由、言论自由、出版自由"之意命题。清光绪二十五年(1899)始刊于《清议报》。共收短论、短文六十一篇。内容涉及政治、哲学、伦理、史事与时事等，以介绍西人学术和政事居多。讴歌民权自由，并宣传"破坏主义"，认为"近世各国之兴，未有不先以破坏时代者"。哲学上宣扬"境者心造"的主观唯心论和"舍豪杰则无有世界"的英雄史观。反映了作者当时的政治立场和思想认识特点。收入《饮冰室合集》的《专集》第2册。

【自由世界与必然世界】 批评张君劢"自由意志"论的文章。瞿秋白撰。发表于1923年12月20日《新青年》季刊第2期。文章依据历史唯物主义的基本原理，指出人类社会历史的发展有其不以人们主观意志为转移的客观规律。"社会里与自然界同样[illegible]的事[illegible]多，然而凡有'偶然'之处，此'偶然'本身永久被内部隐

藏的公律所支配，人要能探悉这些因果律，则其意志行为更切于实际而能得多量的自由，然后能开始实行自己合理的理想。”文章正确地阐述了必然与自由的关系，指出所谓“必然”就是指自然与社会的必然因果律；所谓“自由”就是人们对必然的了解而“处置自如”。“自由不在于想象里能离自然律而独立”，而在于“探悉其中的因果”，并且“利用这些规律，加以有规划的行动，以达某种目的”。认为既然知道了历史的必然，人们的行动就可以顺应这种必然，以促进其早日实现，“所以决不能因为既有历史的必然便不要有意识的行动。”本文有力地驳斥了张君劢的“自由意志”论，坚持了历史唯物主义的基本原理，在当时思想界有较大影响。

【自由意志】 张君劢用语。认为人的主观意志不受任何客观规律的限制，不是对物质环境的反映，而是绝对自由的。他在《人生观》一文中说：“科学为因果律所支配，而人生观则为自由意志的”。因此，人生观的特点就是：“主观的”、“直觉的”、“综合的”、“自由意志的”、“单一的”。认为“自由意志”是人生观的核心，人生观是纯粹主观的，不为一切客观的外部条件所决定，即“皆出于良心之自动，而决非有使之然者也。”张君劢的自由意志论引起了关于“科学与玄学”的一场论战。

【自生】 ①东汉王充用语。谓人与万物的生成均是元气自然运行的结果，并不是有目的、有意志的。与“故生”相对。《论衡·物势》：“夫天地合气，人偶自生也。犹夫妇合气，子则自生也”；“天地合气，物偶自生”。《论衡·自然》：“天地合气，万物自生”；“夫天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣”。又《言毒》：“万物自生，皆禀元气”。又《道虚》：“有血脉之类，无有不生，生无不死，以其生，故知其死也。天地不生，故不死；阴阳不生，故不死”。王充用“自生”说来批判董仲舒“天人感应”的神学目的论和东汉以来盛行的谶纬迷信论，表现了他战斗无神论的哲学特色。②西晋裴頠和郭象用语。谓万物都是自己生成的。裴頠《崇有论》：“夫至无者，无以能生，故始生者，自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣；生以有为己分，则虚无是有之所遗者也”。认为万物都是自己产生自己的，而非由“无”所生；“有”是体，而无只不过是有受到损害后的欠亏状态。从而建立了以“有”为实体的“崇有论”哲学。郭象则以“自生”概念来为他的“独化”本体论作论证。他说：“无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生，然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然；天然耳，非为也，故以天言之”（《庄子·齐物论注》）。又说：“夫庄老之所以屡称无者，何哉？明生物者无物，而物自生耳。自生耳，非有生也”（《庄子·在宥注》）。在郭象看来，万物之所然就是其所以然，万物的存在就是它之所以存在，这种存在的现象就是其本质，这种存在的结果也即为其存在的原因，所以，万物都是“块然自生”、“掘然自得”的“玄冥”、“独化”之境。而这种“自生”之“独化”又是“皆不知其所以然而然，故曰芒也。今夫知者，皆不知所以知而自知矣。生者皆不知所以生而自生矣。万物虽异，至于生不由知，则未有不同者也。故天下莫不芒也”（《庄子·齐物论注》）。这样，郭象从本体论和认识论两个方面发挥、使用了“自生”概念。

【自生而必体有】 西晋裴頠的“崇有论”命题。他在《崇有论》中说：“夫至无者，无以能生，故始生者，自生也。自生而必体有，则有遗而生亏矣；生以有为己分，则虚无是有之所遗者也”。认为无不能生有，万物都是从有中产生的，是以有为实体的；所谓的“无”只不过是有的亏欠、亏损状态。这里突出了“有”的实体性，是有合理性的。但也有人认为这里的“体有”即给物找一个造物者作为其存在的根据，所以，与王弼的“以无为本”说则是异名要了。

【自尔】 郭象哲学用语。指事物无所资借而突然自生。郭象认为，一切事物都是自己生成的，根本不存在所谓“造物主”。这有其合理的一面。但他把天地万物看成是彼此互相无关、各自独立发生的，即所谓“突然自得”、“欻然自尔”、“块然而自生”等等。《庄子·知北游》注：“既明物物者无物，又明物之不能自物，则为之者谁乎哉？皆忽然而自尔也。”又《庄子·达生》注：“万物皆造于自尔。”郭象这一看法是对裴頠“故始生者，自生也”观点的改造和发挥，具有不可知论倾向和神秘主义色彩。他把万物存在的现象与其存在的根据混同起来，以现象性、偶然性代替了本质性、必然性，从而建立了“万物独化于玄冥之境”的“独化”本体论。

【自有】 郭象哲学概念。谓万物皆自为之然，没有什么使之而然。《庄子·庚桑楚注》：“夫有之未生，以何为生乎？故必自有耳。岂有之所能有乎？此所以明有之不能为有，而自有耳，非谓无能为有也。若无能为有，何谓无乎？一无则遂无矣。无者遂无，则有自欻生明矣”。在郭象看来，万物之所以存在，之所以是这样或那样的存在状态，之所以有各种不同的性质，都是自己使之然，根本没有什么别的东西使之然，这就是“自有”。郭象的这一思想固然有否定造物主存在的意义，但他的目的却在于论证“万物独化于玄冥之境”的“独化”本体论。所以，这里的“自有”与他的“自生”、“自尔”、“自知”、“自然”、“独化”、“块然自得”等概念是同一层次的含义。

【自足】 见“性各自足”条。

【自证分】 见“四分”条。

【自性】 郭象哲学用语。指一切事物都各自具有的天赋本性。他说：“物各有性，性各有极，皆如年知，岂跂尚之所及哉？”（《庄子·逍遥游》注）又说：“若各据其性

分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。苟各足于其性，则秋毫不独小其小，而大山不足大其大矣。若以性足为大，则天下之足未有过于秋毫也；若性足者非大，则虽大山亦可称小矣"（《齐物论》注）。郭象认为，物的大小、高下、优劣等等，均是由自己的本性所使之然的，根本无所谓别的东西使之然，所以，从"自足其性"的角度看，万物均"掘然自得"、"块然自生"，都是合理的存在者。这也就是他所说的"凡所谓天，皆明不为而自然。言自然则自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性"（《山木》注）。

【自相】 亦称"自性"。佛教与因明名词。①大乘佛教认为，一切不可言说的对象，包括真如境界，都属于自相。②因明认为，自相是绝对个别的对象，或是仅存在于每一事物自身的特殊属性，只能被现量（感觉、知觉）感知。《佛地经论》卷六："彼因明论，……说一切法上实义，皆名自相，以诸法上自相、共相，各附已体，不共他故。"因明又分析命题的主、宾词之间的逻辑关系，认为主词是自相。因明还分析用语词所表达的概念，认为语词自身直接表述的意义是自相，语词中暗含的或引申的意义是差别。在佛教与因明论典中，关于自相的论述很多，缺乏明确、一致的说明。

【自贵其心】 近代章太炎用语。谓肯定、珍重、发挥、利用人自己的主观精神作用。他在《答铁铮》文中说，自孔子至程（程颢、程颐）、朱（朱熹）、陆（陆九渊）、王（王阳明），颜（颜元）、李（李塨）等，"虽虚实不同，拘通异状而自贵其心，不以鬼神为奥主一也"；而佛教的法相宗、禅宗也"即以自贵其心，不援鬼神，与中国心理相合。"在章太炎看来，人只有发挥自己的主观精神作用，唤起自己潜在的、能动的主观意志力，才能做符合道德标准的人，也才能使革命（资产阶级民主革命）得以成功。他说："以勇猛无畏治懦怯心，以头陀净行治浮华心，以惟我独尊去猥贱心，以力戒诳语治诈伪心。此数者其他宗教亦能得其一二，而与震旦习俗相宜者，厥惟佛教"（《答铁铮》）。"自贵其心"说是章太炎建立所谓新"宗教"论的主张之一，反映了他的思想旨归。

【自适】 庄子及庄子派用语。指逍遥、安适的精神状态。《庄子·大宗师》批评名节之士是"役人之役，适人之适，而不自适其适者也。"认为追求身外之物的人不以自身之适为目的，因而失去了个人的独立性与主动性，不可能精神舒畅。只有摆脱世俗的价值观念，以自身的精神安适为目的，才能自由舒畅地生活。《庄子·骈拇》也说："夫不自见而见彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，适人之适而不自适其适者也。"主张自适其适，反对适人之适。表明庄子哲学不仅有安然顺命的一面，也有强调个人精神自由自主的一面。

【自得】 ⑴西晋郭象用语。指能安于本性而得到的自由自在的逍遥状态。他在注《庄子·逍遥游》之篇旨时说："夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间也。"另外，郭象的"自得"指万物欻尔自生的存在状态。他在《庄子·大宗师注》中说："自得耳，道不能使之得也，我之未得又不能为得也。然则凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也。夫生之难也，犹独化而自得之矣"。是说万物都是无目的的自然而然的存在、产生、灭亡的，无所谓使之然的造物者。这里的"自得"与"独化"为同一层次的概念。②明陈献章用语。指由能充分体认"君子一心，万理完具"而得到的无任何负累的道德境界。如谓"士从事于学，功深力到，华落实存，乃浩然自得，则不知天地之为大，死生之为变，而况于富贵贫贱、功利得丧、诎信予夺之间哉！"（《白沙集》卷一《李文溪文集序》）

【自然】 中国古代哲学重要概念。由老子最早提出，意思是自己如此、自然而然。《老子》第六十四章："是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过。以辅万物之自然而不敢为。"《庄子》基本上继承了老子的"自然"思想，认为"莫之为而常自然"（《庄子·缮性篇》）。《老》、《庄》"自然"说的共同点在于把自然与无为联系起来，认为无为而自然；把自然与人为对立起来，认为任何人为都是对自然的破坏。汉代的"自然"思想有进一步发展，一些唯物主义哲学家把自然与天神意志对立起来，并不反对人为。王充说："天动不欲以生物，而物自生，此则自然也。""然虽自然，亦须有为辅助。耒耜耕耘，因春播种者，人之为也"（《论衡·自然篇》）。魏晋时期玄学兴起，展开了"名教"与"自然"关系的讨论。王弼主张"崇本举末"，认为名教出于自然；嵇康"非汤武而薄周孔"（《与山巨源绝交书》），主张"越名教而任自然"（《释私论》）；郭象则主张名教即自然，"言自然则自然矣，人安能故有此自然哉？自然耳，故曰性"（《庄子·山木注》）。"夫仁义者，人之性也"（《天运注》）。认为封建等级秩序都是性分中固有的，"理自然也"（同上）。宋代理学家也讲"自然"。程颐说："道则自然生万物。……道则自然生生不息"（《河南程氏遗书》卷十五）。程颢说："天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也"（同上，卷十一）。清戴震则把"理"看做是万物之"自然"与"必然"："实体实事罔非自然，而归于必然，天地、人物、事为之理得矣"（《孟子字义疏证》）。"由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义。自然之与必然，非二事也"（同上）。

【自然与必然非二事】 清戴震哲学命题。从广义上说，他所说的"自然"即指一切客观事物："阴阳流行，其自然也"（《绪言》）；"必然"即指客观事物的理则："理非他，盖其必然也"（同上）。认为理则（必然）存于事物（自然）之中，人"就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其

必然也”(《孟子字义疏证》);故“罔非自然,而归于必然,天下人物事为之理得矣”(同上)。认为人以必然为指导就能更完整地认识、把握自然事物。从狭义上讲,他的“自然”即指血气自然的情欲;“必然”即指社会伦理法则。他认为,使血气自然的情欲按一定条理得到满足,即为人伦之理(必然)。血气心知一本,欲与理是统一的:“由血气之自然,而审察之以知其必然,是之谓理义;自然之与必然,非二事也”(同上)。他指出,如以心知理义为指导,自然情欲会得到合理满足,“故归于必然,适完其自然”(同上)。

【自然之命】 见“自然命定论”条。

【自然之说】 中国古代哲学关于“天人之际”问题之一,谓天是无目的、无意识的自然存在物。与“阴骘之说”相对。语出唐刘禹锡《天论》上:“世之言天者二道焉,拘于昭昭者,则曰:‘天与人实影响,祸必以罪降,福必以善徕,穷厄而呼必可闻,隐痛而祈必可答,如有物的然以宰者’,故阴骘之说胜焉。泥于冥冥者,则曰:‘天与人实相异:霆震于畜木,未尝在罪;春滋乎堇、荼,未尝择善。跖、蹻焉而遂,孔、颜焉而厄,是茫乎无有宰者’。故自然之说胜焉”。关于天的“自然之说”的思想源于荀子,他说:“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神;皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天”(《天论》)。认为天是自然的存在物,“天地合而万物生,阴阳接而变化起”(《礼论》)。在这一认识的基础上,荀子还提出了关于“天行有常”、“天人相分”、“制天命而用之”的思想。这是先秦辉煌的唯物主义自然观。东汉王充继承了传统的“自然之说”的思想,指出:“天地,含气之自然也”(《论衡·谈天》);“天地合气,万物自生。”“夫天覆于上,地偃于下,下气蒸上,上气降下,万物自生其中间矣”(《自然》);“万物自生,皆禀元气”(《言毒》)。从而批判了以董仲舒为代表的“天人感应”的神学目的论。唐代的刘禹锡、柳宗元继承并发展了古代的“自然之说”。柳宗元提出了“元气自动”的自然观,认为“本始之茫,诞者传焉。……匆黑晰眇,往来屯屯,庞昧革化,惟元气存,而何为焉?”(《天对》)他并提出天与人“不相预”的思想,批判了韩愈等人关于天“能赏功而罚祸”的神学思潮。刘禹锡则更进一步提出了天与人“交相胜而已矣,还相用而已矣”(《天论》)的思想,大大发展了“自然之说”。柳宗元、刘禹锡关于天的“自然之说”的思想,是中国古代关于“天人之际”关系问题在中世纪所达到的光辉认识。

【自然主义的人生观】 胡适对人生的看法。又称“科学的人生观”。1923年他在“科学与玄学”论战中提出:“这种新人生观是建筑在二三百年的科学常识之上的一个大假设,我们也许可以给他加上‘科学的人生观’的尊号。但为避免无谓的争论起见,我主张叫他做‘自然主义的人生观’”(《科学与人生观序》)。他认为宇宙万物的变迁都是自然而然的,人作为宇宙中的一物与其他动物一样,都受生存竞争法则的支配;人与动物只有程度的差别并没有种类的差别,生存竞争与人的价值观念并不冲突,所以“在这个自然主义的人生观里,未尝没有美,未尝没有诗意,未尝没有道德的责任,未尝没有充分运用‘创造的智慧’的机会”(同上)。这是一种以“科学”的名义所宣扬的实用主义的人生观。

【自然发生论】 见“元气自然论”条。

【自然的伦理观与孔子】 李大钊著。发表于《甲寅》日刊1917年2月4日。收入《李大钊选集》。批判封建伦理道德的论文。作者从激进的革命民主主义观点出发,认定人生的伦理观除“唯一自然之真理外,举不足劳也”。认为以孔子为代表的封建伦理观是“历代帝王专制之护符”;孔子其人“已为残骸枯骨,其学说之精神,已不适于今日之时代精神”。强调应“任诸自然之淘汰,其势力迟早必归于消灭”。主张以“人为之力”促进新道德的确立和旧道德的迅速崩溃。表现了彻底的反封建思想和社会进化观点。

【自然命定论】 东汉王充对人的贫富寿夭等社会生活现象的看法和解释。他从“元气自然”的唯物主义自然观出发,认为社会现象也同自然现象一样是自然而然的,如同“蜘蛛结网,蜚虫过之,或脱或获。……不幸遭触而死,幸者免脱而生。……无德受恩,无过罹祸,同一实也”。“俱行道德,祸福不均;并为仁义,利害不同。……非唯人行,物亦有之,长数仞之竹,大连抱之木,工技之人,裁而用之,或成器而见举持,或遗材而遭废弃,非工技之人有爱憎也,刀斧之加,有偶然也”(《论衡·幸偶》)。他把社会生活现象看成同自然现象一样是偶然性在起支配作用,因为“俱禀元气,或独为人,或为禽兽;并为人,或贵或贱,或贫或富;富或累金,贫或乞食;贵至封侯,贱至奴仆;非天禀施有左右也,人物受性有厚薄也”(同上)。这样,他就从偶然性出发来代替了社会历史发展的必然性,把社会生活中的偶然性作为社会现象的必然性看待,终于导向自然命定论的泥淖。他说:“凡人遇偶及遭累害,皆由‘命’也。有生死夭寿之‘命’,亦有贵贱贫富之‘命’。自王公逮庶人,圣贤及下愚,凡有首目之类,含血之属,莫不有‘命’”(《命禄》)。又说:“人禀气而生,含气而长,得贵则贵,得贱则贱,贵或秩有高下,富或赀有多少,皆星位尊卑大小之所授也”(《命义》)。“人命禀于天,则有表候(见)于体。察表候以知命,犹察斗斛以知容矣。表候者,骨法之谓也”(《骨相》)。王充从“元气自然”的唯物主义自然观开始,终于走向了唯心主义的命定论,从认识论上来说,这是他“重效验”的朴素经验论所导致的必然结果。

【自尊其心】 见“尊心”条。

【血气心知】 清戴震哲学用语。“血气”指人之生理

感官，“心知”指思维器官的认识能力。“血气心知”既是认识论用语，又是伦理学用语，体现了戴震的认识论与伦理学的统一。他认为，作为人的感觉器官和思维器官的血气、心知，都是气化的产物，同本于阴阳五行：“人之血气心知，本乎阴阳五行”（《孟子字义疏证》）。他认为人的认识对象是客观事物及其属性：“味与声色，在物不在我”（同上）。而主体之人具有反映外界事物的能力：“血气心知有自具之能”（同上）。人的认识就是主、客体的统一：“耳之能听也，目之能视也，口之于味也，物至而迎受之”（《原善》）；“理义在事情之条分缕析，接于我之心知，能辨之而悦之”（《孟子字义疏证》）。他指出，感觉器官与思维器官各具不同职能：“耳目之官不思”，“思者，心之能也”（同上）。血气感知事物的现象形成感性认识，心知则形成理性认识：“耳目鼻口接于物，而心通其则”（《原善》）。但血气是心知的基础：“有血气，夫然后有心知”（《原善》）。这是对程（程颢、程颐）朱（朱熹）所谓理“得于天而具于心”、“冥心求理”之唯心主义先验论的批判。戴震还以血气心知作为人性的实体，认为人生就自然具有欲、情、知：“人生而后有欲、有情、有知，三者，血气心知之自然也”（《孟子字义疏证》）。欲是人的自然欲求，情是人的喜怒哀乐的表现，知是人对是非、利害、美丑、善恶的辨别。他指出，“心知”能使血气之欲情合乎自然规律，而欲情之满足即为理：“理也者，情之不爽也”（同上）。欲、情、知是统一的：“由血气之自然而审察之，以知其必然，是之谓理义”（同上）。从而批判了程朱所谓天理之性为善、气质之性为恶的观点。

【向子期】 见“向秀”条。

【向秀】（约227—272） 魏晋之际哲学家、文学家。字子期。河内怀（今河南武陟西南）人。官至黄门侍郎、散骑常侍。“竹林七贤”之一。据《世说新语·文学》注引《向秀别传》：“秀与嵇康吕安为友，趣舍不同。嵇康傲世不羁，安放逸迈俗，而秀雅好读书。”曾著《儒道论》。又为《庄子》作注，“发明奇趣，振起玄风”。但《秋水》、《至乐》二篇注释未竟而卒。后郭象在向注基础上“述而广之”，别为一书。现存《庄子注》可视为向、郭二人之共同著作。在自然观上，认为虽然在万事万物之后有一个不生不化的“生化之本”：“明夫不生不化者，然后能为生化之本也”（《列子·天瑞注》引）；但万事万物的本身却是自然、自化的：“吾之生也，非吾之所生，则生自生耳。生生者岂有物哉？”（同上）故主张应当各任其性，以达“逍遥”。在人性论上，主张调合“自然”与“名教”。作《难养生论》，认为人之“口思五味，目思五色”的本能欲望是人之本性，是合乎“自然之理”的，不能用压制的办法，而只能“节之以礼”，否则即为“悖情失性”、“不本天理”。认为“君臣上下”亦皆出之于“天理自然”，故不因要求“逍遥”而会违背“名教”。谢灵运在《辨宗论》中说：“向子期以儒道为一”。擅长诗赋，其哀吊嵇康、吕安的《思旧赋》，情辞沉痛，乃传世名作。向秀的哲学思想是从王弼“贵无论”向郭象“独化论”转化的中间环节。其所作《庄子注》已佚，佚文散见于《世说新语》、《列子注》、《文选注》、《经典释文》等著作中，可资参考。

【向郭逍遥义】 西晋玄学家向秀、郭象在《庄子·逍遥游注》中对“逍遥”的解释。向秀曾先于郭象为《庄子》作注，但未竟而卒。后郭象接着述而广之，遂成《庄子注》。故后世一般视《庄子注》为向、郭二人之作。将此书中所阐“逍遥”之义蕴称为“向郭逍遥义”。《逍遥游》是庄子思想的代表作之一，向、郭（特别是郭象）借阐述此篇之义奥来为建立其自己的哲学体系服务。首先，郭象述《逍遥游》之篇旨说：“小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”在郭象看来，事物虽千差万别，但都是自然而然的存在者，它们的所然就是其所以然，故只要事物存在，都是自足其性的，都是逍遥的。这就奠定了郭象关于“万物独化于玄冥之境”的“独化”本体论之基调。从这种“自足其性”出发，郭象把“名教”与“自然”统一起来，认为外顺礼教与内达逍遥是内在统一的。他说：“乘天地之正者，即是顺万物之性也。御六气之辩者，即是游变化之涂也。如斯以往，则何往而有穷哉？所遇斯乘，又将恶乎待哉？以乃至德之人，玄同彼我者之逍遥也。”“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”，“岂游心于绝冥之境，虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也。”据《世说新语·文学》篇说：“《庄子·逍遥游》篇，旧是难处，诸名贤所可钻味，而不能拔理于郭、向之外……支（道林）卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。”

【后期墨家】 战国中后期墨子学说的继承、发展者。因别于墨子在世时的前期墨家，故名。《墨子》一书中的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》等六篇被认为是后期墨家的著作。后期墨家继承发展了墨子关于“取实予名”的唯物主义认识论观点，承认物质世界的可知性，肯定认识是“知过物而能貌之”，即主观认识是对客观事物的摹拟、反映；并分析了感觉和思维活动在认识中的作用。在与不同学派的论争中，后期墨家全面发展了中国古代的逻辑学说，对“类”、“故”、“理”等重要范畴作了进一步的阐述。提出了“夫辞以故生，以理长，以类行”（《大取》）的“三物”原则；指出了名、辞、说的本质和意义在于“以名举实”，“以辞抒意”，“以说出故”（《小取》）；对于“辩”的意义、作用和谬误防止等问题作了系统的分析，含有演绎、归纳和类比推理等丰富的逻辑思想，建立了中国古代第一个较为完整的形式逻辑科学体系。后期墨家还概括和总结了当时自然科学（几何学、力学、光学等）的成果，对于物质、运动和时空关系作了唯物主义的解释，对于价值和

功利等观念亦作了较深刻的分析，认为"义，利也"(《经上》)；"利，所得而喜也"，"害，所得而恶也"(同上)。后期墨家在先秦哲学史，特别在先秦逻辑史上占有重要地位。

【全性保真】 早期道家人生价值观之一。最早由杨朱提出。《淮南子·氾论训》："全性保真，不以物累形，杨子之所立也。"后为秦汉神仙家所发展。《汉书·艺文志》："神仙者所以保性命之真，而游求其于外者也。聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。"《抱朴子·地真篇》："守一存真，乃能通神，少欲约食，一乃留息。"这种主张重视人所具有的自然生命价值，并认为这种价值高于一切。在人与自然、社会的关系上，强调人为中心，不为物累。此说在中国伦理思想史上有一定影响。

【全祖望】(1705—1755) 清经学家、史学家。字绍衣，号谢山，浙江鄞县(今宁波市)人。乾隆进士，选翰林院庶吉士，因恃才傲物，受当权大学士张廷玉排挤，散馆仅以知县用。遂辞官归里，绝意仕途，主讲蕺山、端溪书院，讲学著述以终，学问渊博，于经学、史学、文学三者兼治，尤长于史。私淑黄宗羲，继承和发扬浙东史学传统，遵循"钻研史籍，通经致用"原则，重视文献考征。于南明忠烈、清初诸儒的遗文轶事，广为搜讨撰述，所撰顾炎武、黄宗羲、李颙、方苞、傅山、姚际恒、陆世仪、刘献廷等人之碑、表、志、传，大都史事翔实，材料丰富，足补史传缺漏，为研究清初学术思想之重要资料。又曾博采群书，继黄宗羲、黄百家未竟之作，续补《宋元学案》，系统排比归纳宋元两代学术派别、源流、资料，是我国哲学思想史之重要著述。另著有《经史问答》、《七校水经注》、《三笺困学纪闻》、《鲒埼亭集》等。

【全真】 ①道教用语。谓保全本真或"与道合真"。《抱朴子·外篇》："藏器全真，以待天年之尽。"王冰《黄帝内经·素问》序："全真导气，拯黎元于仁寿。"《晋真人语录》："夫全真者，合天心之道也。神不走，气不散，精不漏，三者俱备，五行都聚，四象安和，为(谓)之全真也。"②道教宗派名。道教有"全真道"，亦称"全真教"、"全真派"，简称"全真"，与"正一道"同为元以后道教两大派别之一。其创始人为金代陕西咸阳人王喆(又作"嚞"，号重阳子)。他于大定年间(1161—1173)在山东一带传教，倡"儒、释、道三教平等合一"之义，宗"全神炼气、出家修真"之旨。因其庵名"全真"，故称其所创之道为"全真道"。其著名弟子有马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二七人，分创遇仙、南无、随山、龙门、嵛山、华山、清净七派。龙门派祖师丘处机深受成吉思汗崇信，被封为国师，赐号神仙，命掌管天下道教，全真道乃广为传播，盛极一时。此道元以后与南宗合流，明清尚有发展。

【全真教】 参见"全真"条或见"全真道"条。

【全真道】 道教教派之一。亦称"全真教"或"全真派"。金世宗大定七年(1167)王重阳于山东宁海(今牟平)全真庵聚徒讲道而创立。因教旨以"澄心定意，抱元守一、存神固气"为"真功"，以"济贫拔苦、先人后己、与物无私"为"真行"，主张功行俱全，故名"全真"。或谓王重阳自题所居庵为全真堂，凡入道者皆称全真道士而得名。该派主张道、释、儒三教合一。以《道德经》、《般若心经》、《孝经》为主要经典，教人"孝谨纯一"和"正心诚意，少思寡欲。"注重修炼"性命"，认为清静无为是修道之本，炼气养神为修炼之要，以忍耻含垢、苦己利人为行为宗旨。不尚符箓，不事烧炼。其道士须出家。王重阳死后，其弟子马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二等七人(即"北七真")分创遇仙、南无、随仙、龙门、嵛山、华山、清静七派。弟子丘处机深受元太祖成吉思汗宠信，令其掌管天下道教，全真道遂盛极一时。但在元宪宗、世祖时遭严重打击。明、清即告衰落。该派又分南、北二宗，以张紫阳、石泰、薛式、陈楠、白玉蟾为南宗五祖，王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为北宗五祖。

【全盘西化的辩护】 宣扬"全盘西化"论的文章。陈序经撰。发表于1935年7月《独立评论》第一六〇号，后收入《全盘西化言论三集》。主张彻底的全盘西化，不同意胡适以"充分世界化"代替"全盘西化"的主张，认为这仍不免流于一种变相的保守论。提出："在实质上，在根本上，所谓趋于世界化的文化，与所谓代表现代的文化，无非就是西洋的文化。"把世界化、现代化和西方化等同起来，认定"百分之一百的全盘西化不但有可能性，而且是一个较为完善较少危险的文化的出路"。

【全增嘏】(1903—1984) 现代哲学家。浙江绍兴人。1923年从清华大学毕业赴美留学，于斯坦福大学获学士学位，哈佛大学获硕士学位。1928年回国后至1937年，先后在中国公学、大同大学、大夏大学、光华大学、暨南大学等校任教，同时担任过《中国评论周报》(英文)、《天下月刊》(英文)的编辑及《论语》的主编。1942年起开始在复旦大学任教，曾任该校外语系主任、图书馆馆长。建国后仍在复旦大学任教，1956年参加创办该校的哲学系，任外国哲学史教研室主任、现代西方哲学研究室主任、逻辑教研室主任。他是民盟复旦大学支部副主任，上海市人大代表、市政协委员，上海市哲学学会副会长、中华全国外国哲学史研究会顾问。主要著作有《西洋哲学小史》、《不可知论批判》，主编过《西方哲学史》。主要译著有：与夫人胡文淑合译的《艰难时世》，与他人合译的I·康德《宇宙发展史概论》、《哥白尼和日心说》、《爱因斯坦论著选编》、《牛顿自然哲学著作选》、《华莱士著作集》、梅森《自然科学史》等。

【会合宗教】 唐代华严宗五祖、禅师宗密调和禅宗与其它宗派的学说。中唐时佛教宗派隆盛，时称天台

宗、法相唯识宗和华严宗等为"教家"、"教宗"，称荷泽宗、牛头宗、洪州宗等为"禅家"、"禅宗"。各派自立门户，宗与教互相责难，所谓"今讲者偏彰渐义，禅者偏播顿宗，禅讲相逢，胡越之隔"，表明了对立之严重。作为兼桃禅宗和华严宗两个宗派的传人宗密，强调诸宗始祖共为释迦牟尼，认为经是佛语，禅是佛意，主张各派应互为阐扬，相辅相成，和会为一。他在《禅源诸诠集都序》中，区分当时所有的禅为三宗，教为三教；分别以息妄修心宗和密意依性说相教相配，以泯绝无寄宗和密意破相显性教相对，以直显心性宗和显示真心即性教相合；用心性本觉的观点统一教禅，并把直显心性宗（荷泽宗）和显示真心即性教（华严宗）置于最高地位。会合宗教的思想一代而绝。至唐末五代延寿重又倡导教禅一致，表现了中国佛教后期思想的发展趋势。

【会众合一】 明清之际黄宗羲的治学方法论。语出《南雷文定》卷八《万充宗（斯大）墓志铭》："士生千载以下，不能会众以合一，由谷而之川，川以达于海，犹可谓之穷经乎？自科举之学兴，以一先生之言为标准，毫秒摘抉，于其所不必疑者而疑之，而大经大法反置之而不用"。批评了科举制度下的教条主义"穷经"方法，主张会通众理以使之合乎一个总的原理（即"大经大法"）。他由"穷经"推而广之，用于学术史的研究总结，认为不仅要有"一本而万殊"的分析，而且须作"会众以合一"的归纳。他在《明儒学案发凡》中批评孙奇逢编《理学宗传》是"杂收不复甄别"、"未必得其要领"，而称自己编书"皆从全集纂要钩玄"为之"分别宗旨"。即贯穿了分析与归纳相结合的方法，可收百川归大海之效。

【合】 ①梵文 Upanaya 的意译。因明名词。为正理学和古因明五支作法的第四支。其形式与作用是：依据同喻和异喻，把宗"有法"（主词）与因从正面和反面联系起来。新因明则认为"合"支多余，予以废除。《因明大疏》卷上："离因、喻外，无别合、结。故略合、结而不别开。"②梵文 Anvaya 的意译。亦称"合作法"、"随伴"、"随行"。因明名词。为组成同喻体的方法，即同喻体的主词因和宾词宗"法"（宗的宾词）之间的逻辑必然性的表现形式，表示因三相中的同品定有性，说明宗"法"一定伴随因（"说因宗所随"），亦即宗"法"（大词）的外延必定包含因（中词）的外延、必定大于或等于因的外延，或因的外延必定小于或等于宗"法"的外延。如果因与宗"法"之间的关系不符合"合"之形式而颠倒运用，就会出现逻辑错误，产生"喻过"。

【合一衍万】 北宋邵雍的象数学理论。《皇极经世·观物外篇》："是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。……犹根之有干，干之有枝，枝之有叶。愈大则愈小，愈细则愈繁。合之斯为一，衍之斯为万"。邵雍认为，"太极"是"无体"之"一"，是寂然不动的，但它可以通过"象"和"数"这些基本原素来变化出千差万别的物质世界。这就是邵雍的"加一倍法"（程颢评语）的先天象数学体系。

【合二而一】 明清之际方以智的辩证法论断。《东西均·三征》："'交'也者，合二而一也"。认为"合二而一"是事物之"交"（事物的对立统一状态）的属性和特点，即认为对立面之间是相互统一、相互结合的。他曾以"如液入渚"（"渚"为菜汁，"液入渚"即水汁交融）来说明"合二而一"的状态和性质。方以智还说："凡言交者，谓其互此中，而两旁之轮皆弥也"（《易余·三冒五衍》）。指矛盾对立面的相互渗透不是直接地此方渗透到彼方、彼方渗透到此方，而是以"中"为媒介来获得相互联系，即通过"中"的统摄使对立双方贯为一体。他又指出："一在二中，无非交也"（《易余·孝觉》）。"无非一在二中之三五交轮也，交液虚实，则无虚实；轮衔首尾，则无首尾；动静之间，几在中焉。详则言五，约则言参，质则举两，盈则举四；四用其半，参用其围，故一不可言，言则言参两耳"（《易余·三冒五衍》）。这是说，统一是处在对立之间的，统一之"一"与两端之"二"的结合统一则为"三"（参）；而如果将两端（"二"）作旋转运动，则形成"四"，这时的统一之"一"仍在其中存在，故"四"与"一"之统一为"五"。所以，不管从静止的角度还是从运动的角度看，都是"一在二中"或"合二而一"的。详细分析则可取"五"以为之，简称分析则可以"三"（参）来进行；就其实质言则"一"在"二"中或"二"合为"一"，就其状态言则"一"在"四"中或"四"合为"一"。但不论如何分析，"一"总是难以明显看到的，只能在"二"或"三"（参）中来把握。可以看出，方以智的"合二而一"说仍带有朴素性和直观性，不能将其与对立统一规律划等号。

【合外内之道】 《中庸》的伦理思想。《礼记·中庸》："诚者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也。成物，知也。性之德也，合外内之道也。"东汉郑玄注："外内犹上下"。《疏》："合外内之道者也，言至诚之行合于外内之道，无间外内皆须至诚。于人事言之有外有内，于万物言之，外内犹上下，上谓天，下谓地。天体高明故为外，地体博厚闭藏故为内也，是至诚合天地之道也。"南宋朱熹《四书章句集注》："仁者体之存，知者用之发，是皆吾性之固有，而无内外之殊。"反映了儒家伦理思想的涉世济物精神。

【合同】 《墨经》中的逻辑术语。《墨子·经说上》："俱处于室，合同也。"指同一属概念之下外延相互排斥的种概念间的不相容并列关系，如马中的"白马"与"黑马"即为合同关系。一说指同处一室的物体间的关系，如室内的"桌子"和"椅子"。

【合同异】 战国惠施学派的基本主张。与公孙龙学派的基本主张"离坚白"相对。《庄子·天下》所列惠施"历物十事"云："大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异"。意即"小同"与"大同"有相

同的一面，也有不相同的一面，这是"小同异"；万事万物都相同或都不相同，这是"大同异"。揭示了事物之间同异关系及其相对性，有合理因素。但惠施对这一命题未有规定，容易引出否认事物差别的相对主义结论。"历物十事"之十的"泛爱万物，天地一体也"之命题就是从这种"合同异"观点所得出的结论。

【合同异派】　对战国以惠施为代表的名辩学派的称谓。《庄子·天下》所载惠施之"历物十事"和"辩者二十一事"中的部分命题代表了此派学说的具体内容。认为"同"和"异"是相对的，差异中有同一，重在强调事物间的同一性。在研究事物间同一性问题时涉及并研究了概念(名)之间的关系及转化问题，对先秦名学有一定贡献。但他们夸大了事物间的同一性，往往无条件地谈论同一问题，提出诸如"今日适越而昔来"、"犬可以为羊"等等的命题，从而走向相对主义诡辩论的极端。

【合刺哈纳　海子阵　凿穿战】　成吉思汗兵法中三条作战原则，蕴含着较丰富的辩证法思想。1205年成吉思汗率部出征乃蛮部，决战前布署说："多而多，少而少，其有损焉乎！……如合刺哈纳一样行进，摆如海子阵，攻如凿穿而战乎！"(《蒙古秘史》卷七)所谓"如合刺哈纳一样行进"指进攻中采用的阵式象合刺哈纳(灌木丛)一样，错落有致，三三五五地接近敌人；"摆如海子阵"指漫山遍野的军队象大海一样将乃蛮军包围起来。如蒙古军在进攻前，夜间令人各烧火五处，火如星般多，使乃蛮军误以为蒙古军人马比自己多，造成心理上的惧怕，此即为心理战的"海子阵"；"攻如凿穿而战"指主力部队象凿子一样直捣敌人中军，冲其统帅部，捉拿总指挥。

【合理利己主义】　中国近代一些资产阶级思想家所提倡的伦理主张。梁启超认为自私利己并非恶德，"天下之道德法律，未有不自利己而立者也"(《梁启超选集》第157页)。但他主张利己时必须爱他，方能真正利己，"善能利己者，必先利其群，而后己之利亦从进焉"(同上，第162页)。严复《天演论·群治》按语："功利何足病，问所以致之之道何如耳，故西人谓此为开明自营。开明自营，于道义必不背也"。"自营"即自利、自私、自我创造。他认为讲自营是对的，但不能专任自营，而要顾及到他人的利益，"明两利为利，独利必不利"，"大利所存，心其两益"。章太炎也主张"一切道德，皆始自利"(《章太炎选集》第86页)，但认为必须在利他过程中求得自利，"独夫为我，即曰'贪贼'，能近取譬，即曰'仁义'"(同上，第71页)。

【众仙记】　即"元始上真众仙记"。

【众生】　即"有情"。

【众议参同】　近代魏源用语。谓参伍、比较众人的意见。《默觚·治篇一》："独得之见，必不如众议之参同……合四十九人之智，智于尧禹"。是说众人经过商议讨论、参伍比较而获得的一致意见、见解要比个别人的看法更正确，更能反映实际情况。这种认识无疑是正确的。

【众甫】　老子用语。《老子》第二十一章："自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。"帛书《老子》作"众父"，甫、父古通。河上公注："甫，始也。"王弼注："甫，物之始也。"众甫，即万物的开始。

【杀身成仁】　孔子用语。《论语·卫灵公》："志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。"要求对"仁"要身体力行，甚至要以生命之代价来践履"仁"。在孔子看来，生与死应以是否成仁为转移，生对仁有损害，就不应贪生；死可以成仁，就应去死。孔子的"杀身成仁"说高扬了主体的主观能动性，成为儒家理想人格的最高标准之一，它与孟子的"舍生取义"一同被称为"孔门垂训"，对后世影响很大。但不同历史时期的不同人们对其理解和贯彻则各异。

【杀盗非杀人】　《墨辩》的逻辑命题。《墨子·小取》："恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也。世相与共是之。若若是，则虽'盗，人也；爱盗，非爱人也；不爱盗，非不爱人也；杀盗，非杀人也'，无难矣。"后期墨家以"杀盗非杀人"与"恶多盗非恶多人"类比，并以世人承认后者为据，来论证前者可以成立。学术界对"杀盗非杀人"看法不一。一说此为合理命题，论据有二：其一，"非"可做"不等同于"解，"盗"与"人"的外延不同，可以说"杀盗不等同于杀人"；其二，认为墨家所谓的"盗"指犯盗窃罪的人，而"人"指"盗"以外的普通人，故"杀盗非杀人"。一说此为诡辩命题，其理由是：既然《墨辩》承认"盗，人也"，就必须承认杀盗是杀这些为盗的人，即杀盗是杀人，而不是"杀盗非杀人"。

【杂卦】　《易传》篇名。王充《论衡·正说》："孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇。"所谓的《易》一篇即《杂卦》。《杂卦》以简洁的文字为每一卦提炼出一个主题(即卦德)，并以刚柔相综相错之义排列六十四卦次序，全篇以"乾刚坤柔"为始，而以姤"柔遇刚"、夬"刚决柔"终(最后八个卦简册有错乱)，结构完整。汉儒不识其中底蕴，以为与通行本卦序相比而显得杂乱，误以"杂卦"命之，贻误二千年。明清之际王夫之深得其意，认为该卦"以综为主，不可综而后从错"(《周易内传》卷六)。通行本《易》之卦序也是以错综理论编排的，故《杂卦》卦序系通行本卦序的前身。

【杂家】　战国末至汉初综合百家思想而自成系统的学派。《汉书·艺文志》首有杂家之称，列其为"九流"之一，著录二十家，四百三篇，把《吕氏春秋》、《淮南子》等编入该家。这里的"杂"为"会聚"意。《艺文志》云："杂家者流，……兼儒墨，合名法，知国体之有此，见王治之无不贯。此其所长也。及荡者为之，则漫羡而无所归心。"这是说，杂家为治国安邦而综合百家，并用自己的主导

思想把它贯穿起来。只有那些放荡的人，才漫衍而没有一个中心。显然，班固认为杂家不是拆衷拼凑，而是熔百家于一炉，自圆其说、自成系统的学派。杂家是适应战国末全国统一的封建专制政权建立的需要而产生的，也是长期百家争鸣过程中各个学派互相渗透的产物。

【名士】　有名之士。其初指知名而未仕者。与中国哲学有关的"名士"，主要有两种：①"刑名"之士。"刑名"即形名，形名问题也就是"名实"问题。司马迁说："申子之学本于黄老而主刑名"，韩非"喜刑名法术之学，而其归本于黄老"。先秦时"刑名"和"法术"是联系在一起的。西汉刘向和刘歆父子在整理先秦学术时，把刑名归为名家，法术归于法家。这样，"刑名"之士就专指"循名责实"、"综核名实"的名家人物了。其"刑名"的意义相当于现在的逻辑学和知识论一类。②魏晋清谈名士。名士所谈以老庄玄理为主，并因此而称"名士"。其人格以"清逸"、超脱为特征，不以立德、立功、名节为重。其表现便是清言、清谈的玄理。其哲学精神在于由"遗"而显，即以否定礼法和俗套而表显一代"新人"的精神境界。此种境界是艺术的，也是虚无的。东晋袁宏作《名士传》，以夏侯玄、何晏、王弼为"正始名士"，以阮籍、嵇康等为"竹林名士"，以裴楷、乐广、王衍、阮瞻、卫玠、谢鲲等为"中朝名士"。这些人都是玄学发展过程中的著名代表，其中何晏、王弼等皆有学术成就，是为"玄学名士"（或学人名士）；而王衍、乐广等"竹林七贤"者则为"正宗名士"或纯粹名士。

【名生于真】　西汉董仲舒关于名实关系的命题。《春秋繁露·深察名号》："名生于真，非其真，弗以为名。名者，圣人所以真物也，名之为言真也"。认为真实是名产生的基础，是名之所以能够存在的质的规定所在，也是名之所以会存在的根据。这一认识本来是正确的、合理的。但董仲舒决不是为探讨名的产生基础及名与实在什么基础上会统一起来的问题，而是为了以名为工具来论证其"天人感应"的神学目的论。他说："是非之正，取之顺逆，顺逆之正，取之名号"。"古之圣人，謞而效天地谓之号，鸣而施命谓之名"。"名号异声而同体，皆鸣号而达天意者也。天不言，使人发其意；弗为，使人行其中；名则圣人所发天意，不可不深观也"（《深察名号》）。原来，名号是上天用以示告人类的工具，是由能够明"天意"的圣人所创造出来的，所以"事各顺于名，名各顺于天，天人之际，合而为一"（同上）。这是一种实足的唯心主义名实观。

【名有三科】　战国稷下学派关于名的三种划分。《尹文子·大道上》："名有三科，……一曰命物之名，方圆白黑是也；二曰毁誉之名，善恶贵贱是也；三曰况谓之名，贤愚爱憎是也"。这里的"命物之命"是关于客观具体事物的名称，"毁誉之名"是关于伦理道德方面的名称，"况谓之名"则是关于价值判断方面的名称。对名的如此分类显然不够科学，还不属于真正逻辑问题，但毕竟为后来的后期墨家和荀子对名的分类研究提供了思想借鉴。

【名达】　即"名胜"。

【名色】　佛教名词。梵文意译。一般指精神现象和物质现象。①对"五蕴"的概括。"五蕴"即色、受、想、行、识。狭义的"五蕴"指现实的人，广义则指物质现象与精神现象的总和。其中的"色蕴"属物质现象，而"受"、"想"、"行"、"识"属于"心法"，是精神现象，也叫做"名"。《俱舍论》卷十："无色四蕴何故称'名'？随所立名，根、境势力于义转变，故说为名"。谓"四无色蕴，相隐难知"，只有随名言概念的确立才能为认识所知，故称之为"名"。《俱舍论光记》卷五释"名"为随、归、赴、召诸义："谓随音声，归赴于境"。②作为"十二缘生"的"名色"，为佛教"业感缘起"理论之一，指胎儿在母体中得以发育的阶段。

【名学】　①指先秦时期的"刑名"之学。司马谈《论六家要旨》认为名家"控名责实"之学"不可不察"。班固则把"正名"与"形名"（即所谓"钩𫓧析乱"者）纳入名家之学。现在对"名学"的看法不一。一说名学即论理学（逻辑学），与印度因明、西洋逻辑属同一类型学问。"中国论理学有名学、形名学、辩学等名词"（郭湛波《先秦辩学史》）。一说名学实为"一种为学的方法"。"古代本没有什么名学，无论那一家的哲学都是一种为学的方法，这种方法便是一家的名学（逻辑）"（胡适《中国哲学史大纲》）。②"逻辑学"的旧译。1824年乐溪学堂刊行《名学通类》，首次以"名学"译"逻辑学"。其后严复在《穆勒名学》按语中说："逻辑最初译本为固陋所及见者，有明季之《名理探》，乃李之藻所译，近日税务司译有《辨学启蒙》。曰探、曰辩，皆不足以与本学之深广相副。必求其近，姑以名学译之。"

【名学浅说】　近代严复译述的西方逻辑入门书。1925年由商务印书馆出版。原名《逻辑初级读本》，英国经济学家、逻辑学家耶方斯著，1876年在伦敦出版。译者在本书"自序"中说："中间义恉，则承用原书，而所引喻设譬，则多用己意更易。盖吾之为书，取足喻人而已，谨合原文与否，所不论也"。因此，该书实际上是严复以耶方斯之原著为底本所编写的通俗逻辑读物。全书共27章。1～2章是绪论性质，3～14章讲演绎逻辑，15～27章介绍归纳逻辑，几乎涉及了西方传统逻辑的所有问题。严复对归纳逻辑推崇备至，认为"惟能此术（归纳），而后新理日出，而人伦乃有进步之期"（《论内籀术》）。他充分肯定了中国古代逻辑思想，认为"夫名学为本，吾国秦前，必已有之"。此书对介绍和传播西方传统逻辑思想有一定作用。

【名实】　中国古代哲学、逻辑学的一对基本范畴。

名，相当于概念、名称、名词；实，相当于事物、实在。春秋末年的邓析最早提出"形名"概念，指出："循名责实，实之极也。安实定名，名之极也。参以相平，转而相成，故得之形名"(《邓析子·转辞》)。这里的"名"实际上是指法律上的规定。老子提出："名可名，非常名"；"无名天地之始，有名万物之母"(《道德经》第一章)。老子所说的"名"指的是"道"或对"道"的称谓。孔子提出："为政必先正名"(《论语·鲁问》)。孔子的"名"有名分和名言两重含义。墨子明确地把"名"与"实"相对，以"察其实"与"分其物"为"有名"与"命名"的前提与基础，认为"有毁誉之名，而不察其实"及"命白黑之名，而不分其物"(《墨子·非攻下》)则是错误的。尹文子提出："有形者必有名，有名者未必有形"。又以名的内容为据提出："名有三科"，"一曰命物之名，方圆白黑是也；二曰毁誉之名，善恶贵贱是也；三曰况谓之名，贤愚爱憎是也"(《尹文子·大道上》)。这是对"名"的分类的开始。公孙龙提出"夫名，实谓也"(《公孙龙子·名实论》)。据此，他确立了"唯乎其彼此"的正名原则："彼彼当乎彼，则唯乎其彼，其谓行彼；此此当乎此，则唯乎此，其谓行此"(同上)。后期墨家尤重视"名"，对之进行了系统研究。认为名的实质和作用是："以名举实"(《墨子·小取》)；名是由语言表达的，"言也者，诸口能之，出民(名)者也"(《墨子·经上》)；名可依其反映对象范围的不同而区别为三类：达名、类名、私名(《墨子·经说上》)。提出了"彼彼止于彼，此此止于此"(《墨子·经说下》)的正名原则。庄子视"天地，一指也；万物，一马也"(《庄子·齐物论》)，否定了名与实的区分及名的存在意义。荀子在后期墨家对"名"探讨的基础上，进一步指出："名也者，所以期累实也"(《荀子·正名》)。以"稽实定数"(同上)为制名之枢要。荀子从不同角度对名作了划分：刑名、爵名、文名、宜名、实名、善名、单名、兼名、共名、别名、大共名、大别名等。在对"共名"与"别名"的区分中提出了"推而共之，共则有共"、"推而别之，别则有别"(同上)的概括、限制原则。荀子对"名"的认识是先秦名学史上的最高成就。但他终不能摆脱孔子"正名"思想的传统，把"明贵贱"视为"制名"的首要目的。韩非把名的考察纳入其法治理论之中，主张"名实相持而成"(《韩非子·功名》)，要求"循名实而定是非"(《定法》)。把"名"作为君主驾驭群臣的工具之一。西汉董仲舒从"天人感应的目的论出发，认为"名"是圣人体察"天意"的工具。他提出名、号有别，"号繁而略，名详而目"(《春秋繁露·深察名号》)；"名号异声而同本，皆名号而达天意者也"(同上)。东汉徐干与董仲舒之说相对，认为"名者，所以名实也。实立而名从之，非名立而实从之"(《中论·考伪》)。明清之际的王夫之彻底否定了名的先天起源说，认为"名非天造，必从其实"(《姜斋文集·知性论》)；名是"通已往将来之在念中"，"今与昨相续，彼与此相函"(《尚书引义》)；名与实在认识上是互补的："知实而不知名，知名而不知实，皆不知也"(同上)；名在现实中有重要意义："名者，人道之大者也"(《尚书引义》)。

【名实之辨】 先秦各家围绕名、实及其关系问题展开的论辩。始于春秋之末，盛于战国中叶，止于秦统一六国。关于名实之辨的发生，《管子·宙合篇》说："名实之相怨久矣，是故绝而无交。惠(慧)者知其不可两守，乃取一焉"。春秋末期，奴隶制走向崩溃，礼坏乐崩，出现了名实相怨的问题。对此，各家所见殊异，出现了长久争辩。孔子首倡"正名"之说，认为"名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足"(《论语·子路》)。墨子认为："瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也"(《墨子·贵义》)。主张"取实予名"，即根据实来取舍名。后期墨家进一步明确提出："以名举实"(《墨子·小取》)，"举，拟实也"(《墨子·经说上》)；"所以谓，名也；所谓，实也"(《墨子·经说上》)。认为实是名赖以产生的基础。公孙龙对名实关系有深刻研究，他提出："夫名，实谓也"(《公孙龙子·名实论》)；"其正者，正其所实也；正其所实者，正其名也"(同上)。在公孙龙看来，"名"是对实的称谓。但名一旦产生、形成，则成为人人必遵循的标准和原则，故可用之于正实。荀子认为，名是实的总括："名也者，所以期累实也"(《荀子·正名》)；"制名以指实"(同上)是名的功用；"约定俗成"与"稽实定数"是"制名之枢要"(同上)。荀子对名、实的看法是先秦名实之辨所达到的最高成就，也是对这一辩论的总结。名实之辨不仅对先秦哲学思想的发展有重要影响，而且孕育、产生了中国古代的逻辑科学。秦以后，虽然集中、专门讨论名实问题的思潮已归结束，但名实问题仍为历代思想家所关注。

【名实论】 《公孙龙子》篇名。该篇集中阐述了公孙龙的正名理论。首先对"物"、"实"、"位"、"正"概念作了明确界定："天地与其所产焉，物也。物以物其所物而不过焉，实也。实以实其所实而不旷焉，位也。出其所位非位，位其所位焉，正也"。接着提出了关于正名的原则："其名正则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼，则彼谓不行；谓此而此不唯乎此，则此谓不行"。认为"彼"名应与彼实相符，"此"名应与此实相合，否则，就会"其以当不当也。不当而当，乱也"。文章并具体论述了如何使"彼彼当乎彼"、"此此当乎此"的问题。该文是公孙龙名学思想的总纲，在先秦名学史上有重要地位。

【名实相应】 汉初黄老学派的形名观命题。即事物之名与其实要相符合。《经法·道法》："虚无有，秋稿(毫)成之，必有刑(形)名。刑(形)名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下殹(也)，无执殹(也)，无处也，无为殹(也)，无私殹(也)。是故天下有事，无不自为刑

(形)名声号矣。刑(形)名已立,声号已建,则无所逃迹匿正矣"。认为物有形而形有名,物有形名以分彼此,事有形名而别黑白,只有使形名立而后才能是非定。所以,《经法·名理》说:"天下有事,必审其名";《经法·四度》:"美亚(恶)有名,逆顺有刑(形),请(情)伪有实,王公执[ ]以为天下正"。认为识别事物、推行法令都离不开考察事物之形名。如果"达于名实[相]应",则"尽知情伪而不惑"(《经法·论》);"名实相应则定,名实不相应则静(争)"(同上)。即名实相应、相符便是正确的事物,名不符实的事物则是假的;名实相符则会正确无误,而名实不符就会产生矛盾。黄老学派关于名实相应的问题既有逻辑、认识论上真伪的涵义,也有社会政治行为上善恶是非的涵义。

【名实耦】 后期墨家关于名实关系的命题。谓名实要相符。《墨子·经说上》:"名实耦,合也。""名"指名词、概念,"实"指被称谓的实际事物,"耦"即偶,"合"即符合,"名实耦"指名与实相偶合,即名实相符。后期墨家在概念与客观事物关系问题上主张"以名举(拟)实"(《墨子·小取》),认为概念是对客观事物的反映,概念是否正确就在于是不是与实相符。"名实耦"这一命题强调实是第一性的,名是第二性的。这是唯物主义反映论。

【名胜】 亦称"名达"、"名通"。①魏晋时长于清谈的名流。《世说新语·文学》:"宣武集诸名胜讲《易》,日说一卦"。②指玄学清谈中能以精妙的语言阐明玄理。有时也常玩弄概念游戏以偷梁换柱。又《世说新语·文学》:"殷中军(浩)问:'自然无心于禀受,何以正(证)善人少,恶人多?'诸人莫有言者。刘尹答曰:'譬如写(泻)水著地,正自纵横流漫,略无正方圆者'。一时绝叹,以为名通"。

【名逐物而迁,言因理而变】 西晋欧阳建的认识论命题。他在《言尽意论》中说:"欲辩其实,则殊其名;欲宣其志,则立其称;名逐物而迁,言因理而变"。谓名是对客观现实的反映和称谓,言是对事物之理的表示或表达;所以,客观的物理变化了,主观的名言也应随着变化。这是唯物主义的反映论原则。

【名家】 先秦时以名实关系问题为研讨中心的学派。亦称"刑(形)名家"。《庄子·天下》称之为"辩者"。西汉司马谈《论六家要旨》中称"名家"。《汉书·艺文志》列"名家"为"六家"之一。名家重在名实关系的考察,对中国古代哲学及逻辑学多有贡献。代表人物有邓析、惠施、公孙龙等。春秋末年,邓析首先提出"循名责实"和"按实定名"的主张,"操两可之说,设无穷之辞"(《邓析子》),并教民学讼。这对先秦名辩思潮的形成有重要影响。战国时期,著名辩者惠施以"合同异"观点提出了"天与地卑,山与泽平";"日方中方睨,物方生方死"等命题。其他辩者,如田巴、兒说、桓团、毛公等,则以"卵有毛"、"鸡三足"等命题"与惠施相应,终身无穷"(《庄子·天下》)。曾是"稷下"学派重要成员的尹文,对"形"、"名"亦多论述。公孙龙继承前名家之说,作《名实论》,对名实关系作了更为全面、深刻的考察。他分析了概念的外延与内涵,论述了概念内涵的区别,规定了"唯乎其彼此"的"唯谓"正名原则,提出了"白马非马"、"坚白石二"、"二无一"等命题。公孙龙的名学思想在先秦名家中占有十分重要的地位。但名家学说为儒家、道家所反对。荀子指斥名家"不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞",但同时也承认"其持之有故,其言之成理"(《荀子·非十二子》)。庄子宗"无名"之说,以"止辩"否定名辩。墨家尤其是后期墨家与名家多有呼应,既互相批评,又互相汲取。名家对中国古代逻辑学说的发展有重要贡献。

【名通】 见"名胜"条。

【名理】 ①先秦"名家"中的一派(其它二派为"名法"、"名辩")。以研究所谓"极微要眇"之理论为特色,其学说内容有:"天地之终始,风雨雷霆之故","时、所","宇宙","有穷、无穷","至大、至小","坚白","无厚","影不动","指不至","火不热"等问题。此派在春秋末年至战国初、中期曾流行过一时,到秦汉统一时广绝(关于"名理"派之说参见伍非百《中国古名家言》)。②指辨明、研究名实关系之理。《墨子·小取》:"察名实之理"。③汉初黄老学派用语。《经法》(长沙马王堆汉墓帛书)言:"审察名理"、"循名究理","是非有分,以法断之;虚静谨听,以法为符"。"唯执道者能虚静公正,……乃得名理之诚"。这是黄老学派所主张的君主驾驭臣下的政治方针和方法。④指魏晋玄学的辨名析理的清谈之学。王弼在《老子微指略例》中说:"夫不能辩名,则不可与言理"。《世说新语·言语》载:"裴仆射善谈名理"。《三国志·魏志·钟会传》:"及壮,有才数技艺,而博学精练名理"。⑤"逻辑"一词最早中译名。明末李之藻、傅汎际译有《名理探》一书,首次以"名理"译"逻辑"。此后李杕译《名理学》,苏渊雷著《名理新论》,景幼南著《名理新探》,均在"逻辑"意义上使用"名理"一词。

【名理学】 魏晋时期以人物品藻为内容的辨名析理之学。《三国志·魏志·钟会传》:"及壮,有才数技艺,而博学精练名理。"其来源于汉代"官无废职,位无废人"及"臧否人物"的政治思想。曹操为成大业而十分注重人才的选拔,他用人举士多重才力而不依德行。建安年间他先后四次下求贤令,把"唯才是举"、"效实为用"作为治国兴邦的首要问题。其时的刘劭适应了这一需要,作《都官考课》七十二条,并著《人物志》一书,采用辨名析理的方法专门讨论评论人物的标准和比较抽象的原则问题。他认为人"禀阴阳以立性,体五行而著形",所以从一个人的形质可观察到他的才性。这时一些长于清谈的名理学家关于"四本才性"问题的讨论

则是纯粹抽象的"名理"之争。随后便形成以辨名析理为方法来品藻人物的"名理学"。名理学是从汉代经学过渡到魏晋玄学的中间环节。

【名理探】 由明末来华的葡萄牙耶苏会传教士傅汎际译义，当时的科学家李之藻达辞而译出的一部西方逻辑教材(17世纪初葡萄牙高因盘利大学的逻辑讲义)。该书原名为《亚里士多德辩证法概论》，二十五卷。至1630年共译出十卷，约20万字。1631年(崇祯4年)由北京公教大学辅仁社影印出版。主要内容是中世纪经院哲学家所阐述的亚里士多德的概念和范畴的学说。前五卷论述了"五公"："宗"、"类"、"殊"、"独"、"依"，即相当于现在所译的"类"、"种"、"种类"、"固有非本质属性"、"偶有性"。后五卷论述了"十伦"(即亚里士多德的十个范畴)："自立体"、"几何"、"何似"、"互视"、"施作"、"承收"、"何居"、"暂久"、"体势"、"得有"，即相当于现在所翻译的"实体"、"数量"、"性质"、"关系"、"主动"、"被动"、"位置"、"时间"、"姿势"、"情况"。本书并未完整反映出中世纪传统逻辑的全貌，再加上文字艰深，因而对中国逻辑思想的发展影响不大。但它是介绍西方传统逻辑的第一个中文译本，是西方传统逻辑开始传入我国的标志。

【名教】 原指以长幼、尊卑之名分为主的封建礼教，广义同儒教。近现代泛指传统的封建道德。孔子提出"君君、臣臣、父父、子子"(《论语·颜渊》)的"正名"主张，规定了人们应遵循的名位和应守的职分，于是"名教通于天下"(《管子·山至篇》)。汉武帝时，董仲舒定"三纲五常"("三纲"即君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲，"五常"指仁、义、礼、智、信)，并用自然界的阴阳、五行现象来比附人类社会的礼教，使名教打上了神授之烙印。汉献帝强调"夫君臣父子，名教之本也"，认为名教是"盖准天地之性，求之自然之理，拟议以制其名"，要"因循以弘其教"(《后汉书·献帝传》)。魏晋时期，"名教"与"自然"对举。王弼认为"名教本于自然"，嵇康提出"越名教而任自然"，乐广发出"名教中自有乐地"之叹，郭象则说"名教即自然"。他们一步步把"名教"与"自然"等同起来，从而为门阀士族的世俗生活的合理性作论证。近代仍有人坚守名教，顾炎武说："人不爱名，则圣人之权去矣"(《日知录·名教》)。谭嗣同则主力破"名教"，他说："俗学陋习，动言名教，敬若天命，而不敢渝，畏若国宪而不敢议"(《仁学》)，中国几千年"三纲五伦之惨祸烈毒由是酷焉矣"(同上)。他认为，其实名教"由人创造"，既非"天理"，又非"天命"，号召人们冲出名教之樊笼。"五四"运动使封建名教受到了毁灭性的冲击。

【名教之乐】 北宋邵雍的文艺创作主张。他从"以理观物"的哲学观点出发，把对艺术的审美境界分为不同的层次，认为"近世诗人，穷戚则职于怨憝，荣达则专于淫泆"(《伊川击壤集》)，这种只从个人喜怒、否泰出发所写的诗"大率溺于情好"，使人得到的只是"伤性害命"的"人世之乐"。为此他主张诗人应以天下大义为言，应从封建伦理道德的高度去追求"名教之乐"。主张"经道之余，因闲观时，因静照物，因时起志，因物寓言，因志发咏，因言成诗，因咏成声，因诗成音"(同上)，即完全依照理学的心性修养原则来进行文艺创作，使作品符合乐而不淫、哀而不伤的中庸原则，这样，"虽曰吟咏情性，曾何累于性情哉。"邵雍主张把情感完全纳入封建礼教的范围，这种禁欲窒情的思想对审美和艺术的发展只能产生消极的阻碍作用。

【名教出于自然】 三国魏王弼的政治伦理观点。"名教"指封建社会的政治制度、伦理道德规范等，"自然"即玄学家们所言的总规律("道")，包括自然观和人生观。当时的门阀士族阶级一方面要过放荡、自欲的生活，另一方面又不得不顾及封建的礼教，如何使这二者统一起来呢？王弼首先从哲学上作了探讨。他在《老子注》中说："始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母也"(《老子》第三十二章注)。认为社会的政治礼法等等是从最高的"道"("自然")派生出来的，是"朴散"后的结果。统治者只要明白这个道理，"如此，则可冕旒充目而不惧于欺，黈纩塞耳而无戚于慢"(《老子》第四十九章注)。意谓只要统治者从"自然"的原则出发来治理国家，就既能高拱无为而不被累，又可放任于下而不为欺。王弼认为最理想的统治者就在于以"自然"的原则来对待"名教"。"自然"无形无为而"成济万物"，统治者如果按"道"的原则办事(体道)，"考行无为之事，立不言之教"，使众人各安其位，反朴归真，"名教"也就合于"自然"的要求了。"名教出于自然"说是为封建制度的合理性作论证的。

【名教自然之辩】 魏晋玄学关于"名教"和"自然"关系问题的论争。"名教"指当时社会的礼法制度，"自然"指无为而无不为的"道"，包括自然观和人生观。"名教"、"自然"之辨的实质在于说明"名教"与"自然"何者是本，何者是末，即以什么样的方式、方法来理解和遵守封建礼教。对这一问题的争论出现了三种不同观点，一是何晏、王弼的"名教出于自然"说。认为社会的礼义法规等等的"名教"是从最高之"道"("自然")派生出来的："始制，谓朴散始为官长之时也。始制官长，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。过此以往，将争锥刀之末，故曰名亦既有，夫亦将知止也。遂任名以号物，则失治之母也"(王弼《老子·三十二章注》)。所以，主张要从无为而无不为的自然之"道"出发来治理天下。二是阮籍、嵇康的"越名教而任自然"说，认为名教和自然是对立的，"六经以抑引为主，而人性以从欲为欢"(嵇

康《难自然好学论》)。要以摆脱名教的束缚而一任人性的自由发展。他们认为上古的至德之世就是任人性自由发展的理想社会。三是郭象的"名教即自然"说。认为"名教"与"自然"是内在一致的,外顺"名教"就是内任"自然"。他说:"夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中,世岂识之哉?徒见其戴黄屋,佩玉玺,便谓足以缨绂其心矣;见其历山川,同民事,便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉?"(《庄子·逍遥游注》)这是从"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论角度对"名教"与"自然"的论证,标志着名教自然之辩的终结。

【名教即自然】 郭象的社会政治伦理主张。谓封建社会的等级制度与仁义道德都是人的"自然"本性中所固有的东西,二者完全一致。王弼从"以无为本"的贵无论出发,认为"名教出于自然",虽承认"名教"与"自然"是统一的,但却把二者分作两截看待,未能从根本上将二者统一起来。而嵇康则主张"越名教而任自然",完全抛弃了封建礼教,走向极端。郭象则从他"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论出发,认为万事万物都是"各足其性"的,封建宗法等级制度以及服从于这一制度的封建道德规范,都是人的先天"性分"中所固有的,因此人们只要"各安其天性"而任其自然,就会"天下无患"。他还说:"千人聚,不以一人为主,不乱则散。故多贤不可以多君,无贤不可以无君,此天人之道,必至之宜"(《庄子·人间世》注)。在他看来,封建社会的君臣上下、尊卑贵贱等等均是本之于"人之情性",是"天命之固当也",就象"牛马不辞穿落"一样,人们都应"各足于所受"、"各静其所遇",才能"无往而非逍遥矣"。这样,郭象就既为一般人建立了一个遵守礼法、顺应尊卑的人生观,也为门阀大士族建立了一个外执礼教、内适自欲的人生观。他说:"夫圣人虽在庙堂之上,然其心无异于山林之中,世岂识之哉?徒见其戴黄屋,佩玉玺,便谓足以缨绂其心矣;见其历山川,同民事,便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉?"(《庄子·逍遥游注》)"夫理有至极,外内相冥,未有极游外之致而不冥于内者也。……故圣人常游外以弘内,无心以顺有。故虽终日挥形,而神气无变;俯仰万机而淡然自若"(《大宗师注》)。

【名辩】 见"名实之辨"条。

【多元认识论】 张东荪的认识论。亦称"认识论的多元论"、"知识的多元说"、"知识作用的多重因子说"。他自认这种认识论是"修正的康德主义",因为康德的哲学还不够彻底,还存在着"实在论的根底"。在康德的先验主义认识论的基础上,他提出外物只是一个"空无自性"的、随主观意识的变化而变化的"架构",否认客观存在的外部世界是认识的唯一源泉。他宣称"认识论的多元论"是为了反对唯物主义和唯心主义两种哲学倾向,认为"感觉、范畴、设准、概念各有来源而不可片弃"(《认识论》),认识中的各"元"都有各自独立的地位,认识之所以可能是由于各"元"的交相作用。因此,"我们的认识就此看来,实是一个最复杂的东西,其中有幻影似的感相;有疏落松散的外在根由;有直观上的先验格式;有方法上先假设的设准;自然而然分成主客;有社论上的先验名理基本律;更有由习惯与行为而造成的所谓'经验的概念'。凡此都是就一个人心为本位而言"(《多元认识论重述》)。断言所有这些构成认识的各"元","以实质而言,本来就没有外物。以构造方式而言,大部分的方式仍是属于认识作用本身的,换言之,即属主观的"(《认识论的多元论》)。充分表现了其认识论的主观唯心主义先验论的倾向。

【多研究些问题,少谈些主义】 胡适撰。载于1919年7月20日《每周评论》。胡适在本文中提出了"多研究些问题,少谈些主义"的实用主义口号,试图阻止马克思主义在中国的传播。认为凡"主义"起初都是具体的人对具体的事提出的一种具体的解决方法,后来一旦"主张成了主义,便由具体的计划变成一个抽象的名词"。断言解决中国现实问题的方法不是高谈主义,而是研究具体的问题,"从人力车夫的生计问题到大总统的权限问题,从卖淫到卖官卖国问题……,那一个不是火烧眉毛的紧急问题?"认为那种"根本解决"的观点是"自欺欺人的梦话!这是中国思想界破产的铁证!这是中国社会改良的死刑宣告!"鼓吹杜威的"思想五步法",并将其简化为三步:(一)提出具体问题;(二)提出种种解决方法;(三)根据推论的效果选定一种解决的方法。本文的发表引起了当时思想界的"问题与主义论战"。参见"问题与主义论战"条。

【危微精一】 见"十六字心传"条。

【色】 见"色空"条。

【色即是空】 佛教用语。意谓一切色法皆空幻不实。"色",有质碍、触变、示显等义,指一切能变化并有质碍的事物,相当于"物质"概念。色作为"五蕴"(色、受、想、行、识)之一称"色蕴",或与"心法"相对称"色法"。泛指由地、水、火、风"四大"所造成的一切事物。小乘通常把人看成是"五蕴"的假和合,是无独立存在的实体,故提倡"人无我"(否认有实在的我体)。大乘不但认为"人无我",而且提倡"法无我"(否认客观世界的真实存在),即所谓"五蕴皆空"。《般若波罗蜜多心经》:"色不异空,空不异色,色即是空,空即是色。受、想、行、识亦复如是"。认为一切物质现象("色")或精神现象("受"、"想"、"行"、"识")均属"因缘所生法",本身虚假不实,无固定不变的自性,本质是"空"。

【色法】 佛教名词。梵文的意译。与"心法"相对。意谓有质碍或变碍的事物,相当于物质现象。在小乘有部"五位七十五法"和大乘法相宗的"五位百法"中,色法

都被分为三类十一种：一类是“五根”，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根五种；二类是“五境”，即色境、声境、香境、味境、触境五种；三类是“无表色”一种(法相宗则称“法处所摄色”)。在小乘有部的“五位七十五法”中，以“色法”领先，谓因它能引起贪欲爱乐等“染法”，故被当作最重要的对治对象。在法相宗的“五位百法”中，“色法”则被列于“心法”(精神现象)和“心所有法”(心的随属现象或作用)之后，谓因它不能独立生起，只是前二法的变现而已。

【色空】 佛教用语。梵文意译。“色”与“空”并称，指事物虚幻不实，本质是空。“色”有质碍、触变、示显等义，指一切能变坏并有质碍的事物，相当于“物质”概念(但并非全指物质现象)。《大乘义章》卷二：“质碍名色”。《俱舍论》卷一：“变碍故名为色”。“色”作为“五蕴”之一称“色蕴”；或与“心法”相对称为“色法”。泛指由地、水、火、风“四大”所造成的一切事物，包括眼、鼻、耳、舌、身“五根”；色、声、香、味、触“五境”以及“无表色”(一种精神现象)。《俱舍论》卷一：“色者唯五根、五境及无表”。而“色”作为“六境”、“十二处”、“十八界”之一，称“色境”，专指“眼”所识别的对象。《俱舍论》卷一：“眼所取故名为色”。《大乘五蕴论》将“色境”分为“显色”、“形色”、“表色”三类。显色指分明显现的色相，有青、黄、赤、白四种，是“实色”。形色指显色表现的长短、方圆、粗细、高下等二十种有比较对待的形状，是“假色”。表色指有情的动作，有取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧八种，也是“假色”。小乘以人为“五蕴”假和合的、无独立自存的实体，提倡“人无我”。大乘不仅主张“人无我”而且提倡“法无我”，认为“五蕴”自身亦虚假不实。《般若波罗蜜多心经》曰：“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”。物质现象乃属“因缘所生法”，无固定不变之自性，本质是“空”，即“色空”。

【迁想妙得】 顾恺之关于人物画创作的主张。指艺术创作中的想象活动和伴随想象的精神感悟。他在《魏晋胜流画赞》中说：“凡画，人最难，次山水，次狗马；台榭，一定器耳，难成而易好，不待迁想妙得也。此以巧历不能差其品也”。认为绘画以画人为最难，因为它需要“迁想妙得”，不同于画台榭之类有一定形器的东西。“迁想妙得”是针对画家在创作中如何才能做到“传神”或“以形写神”而言的。

【延天祐人】 明清之际王夫之的哲学命题。《周易外传·系辞上》：“器有小大，斟酌之以为载；时有往来，消息之以为受。……前使知之，安遇而知其无妄也；中使忧之，尽道而抵于无忧也；终使善之，凝道而消其不测也。此圣人之延天以祐人也。”指通晓事物在一定空间和时间内运动的规律，用来为人类造福。延，《说文》谓“行也”，转为周通，指通晓。“延天”即“与天通理”。王夫之认为：“圣人与人为徒，与天通理。与人为徒，仁不遗；与天通理，知不昧初”(《周易外传·系辞上》)，主张尊重客观事物的发展规律，体察民心的向背，把握社会发展的客观趋势，以之造福于人。

【延平答问】 南宋朱熹编。一卷，附录一卷。为朱熹与其师李侗的书信问答集。包括朱熹对李侗的评价及所作祭文、行状，反映了李侗的哲学思想及朱熹思想转变和形成的过程。书中着重讲述了“理一分殊”问题，李侗认为：“吾儒之学，所以异于异端者，理一分殊也，理不患其不一，所难者分殊耳。”“要见一视同仁气象却不难，先理会分殊，虽毫发不可失，方是儒者气象。”朱熹承认，其思想形成深受李侗的启迪与影响：“余之始学，亦务为侗侗宏阔之言”，以为延平之言“何为多事”，“同安官余，以延平之言反复思之，始知其不我欺矣”(《延平问答·后录》)。书中还记述了李侗从罗从彦学习时，“先生令静坐中看喜怒哀乐未发之谓中，未发时作何气象。”认为这是“养心之要”。今有明刻大字本。

【延寿】(904－975) 中国佛教禅宗后期五家之一法眼宗的著名代表。俗姓王，字仲玄。浙江余杭人。三十四岁出家。曾参学天台山德韶，得其印可。后往明州雪窦山，住持资圣寺，法席颇盛。受吴越王钱俶之请，复兴灵隐，又住永明寺(今杭州西湖净慈寺)。至永明十五年，度弟子一千七百人，因号“永明延寿”。970 年奉诏创建钱塘江边的“六和塔”。高丽国王慕其名教，遣使奉书，叙弟子礼并随派国僧三十六人前来向其学法，法眼宗因此而得扬国外。卒谥“智觉禅师”。他有感于当时宗门“发狂慧而轻禅，迷方便而违宗旨”和教门“但任浅近之情，不探深密之旨”的弊端，明确主张“禅”、“教”兼重，认为“祖标禅理，传默契之正宗；佛演教门，立诠下之大旨。则前学所禀，后学有归。”他召集天台、贤首、慈恩“性相三家”，“分居博览，互相质疑”，最后以“心宗旨要折中之”，遂成巨著《宗镜录》一百卷。他自己说此书“举一心为‘宗’，照万法如‘镜’，编联古制之深义，撮略宝藏之圆诠，同此显扬，称之曰‘录’”。认为它“是千圣入门之道，诸佛证真之路”。他并以“禅”融“净”，开后世“禅”、“净”一致之风，为中国佛教由诸宗竞弘纷争转而为融通和一开一先河。其思想倡“一切理、事，以心为体”，“是以离自心源，更无别法；……故知一切归心”。认为“众善所归，皆宗实相，……但契一如，自含众德”。著作除《宗镜录》外，尚有《万善同归集》三卷、《唯心诀》一卷、《神栖安养赋》一卷、《定慧相资歌》一卷、《警世》一卷。

(丶)

【许行】 战国时期农家。约与孟子同时。楚国人，后游学滕国。据《孟子》所载，他有学生数十人，都穿着粗布衣服，以编草鞋、织席维持生活(“皆衣褐，捆屦、织席

以为食"）；主张贤君应该和人民一道种地，自己做饭，同时治理国家（"贤者与民并耕而食，饔飧而治"）；批评滕文公占有仓廪府库"则是厉民而以自养也"（《孟子·滕文公上》）。这都反映了农民反对剥削、反对压迫、向往美好生活的思想。他还反对商人对农民的欺诈，要求"市价不贰，国中无伪，虽五尺之童适市，莫之或欺"（同上）。当时儒家学者陈良的学生陈相也到滕国，见了许行大为高兴，"尽弃其学而学焉"（同上）。可见许行的学说当时是很有影响的。

【许谦】（1270—1337）　元代学者。字益之，学者称白云先生。婺州金华（今属浙江）人。就学于金履祥。北山四先生之一。不仕于元，专事讲学。后屏居八华山中，垂四十年，四方从学者千余人。博极群书，对天文、地理、食货、刑法、文字、音韵、医学、术数、典章、制度均有研究。哲学上以朱熹理学为正宗，提倡"理一分殊"、"格物致知"之学。认为"程子涵养须用敬，进学则在致知之两言，固学者求道之纲领。然所谓致知，当求其所谓知而思得乎知之，非但奉持致知二字而已也"（《白云文集》）。强调在"分殊"处求事事物物之理，在应接事物之间致其知，反对"绝俗离伦，幻视天地"等释氏之学，批判"举大纲，弃万目"的心学空谈。重视身体力行，主张"圣贤之学，知与行两事尔"（同上）。著作有《读四书丛说》、《白云文集》等。

【许慎】（约58－约147）　东汉经学家、文字学家。字叔重。汝南召陵（今河南郾城）人。曾任南阁祭酒等职。他在学术上的突出成就是著成《说文解字》一书。该书十五卷，不仅是研究汉字起源及演变过程的重要著作，且书中包含有重要的美学思想。《说文解字·序》以《易·系辞》的"观象于天"、"观法于地"之理论为依据，说明文字的产生是对自然的摹写，是象天法地的文化创造。指出文字一经产生就用于"宣教明化"，对政治、道德和整个社会生活起着极为重要的作用。并提出"六书"说，概括论述了汉字构成的特点，认为其最基本的特征是"象形"："象形者画成其物，随体诘诎，日、月是也。"这说明早期的象形文字和原始绘画是一致的，即以线条摹拟概括对象，其作用是以形表意。"象形"是文字造型和绘画的共同基础，是书画同源的血缘纽带。文字在书写实践过程中由"画"变成"写"，但其用笔技巧和结构的形式法则始终与绘画相通，并按照实用与审美相结合的原则不断发展；而绘画也借助书法的笔墨技巧不断提高其审美表现能力，以致使书、画在造型和审美鉴赏上始终保持着内在的联系。《说文解字·序》还提出"书者，如也"的思想，认为汉字的形体和书写要法象天地万物，体现人伦观念。汉代扬雄说："言，心声也；书，心画也"（《法言·问神》）。肯定文字及其书写有表现思想情操的作用。清刘熙载在《艺概》中对许慎的"书者，如也"说作了明确深刻的阐述，他说："书，如也。如其学，如其才，如其志。总之曰：如其人而已矣。"又说："笔墨性情，皆以其人之性情为本，是则理性情者，书之首务也"。许慎的文字理论对中国的书画美学产生了重要影响。

【许衡】（1209－1281）　元初理学家。字仲平，学者称鲁斋先生。河内（今河南沁阳）人。金时曾访姚枢，得二程（程颢、程颐）、朱熹著作而还。元朝统一后，上书言"立国规模"，主张"必行汉法"，官至集贤大学士兼国子祭酒。征其弟子十二人分处各斋（书院）为斋长，教授蒙古子弟。"平生嗜朱子之学不啻饥渴。"对医药、卜筮、诸子、百家、兵刑、货殖、水利、算术之类，均有研究。曾与郭守敬一起制定授时历。提倡学者以治生"最为先务"，商贾"亦不可无"（《宋元学案·鲁斋学案》附录）。哲学上主张以太极之理为最高本体，认为"天下皆有对，惟一理无对，便是太极也"（《鲁斋遗书·语录下》）。但又以"太极"为气，认为一气分阴阳，阴阳形成万物，"万物皆本于阴阳"（《鲁斋遗书·语录上》）。认为万事万物皆有对，对之中"各有一件为主，其他相辅以行"（《语录下》）。主张理气是体用关系，"有则一时有，本无先后"。但认为理是所以然者，故"有是理而后有是物"（《语录上》）。并把体用说运用到心性论上，以"未发之中"为"天命之性"；以"发而皆中节"为"率性之道"。还提出"一心可以宰万物，一理可以统万事"（《语录下》）的命题，以"明德"为心之体，以"明明德"为主要方法，主张"反求诸心"，尊德性、立大本，强调道德实践。以自然现象推论社会现象，认为"天有寒暑昼夜，物有生荣枯瘁，人有富贵贫贱"。主张历史命定论，认为社会治乱和历史兴衰均由"命"支配的"时"、"势"决定："命之所在，时也；时之所向，势也。势不可违，时不可犯，顺而处之，则进退出处，穷达得失，莫非义也"（《与窦先生》）。著作有《鲁斋遗书》。

【论中国学术思想变迁之大势】　近代梁启超著。共七章。前六章初刊于《新民丛报》1900年3－12月；第七章刊于《新民丛报》1904年9、10、12月。该书综论中国数千年学术思想的演变，将中国学术思想史分为七个时代：胚胎时代（春秋以前）、全盛时代（春秋末及战国）、儒学统一时代（两汉）、老学时代（魏晋）、佛学时代（南北朝、唐）、儒佛混合时代（宋、元、明）、衰落时代（近二百五十年），而以今日（二十世纪初）为复兴时代。对各时代学术流派、思想主张、学术兴衰的原因、背景均作了简要分析介绍。认为"中国学术思想之衰，实自儒学统一时代始"，"故儒学统一者，非中国学界之幸，而实中国学界之大不幸也。"又认为"三国六朝"为"中国数千年学术思想最衰落之时"。注重东西方学术文化的比较研究，将先秦学派与古希腊学派作比较。预测了中国学术文化的将来，认为"数十年以后之中国，必有合泰西各国学术思想于一炉而冶之，以造我国特别之新

文明"。提出二十世纪将是中华与欧美"两文明结婚之时代"。该书是中国近代最早以资产阶级观点论述中国学术思想史的论著，颇多创见，有很高学术价值。收入《饮冰室合集》的《文集》第3册。

【论气】 明宋应星撰。1637年于江西分宜学署编写。全书分《形气》(五章)、《气声》(九章)、《水火》(四章)、《水尘》(三章)及《水风归藏》、《寒热》(各一章)，计六篇二十三章。取对话体裁。为有关自然哲学的著作。试图对日常生活、生产过程中的自然现象，例如燃烧、腐烂、蒸发、凝结、生物的新陈代谢、金属的冶炼等，作出哲学上的概括，找出关于物质组成和变化的一般性解释。认为"盈天地皆气也"，宇宙间的各种事物从生长到死亡都是"由气而形，形复返于气"的带规律性的变化，而"气"作为万物的本原其本身并没有消灭，只是处在不同的形态中。例如种子入地，由气而生，长大成木，砍伐成材，制成器具，遇火成灰，或叶落化为泥，最后又转化为气。包含有物质不灭的思想。此外，本书还涉及到声学等一些物理学上的问题。有1975年上海人民出版社据崇祯年间刻本重新整理刊行的标点本。

【论反理性主义的逆流】 胡绳撰。写于1940年12月，刊于1946年华夏书店出版的《理性与自由》一书。为批评抗日战争时期反理性主义的文章。作者指出，反理性主义的产生是有其社会历史根源的，是腐朽没落阶级世界观的集中表现。作者说，抗日战争是正义对非正义的斗争，是人类的理性对非理性的斗争，因此，在抗战中所发展起来的思想文化潮流，其基本的方向应该是理性主义的。但是，抗战以来却在国内掀起了一股反理性主义的逆流，这种逆流"表现在哲学上就是直觉主义，神秘主义，唾弃客观的观察与思考而推崇朦胧的直觉与盲目的意志；表现在政治思想上就是对民主政治的怀疑，而以马基弗里的唯力主义为圣经；表现在经济思想上就是庸俗的效用价值说等等。法西斯的思想是反理性主义思潮的集大成者，也就是近代思想最反动的一个表现。"作者认为，必须坚持理性主义，抵制与批判反理性主义的逆流。"理性主义要求科学，因为科学的精神是实事求是，这是迷信的对立物；理性主义要求思想的自由，因为自由才能保证思想的活泼发展，这是治疗独断的圣药；理性主义要求合理的思考，而所谓合理就要求逻辑与现实的一致，因为只有这样，才能把一切愚昧的盲从根基铲除净尽！"

【论六家之要旨】 西汉司马谈著。简称《论六家要旨》。是一篇站在道家黄老学派立场上概括和总结先秦至汉初六个主要学派的学术宗旨、理论特点及其得失的思想史著作。该文首次明确提出了阴阳、儒、墨、名、法、道德六家的学派划分，认为它们主张虽异，但殊途同归，皆"务为治者"。对道家以外的五家理论褒贬不一："阴阳之术，大详而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也"。"儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也"。"墨者俭而难遵，是以其事不可偏循；然其强本节用，不可废也"。"法家严而少恩，然其君臣上下之分，不可改矣"。"名家使人俭而善失真，然其正名实，不可不察也。"唯独推崇道家，称其"因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多"。认为"道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成势，无常形，故能究万物之情；不为物先，不为物后，故能为万物主；有法无法，因时为业；有度无度，因与物合"。还论述了道家对形神关系的看法，指出"神者生之本，形者生之具"；"神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死"。该文对后世中国思想史研究具有重要影响。文存于《史记·太史公自序》和《汉书·司马迁传》。

【论世变之亟】 严复撰。1895年2月发表于天津《直报》。此文写作时正值中日甲午战争后，中国处于危急存亡之秋。作者满怀忧患地惊呼："观今日之世变，盖自秦以来，未有若斯之亟也。"痛斥满清王朝腐败无能，因循守旧，妄图用愚民政策、闭关锁国来"牢笼天下"，以维持反动统治，致使中国民贫国弱，备受列强欺凌。指出历史潮流(运会)不可抗拒，只有顺应潮流，变法维新，才能免于亡国灭种。强调不能只学西方"汽机兵械"等先进技术，更应学它的"于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公"之科学和民主精神的根本。这一认识标帜着近代中国人向西方寻找真理达到了一个新水平，成为后来"五四"运动"科学与民主"口号的滥觞。收入中华书局出版的《严复集》。

【论共产党员的修养】 刘少奇著。为1939年7月在延安马列学院的讲话，1943年编入《整党文献》。解放前曾出过多种单行本。1949年和1962年作者曾两次修订，由人民出版社再版。是一部关于马克思主义认识论和党的建设的重要论著。作者指出，肩负着改造客观世界、改造社会、建设社会主义和共产主义伟大历史使命的中国共产党人，必须"在不断的社会斗争中，改造着自己"，加强自己的思想锻炼和修养；共产党人"不能脱离革命的实践，不能脱离广大群众的特别是无产阶级群众的实际革命运动，来进行修养"。认为剥削阶级所倡导的"反躬自问"、"吾日三省吾身"的道德修养，是企图靠"善良之心"、靠默祝和祈祷来改变世界，这是夸大主观能动性作用的"唯心的、形式的、抽象的、脱离社会实践的东西"。强调共产党人的修养内容是多方面的，但马克思主义理论修养和思想意识的修养是最重要的两个方面。"不断提高自己的觉悟性及对马列主义之了解，……是每个党员对党对革命一种不可推诿的职责"。指出了解马克思主义不能是教条式的，不能机

械的摘用某些原理和结论，而应当运用其立场、观点和方法，把马克思主义的普遍原理同中国革命的具体实际结合起来。号召共产党人应该以马克思列宁主义创始人一生的言行、事业和共产主义品德作为自己锻炼和修养的目标。作者认为党内错误思想的内容和来源主要是封建思想和资产阶级思想的影响。指出用无产阶级世界观克服和战胜封建主义和资产阶级思想的侵蚀，乃是共产党员修养的基本内容。作者很重视认识主体的修养，强调必须在社会实践中加强思想锻炼。这是对马克思主义认识论的重要贡献。本书还注意吸收和批判地继承、改造中国古代有价值的哲学和伦理学遗产，体现了马克思主义哲学和中华民族优秀文明的结合。

【论死】 《论衡》篇名。本文用唯物主义的形神一元论观点分析批判了世俗迷信认为人死为鬼、有知、能害人的看法。认为人的形体和精神都是气形成的，“气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人。”气分阴气、阳气，“阴阳之气，凝而为人，年终寿尽，死还为气。”阳气、精气是人的精神的物质基础，阴气则是形体的物质基础，二者的结合产生了有知觉的人，二者分离都归于无知之本。因此，“形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？”文章得出的结论是：人死则“形体朽，精气散”，人“死不为鬼，无知，不能害人”。

【论佛教与群治之关系】 近代梁启超著。初刊于清光绪二十八年(1902)12月30日《新民丛报》第23号。文章盛赞佛学“广、大、深、微”，认为“佛教之信仰乃智信而非迷信”，“乃兼善而非独善”，“乃入世而非厌世”，“乃无量而非有限”，“乃平等而非差别”，“乃自力而非他力”，断言“佛教有益于群治”。吹嘘佛家的因果说“实天地间最高尚、完满、博深、切明之学说”。鼓吹人人“急造切实之善因，以救吾本身之堕落”；“急造宏大之善因，以救吾所居之器世间之堕落”。认为人人“造善因者递续不断，而吾国遂可以进化而之无穷”。本文与《新民说》之宗旨相同，是为改良主义政治路线服务的。收入《饮冰室合集》的《文集》第4册。

【论近年之学术界】 王国维撰。作于光绪三十一年(1905)。评论清光绪末期数年间学术界状况的文章。认为思想学术的发展在中国历史上大致经历了四个时期，即战国“思想之能动时代”，汉唐“思想受动时代”，两宋思想“由受动之时代出而稍带能动之性质”的时代，宋以后至当时思想复转入停滞而“略同于两汉”并而临“第二之佛教”(即“西洋之思想”)东适的时代。文章就严复以来数年间学术思想的发展状况作了简略评价，指出国人“蒙西洋学说之影响”，虽使学术界“波涛沸渭”于一时，但或者因其兴味所存不在“纯粹哲学”而在具体社会科学(严复)；或因其目的所在不在学术而在政治(康有为、谭嗣同、章太炎等)；或因其于西洋哲学之“根本思想”干脆“瞢无所知”，故终未产生足能“感动吾国之思想界”的哲学。认为今日中国所接受的西洋思想虽与我们民族的传统思想一样同为“入世间的”，且有交通和文字等方面更便利的条件，但其接受的结果却尚不及六朝唐室之于印度佛教。“由此观之，则近数年之思想界岂特无能动之力而已乎，即谓之未尝受动亦无不可也”。文章就造成此种现状的有关政治、思想、文化传统和文化心理等方面的原因作了简略分析，强调指出：“学术之所争，只有是非真伪之别耳。于是非真伪之别外而以国家、人种、宗教之见杂之，则以学术为一手段，而非以为一目的也。未有不视学术为一目的而能发达者。学术之发达，存于其独立而已。然则吾国今日之学术界，一面当破中外之见，而一面毋以为政论之手段，则庶可有发达之日欤。”收入《静安文集》。

【论英雄与英雄主义】 胡绳撰。发表在1940年11月30日《全民抗战》第148期。为批评“战国策”派唯心史观的文章。以唯物史观为指导，正确地论述了关于英雄与英雄主义等问题。针对战国策派鼓吹尼采的“超人”论，把英雄人物神秘化、宗教化的错误，明确地说：“谢谢这些‘德国思想’的康伯度！这套玩艺儿我们用不着。国货的‘民可使由之，不可使知之’的思想已经被埋葬了，舶来的尼采牌的超人思想与英雄观念，也没有人领教。”指出群众爱护与拥护他们的真正的英雄，不是因为英雄神秘不可知，而是因为英雄的呼声与行动恰好反映了群众的呼声与行动。“千百万人民的从事生产的活动才是历史的真实基础。至于英雄，那也只是人中的杰出的人，而不是人中的神。不是因为有了高山才有大地，而是在大地的基础上显出了高山；同样的，不是因为有了英雄才有历史，而是在广大群众中的历史的基础上显出英雄”。文章正确地论述了英雄人物与人民群众的辩证统一关系，坚持了人民群众是历史创造者的历史唯物主义观点。

【论英雄崇拜】 陈铨著。发表于1941年《战国策》(上海版)第三期。文章阐发了人类意志与历史的关系、英雄与历史的关系、英雄与群众的关系。主张唯意志论和英雄史观，断定人类之所以为人类就是由于具有一种“与生俱来不可磨灭的意志”，它是“人类精神活动的根基”。认为“人类意志是历史演化的中心，英雄是人类意志的中心”。“英雄崇拜”是人类的天性，它“起源于人类审美的本能”。认为对英雄的崇拜必须达到“忘记自我”的程度，“不忘记自我，他的崇拜就是不纯洁的”。以为历史上的中国人素来是崇拜英雄的，“一部廿四史，里面的记载，大部分都是民族英雄”。而“五四”运动却造成了“个人自由无限伸张”，导致“对任何的英雄都不佩服”，这是“社会一切都陷于极端的紊乱”的原因。认为当时中国“最切急的问题”就是“怎么样养成英雄崇

拜的风气”。作者有《再论英雄崇拜》一文,对上述思想作了进一步发挥。

【论“诚”】 胡绳撰。写于1943年11月,刊于1946年3月华夏书店出版的《理性与自由》一书。批判蒋介石集团的唯心主义哲学的文章。针对蒋介石“诚”的哲学,指出“诚”和“明”是两个不同的概念,“‘知之为知之,不知为不知’是诚,而求得十分之知是明。认真的科学态度本就是‘诚’的态度,有这种态度才能求得真正的‘明’。能‘明’也就掌握了客观存在的法则与规律。”认为如果主观精神“诚”脱离了对客观存在的“明”,所谓的“诚”就只能走向武断和迷信。主张在人类已获得相当多的知识的今天,人们的行为必须以科学知识为指导。而蒋介石把“诚”与科学理论对立起来,鼓吹神秘的直觉主义,认为有了“诚”就可以认识一切,创造一切,这是极其荒谬的主观唯心主义观点。“用诚这空洞的概念来说明社会政治的原动力,其意义不过是抹煞广大人民的实际生活要求的作用。用属于人事范畴的概念来说明宇宙,其意义也不过是把物质世界化为目的的精神,而完成其唯心论体系”。认为把人与人的关系抽象为一个“诚”字,并把人变成这个抽象概念的附属品乃至牺牲品,“诚”也就变成了蒋介石一类“巨奸大恶暴君酷吏”进行反动活动的“护符”。

【论学】 清初李塨著。二卷。录朋友问难之语。其《凡例》说:“《辨业》意有不尽者人之《学规》,《学规》意有不尽者入之《论学》。”所以,《论学》与著者的《大学辨业》、《圣经学规纂》多合印一书。《论学》反映了李塨反对理学末流空疏学风而提倡“礼乐兵农之学、水火工虞之业”的思想主张,斥当世道学家虽“致意德行,而六艺则几废置矣”(卷一)。认为只有精熟“六艺”,即真正掌握社会生活、生产的实际本领,才能“穷理”而明“圣道”。有同治年间定州王氏《畿辅丛书》本及民国初年“四存学会”编《颜李丛书》本。

【论持久战】 毛泽东著。为1938年5月26日至6月3日在延安抗日战争研究会上作的演讲。发表于《解放周刊》。是马克思主义的军事和哲学著作。为了克服抗日战争初期在党内外出现的“亡国论”和“速胜论”的错误观点,作者运用马克思主义唯物辩证法的基本思想分析了抗日战争中敌我力量及其发展趋势,科学地预见了抗日战争必然要经历的战略防御、战略相持和战略反攻三个阶段,指明了抗日战争的胜利前途。详细地阐述了抗日战争的指导方针和战略战术原则,辩证地论证了战争中的防御与进攻、持久与速决、内线和外线、前方和后方等问题。提出“兵民是胜利之本”,认为人民是战争中最终起决定性作用的因素。论述了在遵循客观规律基础上如何发挥人的主观能动性问题,阐述了战争中的主动性、灵活性、计划性等问题。本文是毛泽东人民军队、人民战争和军事辩证法思想的代表作。收入《毛泽东选集》。

【论柏格森哲学】 朱谦之撰。发表于1922年2月《民铎》三卷二号。为致李石岑的一封信。主要内容是批评法国生命哲学家柏格森的哲学。文章从《老子》哲学立场出发,认为文化或文明“是要不得的东西”,应以“复归于自然”为理想。认为“无始无终”、“超越动静”的“无”是宇宙绝对本体,一切动静、生灭和进化都是“无”的表现,是“无”之“用”。强调只有绝弃了知识的“真正直觉”,才能“一方面入于作用之中,而捕捉其绵延创化的活动体,一方面又能直接更探这活动体的原始,而现证寂然不动的本在”。认为柏格森所说的“无”仍是和“有”相对待的,并非“真谛的无”;他所谓绵延的创化也只是主张“动的一元论”,其实质仍是心物二元的变相;他的哲学并未真正摆脱和弃绝知识,仍主张以知识与直觉相结合来窥视其生命本体。本文反映了作者直觉主义的致思特点。

【论语】 孔子言行录。由孔子的弟子们记录、孔子的再传弟子们整理而成。编辑成书当在战国初期。《论语》是儒家的主要经典。汉时有三种本子:《古论语》二十一篇,《齐论语》二十二篇,《鲁论语》二十篇。后来《古论语》、《齐论语》均失传,现在所见只是《鲁论语》。其伦理思想提出了“仁”和“礼”,认为君子应当把“爱人”作为最高的道德,同时又应当用“礼”约束自己的行为。在社会政治思想方面提出了“正名”思想,要求巩固等级名分和社会秩序。在知识和教育方面提出了“有教无类”的教育观,把后天的学习看成是获得知识和提高道德品质的必要手段,重视耳闻目睹的感觉经验,也重视独立思考。还提出了“中庸之道”的处世哲学。但也承认“天”、“命”,认为“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》),“天生德于予,桓魋其如予何?”(《述而》),“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”(《宪问》)。还承认“上智”、“下愚”,认为“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣”(《季氏》),“唯上智与下愚不移”(《阳货》)。主张“民可使由之,不可使知之”(《泰伯》)。《论语》在中国哲学史、思想史上占有极为重要的地位。历代治《论语》者甚多。其主要注释本有三国魏何晏《论语集解》,南朝梁皇侃《论语义疏》,北宋邢昺《论语正义》,南宋朱熹《论语集注》,清刘宝楠《论语正义》、黄式三《论语后案》、程树德《论语集释》等。近人杨伯峻有《论语译注》。

【论语正义】 清刘宝楠撰。二十四卷。同治五年(1866)金陵存古书社刻印。本书依焦循作《孟子正义》之法,搜集历代各家注释荟萃折衷,以发挥圣道,证明典礼,期于实事求是。经文、注文从北宋邢昺《论语正义》本,但对其注文讹错处多从南朝梁皇侃《论语义疏》本及后人研究校改。又用何晏《论语集解》注,以存魏晋人注录之旧。对注义详者则据注以释经;略者则依经以

补疏；遗失未可从者则先疏经文后注义；遇多种解释而于义合者则全录之，以正注疏家墨守之失。本书博采众家之长，考订训释颇详，是何晏《论语集解》后注《论语》之最佳本。全书未竟而卒，由其子恭冕续成，重复审校十年而后定。版本还有《皇清经解续编》本。1954年收入《诸子集成》。

【论语传注问】 清初李塨著。一卷（一说两卷）。塨晚年受考据学影响，以考订形式阐扬颜元学术观点，撰有《论语传注》、《大学传注》、《中庸传注》。后答弟子、友人读《论语传注》之疑问，仿《朱子或问》体例，按《论语》章次，于1722年整理答问记录而成此书。它尖锐地批判了朱熹《四书集注》中的观点，《四库全书总目》讥其"辞气多不和平"。针对程、朱"理生气"及"理在事上"说，提出"理气不可分而为二"、"理即在事中"的观点，批评了宋儒以学为行的知行观及反功利主义的观点。有道光年间刻本。1923年收入《颜李丛书》。

【论语注】 近代康有为著。作于清光绪二十八年(1902)，刊刻于1917年。作者认为《论语》二十篇是记孔门师弟之言行，由曾子后学辑之。而"曾子之学专主守约"；"自西汉，……刘歆篡圣。作伪经以夺真经"，故"上蔽于守约之曾学，下蔽于杂伪之刘说，于大同神明仁命之微义，皆未有发焉"（《论语注·序》）。故本书"其经文以鲁论为正，其引证以今学为主，正伪古之谬，发大同之渐。"作者指出："圣人言论虽多，通达考之，命与仁二者为最也"。他把"仁"解释为西方资产阶级宣扬的"博爱"，认为"仁也，以博爱为本，故为善之长。有仁而后人道立"。"孔子之道，内圣外王，原合表里精粗而一之。……令人人神明清粹，则人种自善，而一切治法可去，故孔子之重养神明，尤甚也。"这是把人的主观道德修养看成社会安治的先决条件。认为"命者，人受于天者也，人生富贵、贫贱、寿夭、穷通，皆有命定，非人力所能为。"这是变法失败后作者政治思想趋向消极、堕落的反映。收入《万木草堂丛书》。1984年中华书局标点出版单行本。

【论语释疑】 三国魏王弼著。借《论语》来阐发其"以无为本"的本体论思想。如说："道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道，寂然无体，不可为象"。这是对孔子所言"志于道"之注释，显然已与孔子关于士君子的"忠恕"之"道"大相径庭，而与老子"道可道，非常道"的思想颇相接近。再如在注孔子关于"吾道一以贯之"时说："贯，犹统也，……譬犹以君御民，执一统众之道也"。已把孔子的忠恕"仁"道发展为有无本末之道。此书唐后已佚，部分文字散见于南朝梁皇侃《论语义疏》和北宋邢昺《论语正义》中。今收入《王弼集校释》。

【论语集解】 三国魏何晏撰。二十卷。汉魏以来注《论语》者有二十余家，其中著名的有孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈等人。何晏"集诸家之善，记其姓名，有不安者，颇为改易，名曰《论语集解》"（《论语注疏序》）。其实本书把《老》、《庄》、《易》沟通起来，以老庄思想解释《论语》。北宋邢昺奉诏为此书作疏，颁列学官。收入《十三经注疏》。

【论语解】 南宋张栻著。十卷。成书于宋孝宗乾道九年(1173)。认为《论语》之书"究其始则有致知力行之地，而极其终则有非思勉之所能及者，亦贵于行著习察，尽其道而已。"用理学观点解释《论语》，提出仁是"人之性"，"爱之理"，"其所以爱人者乃仁之所存也"（《颜渊篇》）。认为"天理人欲不两立"（《子路篇》），主张克去己私，以复心中之理。认为存得天理便是"乐"的境界。指出学为圣人必从下学开始，即从事于洒扫应对之事，然后致知而达于天理。认为"性与天道"非闻见所能及，要靠涵养省察功夫。提倡以"践履"为"圣门实学"（《述而篇》）。今有清道光二十五年棉邑洗墨池重刻本。

【论语新探】 赵纪彬著。1948年中华书局以《古代儒家哲学批判》为题出版，1959年1月改由人民出版社出版时更用此名。全书两部分。上部引用《论语》原文材料说明春秋时代是奴隶制社会的生产资料氏族公有制向个体所有制转化时期，认为孔墨显学的对立是当时奴隶主阶级内部维新派与革命派斗争在学术上的反映。下部分别考察了《论语》的哲学范畴和哲学问题，认为孔子在世界观上崇尚宗教的天道观，在逻辑学上注重类比推理，认识论上则是二元论。指出孔子思想中有伦理主义倾向，这使得他的认识论和逻辑学思想带有鲜明政治伦理色彩而丧失了独立的科学性。书中还论述了《论语》对后期儒家及先秦诸子的影响。

【论理学】 "逻辑学"的旧称。

【论理学纲要】 ①林仲达著。1936年2月上海中华书局出版，至1941年发行第三版。该书包括"综合逻辑"的内容。此外，还专门论述了中国名学。论述了中国名学不同发展时期的特点，介绍了三大中国名学派别的划分。认《墨辩》为我国古代有完整体系之名学，公孙龙对名学有特殊贡献。②日本逻辑学著作的中译本。十时弥著，由吴昶译。清光绪28年(1902)商务印书馆出版。全书三篇十六章，另有绪论与结论。第一篇讲思维基本规律、概念、判断。第二篇讲演绎推理。第三篇讲归纳推理。该书在当时有一定影响。1960年三联书店将其收入《逻辑丛刊》重版。

【论理学通义】 林可培著。1909年中国图书公司出版。全书包括绪论、纯粹论理学、应用论理学三部分。纯粹论理学分二篇：逻辑基本规律为第一篇；基本思维形式为第二篇。应用逻辑介绍了原理发现法（类比、假说等）和原理叙述法（定义、划分、论证等）。

【论黑格尔哲学的颠倒】 艾思奇撰。发表于1935年11月10日上海《新中华》第3卷第21期。文章针对叶青等人把马克思的唯物辩证法与黑格尔的唯心辩证法

混为一谈，否认二者有本质区别的错误观点，指出："新唯物论紧跟着黑格尔之后而建立起来，它从黑格尔取得了很重要的遗产，加以批判、改作，才成功一个划时代的新哲学。"然而，"一个胚胎，虽然包含着新生命发展的一切主要的可能性，但它本身并不就是新生命，它仍然是旧卵里的一个组成部分，这是没有人能反对的。黑格尔的哲学里，包含着唯物论的种子，却并不就包含着唯物论。由黑格尔到新唯物论，是不但要破壳，连内容也得经过一番成熟的改造才行。"认为黑格尔把"理性"当作世界的根底，把物质、实体等看作是理性发展的一个阶段，或者是理性自身的外化，可见他的哲学从内容和外表都是观念论哲学，即所谓"倒立着的唯物论"。新唯物论者把黑格尔哲学"颠倒"过来，就是指整个思想体系的颠倒，而不仅是外表的颠倒。文章说，叶青把批判与宰割混为一谈是错误的，批判的接受是要经过一番改造的。新唯物论创始者对黑格尔哲学的"颠倒"，就适当地加以改造过，不仅取消了"理性"观念论等等的形容词，而且也改正了那被压歪在黑格尔哲学里的辩证法公式。

【论傣族诗歌】　古代傣族哲学和文学理论著作。作者姓名不详，现在署名的"祜巴勐"是其佛位（傣族佛教中的职位，共有十五个等级。"祜巴勐"是第九级，也是百姓能升到的最高等级）。作于1614年（明万历四十二年，傣历976年）。全书九章，另有前言和结束语。该书自然观有朴素唯物论性质。在谈到天地起源时说："离今天至少有几亿个亿年了，在那个时候，没有宇宙……没有地球、月亮、太阳和星星，……在这个无限的真空里，充满着腾腾滚动的气体、烟雾、狂风。……最后终于变成由这三种气体组合而成的无限大无限大的一个圆球体"。在认识论问题上，认为"思想来自眼见和感觉"，"眼见和感觉是思想的基础"。认为"人类的语言来自于人在天地间的活动，它的形成和发展依附于人类地球上的一切存在物。因为地球上先有树，我们的古人见到树，后来才会叫出'树'来。"在谈到诗歌的产生时，提出："歌来自于人类的语言，……人类在世上的活动，无疑地也是歌的父母了。""我们的傣歌是按照水流声和戛兰托鸟的叫声而成歌调的"。认为思想、语言、诗歌、文字四者的关系是："有了人类的劳动，才有人类的语言，有了人类的语言才有歌，有了歌才有文字，有了文字才有叙事诗。"在谈到神话传说、幻想等的根源时指出："可惜可悲的现实，一切都给人以失望，……我们傣族深受灾难和不幸，只好用神仙来寄托我们的理想和愿望，以此来安慰人心，安慰后人，倾诉我们对未来的美好向往。"向往的是"没有等级的高低，没有宝座和勐座，……男男女女都一样，随心所吟，随心所唱，不受任何约束。"1981年中国民间文学出版社列为《云南少数民族文学丛书》，出版了岩温扁译的汉文本。

【论道】　金岳霖著。1940年商务印书馆出版。由《绪论》及《道，式－能》、《可能底现实》、《现实底个体化》、《共相底关联》、《时－空与特殊》、《个体底变动》、《几与数》、《无极而太极》等章构成。作者运用逻辑分析方法，建立了"形而上学"的本体论体系。他说："道是哲学中最上的概念或最高的境界"，"万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归的道才是中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力。"认为"能"是构成万物的质料因和动力因，"式"是构成万物的形式因。"式"与"能"相结合的过程叫作"道"。万事万物"居式由能，莫不为道"。任何现存的事物都是"式"的体现，处于"无极而太极"的历程中。"无极非能而近乎能，太极非式而近乎式"。"太极"是世界演进的目标，是"至真至善至美至如"的完满境界。作者试图采用逻辑分析的方法改造中国传统的哲学范畴，以建构新的本体论学说。这为推动中国哲学的现代化作了有益的探索。但受唯实论影响较深，认为一般先于个别、实在先于存在，未免理论上的失误。为纪念作者从事哲学和逻辑学教学、研究五十六周年，1987年商务印书馆重印了该书。

【论衡】　东汉王充著。三十卷，八十五篇，但《招致》篇有目无文。汉代主要的唯物论和无神论著作，批判精神是其突出特点。作者说写作此书的动机："是故《论衡》之造也，起众书并失实，虚妄之言胜真美也。……故《论衡》者，所以铨轻重之言，立真伪之平，非苟调文饰辞为奇伟之观也"（《对作篇》）。写作宗旨是"疾虚妄"（《佚文篇》）。在《谈天》、《说日》、《自然》、《物势》、《论死》、《实知》等篇中讨论了天文学和哲学问题，阐述了"元气自然论"的宇宙观和认识论。在《自然》、《雷虚》等篇中批判"天人感应"说，阐述了天道自然论。在《程材》、《量知》等篇中讨论了知识和知识分子的重要作用，肯定了知识是一种伟大的力量。在《论死》、《订鬼》等篇中讨论了鬼神问题，认为人死不能为鬼，精神依赖于形体存在。在《须颂》、《宣汉》等篇中论述了历史发展观，认为汉代各方面都比周朝进步。在《问孔》、《刺孟》、《非韩》、《薄葬》、《定贤》等篇中，对先秦古籍作了评论，对儒、墨、道、法诸子作了分析、批评。在《四讳》、《讥日》等篇中分析批判了世俗迷信。该书内容极为丰富，堪称汉代百科全书式论著。王充死后，此书由蔡邕、王朗传到中原，当时被视为"异书"而争相传阅。由于它触犯天命和圣人的尊严，受到历代封建统治者的贬抑；由于其雄辩宏博、启迪智慧而被后来一些学者奉为知音，历代"好之者终不绝"。版本颇多，较通行的是上海人民出版社1974年版。注本较好的有黄晖《论衡校释》和刘盼遂《论衡集解》。北京大学历史系的《论衡注释》则比较通俗。

【设准】　张东荪用语。即思维的先验格式，等于康德的知性"范畴"，但对其解释却与康德不同，认为这种范

畴并不像康德所说都是主观所先天具有的。他说，适用于感觉的范畴（设准）是一种先验格式；而适用于思维的范畴则是另一种先验格式，有“基本原则”和“假定的标准”之分。认为“假定的标准”“不是真正有何先验性，乃依然是经验性的”（《多元认识论重述》），是人们为了把“心内的思想变为表述出的思想”（《认识论》）而自由设定的，如同下棋打球时订立的规则一样。可见，“设准”就其为认识之先在条件而言为先验的，就其为人造而言则为经验的。这是用“经验批判主义”的观点来修正康德的“范畴”。

【冲气】 老子哲学概念，谓阴阳激荡之气。《老子》第四十二章，“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”高亨《老子正诂》：“《说文》：‘冲，涌摇也。’《广雅·释诂》：‘为，成也。’冲气以为和者，言阴阳二气涌摇交荡以成和气也。”范应元《老子道德经古本集注》：“‘冲’作‘盅’：盅，器虚也，盅气，即冲虚之气。”“器有形也，道无形也，凡有形之物，皆有无形者寓其间也。”这是说任何有形之物都是实中有虚，并因此得以柔和。吴澄《道德真经注》：“万物之生，以此冲气，既生之后，亦必以此冲气为用，乃为不失其所以生之本。冲气虚而不盈，故曰弱。”范、吴之说值得参考。

【冲决网罗】 近代谭嗣同用语。即打破种种封建制度的束缚。他在《仁学·自序》中提出：“网罗重重，与虚空而无极；初当冲决利禄之网罗，次冲决俗学若考据、若词章之网罗，……次冲决君主之网罗，次冲决伦常之网罗”。主张用科学来代替俗学，用资产阶级的博爱、平等、自由来代替封建伦常的束缚，用资产阶级的民主来代替封建君主专制。“冲决网罗”说对于反对封建专制主义有积极意义。

【冲虚至德真经】 见“列子”条。

【冲虚真经】 见“列子”条。

【冲淡】 唐司空图评中国古典诗歌意境美之语。他在《诗品·冲淡》中说：“素处以默，妙机其微，饮之太和，独鹤与飞。犹之惠风，荏苒在衣，阅音修篁，美曰载归。遇之匪深，即之愈希，脱有形似，握手已违”。“冲淡”在中国传统美学中属于阴柔之美，具有这样一些特点：第一，隐微而淡泊的情感。诗人要“素处以默”方可“妙机其微”。若动荡奔徙，情感澎湃，则无冲淡可言。陶渊明、韦应物之诗当有此境。第二，隽永而超迈的韵味。即苏东坡所谓“外枯而中膏，似淡而实美”（《评韩柳诗》），“发纤秾于简古，寄至味于澹泊”（《书黄子思诗集后》）。第三，和谐而静谧的气氛。第四，不事雕饰，兴会神到，追求一种得意忘言的境界。

【冰炭不同器而久】 战国韩非用语。谓互相对立的学说不可调和。《韩非子·显学》：“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至，杂反之学不两立而治”。韩非认为，当时的各种学说是互相对立的，其主张是互相矛盾的，这种情况是无法调和的，君主如果兼听并取就会引起社会动乱，“今兼听杂学缪行同异之辞，安得无乱乎”（《韩非子·显学》）。后人多用此语比喻不能并存两立的事物。汉代桓宽《盐铁论·刺复》：“冰炭不同器，日月不并明。”南宋朱熹《朱子全集·治道·用人》：“盖君子小人，如冰炭不相容，薰莸之不相入”。

【汗权天授】 古代蒙古族的天命观。认为可汗、大汗权位是由天授予的。铁木真继汗位为成吉思汗之前，萨满巫师帖卜腾格里宣扬：“大地商量着国土主人教铁木真做。”此种观点一直在蒙古社会中盛行。忽必烈即汗位时所颁诏文称：“国家之大统不可久旷，神人之重寄不可暂虚。求之今日，太祖嫡孙之中，先皇母弟之列，以贤以长，止于一人。……天道助顺，人谟与能。……呜呼！历数攸归，钦应上天之命，勤亲斯托，敢忘烈祖之规？建极体元，与民更始”。后来此说与佛教结合在一起，出现了“天佛合一”说，进一步强化了古代蒙古族的封建等级制度。

【江门之学】 明陈献章所创学派。陈献章家居新会（今属广东）白沙里，濒临西江流经入海之江门，故明清学者或称其学为“江门之学”。其学上承南宋陆九渊心学，认为万事万物为心所出，主张以静坐为修养法门。其二传湛若水则吸收程朱理学思想，提出“随处体认天理”的修养方法，与同时王守仁姚江之学“致良知”的修养方法相对立。其三传以后因缺乏连续一贯的理论主题，该学派的独特思想面貌渐次丧失而融入姚江之学。

【江天骥】（1915— ） 现代哲学家、逻辑学家。1915年5月生于广东省廉江县。1942年昆明西南联合大学外语系毕业。1945年赴美国柯逻拉多夫大学研究哲学，两年后回国。从1952年起，先后任武汉大学和北京大学哲学系副教授，武汉大学哲学系教授及该校美国哲学研究室主任，北京大学外国哲学所兼职教授。治学重在逻辑学，尤重西方逻辑史，并对英美分析哲学和科学哲学也多涉及。认为在哲学中论证比结论更加重要，主张学哲学应首先学好逻辑。著有《逻辑问题论丛》（1957）、《逻辑问题研究》（1960）、《逻辑经验主义的认识论》（1958）、《西方逻辑史研究》（1984）、《归纳逻辑导论》（1987）等逻辑学论著。1984年出版专著《当代西方科学哲学》，认为在西方科学哲学界居统治地位达40年之久的逻辑经验主义，在澄清一些元科学概念的逻辑分析上有重要贡献，但它的归纳方法过于简单，其基础主义和两种语言的理论结构也是错误的。指出从逻辑主义到历史主义，从科学结构的逻辑模型到科学发展的历史模型，是当代西方科学哲学的发展趋势。认为夏皮尔在历史主义基础上把各种方法加以综合和系统化的关联主义模型可能成为科学哲学发展的新起点。其论文有《批判康德的先验逻辑》、《分析哲学的发展》、《费耶阿本德的多元主义方法论》、《科学方法论的中心

问题》、《归纳逻辑的新进展》等。1980年11月应美国马里兰大学、耶鲁大学邀请，赴美作学术访问，就今日中国的科学哲学、对西方科学哲学的评价等问题进行了学术交流。

【江右王门】 明代王阳明心学派中的一大分支。由江西一带的阳明门人及其后学组成。黄宗羲《明儒学案·江右王门学案》收录三十三人，其中代表人物有邹守益（东廓）、欧阳德（南野）、聂豹（双江）、罗洪先（念庵）、刘文敏（两峰）、刘邦采（师泉）、黄宏纲（洛村）、何廷仁（善山）、陈九川（明水）、王时槐（塘南）、邓以赞（定宇）、胡直（庐山）、邹元标（南皋）、冯应京（慕冈）等。黄宗羲说："姚江之学，惟江右为得其传，东廓、念庵、两峰、双江其选也。再传而为塘南、思默，皆能推原阳明未尽之意。是时越中流弊错出，挟师说以杜学者之口，而江右独能破之，阳明之道，赖以不坠。盖阳明一生精神，俱在江右，亦其感应之理宜也。"然江右王门内部宗旨各异。如邹守益"得力于敬"，以"戒惧"为旨（《明儒学案》卷十六）；聂豹则主"归寂"，以"寂然不动"为"定体"（《聂双江先生文集》卷八），罗洪先主张"静中认识"（《罗念庵先生全集》卷三），以"致知为功"（同上卷五）；胡直则"弥缝儒释之冲突，而治三教于一炉"（甲凯《宋明心学评述》）。今人牟宗三说："邹东廓、欧阳南野、陈明水、黄洛村、刘两峰、刘师泉等皆阳明之及门弟子。此中前三人大体守师说而无逾越，尤以邹东廓为最纯正，恰如浙中之钱绪山。后三人，则因受聂双江、罗念庵之影响而已不能守师说而无逾越矣"（《从陆象山到刘蕺山》）。冈田武彦把江右王门分归"修正"（包括邹守益、欧阳德等）和"归寂"（包括聂豹、罗洪先）两派。归寂派谓良知之体本虚寂，必用"归寂"、"主静"之手段方能复归寂体。修正派谓良知天理同于善、同于理，欲证本体必须先下工夫。故此派救正归寂派之偏静与现成派之狂荡，而与朱子学接近。

【江格尔】 蒙古族长篇英雄史诗。最早产生于蒙古卫拉特四部，千百年来一直在蒙古人民中广为流传。这部史诗以蒙古族原始制与奴隶制交接期的社会生活为背景，叙述了古代蒙古人的宗教意识和哲学思想，通过格言的形式表达了素朴的唯物主义和辩证法思想。如以一日之中正午最热的唯一性比喻人死后没有幸福的唯一性，说明当时人们在生死问题上产生了反宗教意识。又如"人独自无以成人，火苗独自无以成烈火"，概括了个人与整体的相互关系。除蒙文本外，还有俄文、乌克兰文、鞑靼文、日文，1983年人民文学出版社出版了包道尔吉的汉译本。

【江藩】（1761—1831） 清经学家。字子屏，号郑堂，晚号节甫。江苏甘泉（今扬州）人。少时师事余肖客、江声，为惠栋再传弟子。一生未仕，遨游南北。阮元督粤时，延其总纂《广东通志》。又曾为丽正书院山长。以穷困终老于家。他博览群经，专宗汉儒，亦熟于史事。所著《汉学师承记》使清代经学源流、汉学师承传统厘然可考。又仿《经典释文》之例著《经师经义目录》，只搜取专精汉学者诸家之撰述，不纯于汉儒古训之著述概不著录，可见其谨守汉学门户之见殊深。另著有《宋学渊源记》、《隶经文》、《炳烛室杂文》、《尔雅小笺》等。

【汲黯】（？—前112） 西汉道家学者。字长孺。濮阳（今河南滑县东北）人。汉景帝时为太子洗马。武帝即位为谒者，奉命出使河南，见贫民万余家因水旱灾而父子相食，于是矫命发官仓粟济贫民，得武帝赞赏，迁荥阳令。他以迁县令为耻，托病辞归，武帝乃召拜为中大夫。因屡次切直谏议，不容于朝，迁为东海太守。"黯学黄老之言，治官理民，好清静，择丞史而任之。其治，责大指而已，不苛小"（《史记·汲黯列传》）。为人性倨少礼，内行修洁。武帝独尊儒术，重用酷吏，黯则常毁儒，面斥酷吏，认为他们"徒怀诈饰智，以阿人主取容，而刀笔吏专深文巧诋，陷人于罪，使不得反其真，以胜为功"（同上）。

【汤一介】（1927— ） 现代学者，中国哲学史家。1927年3月生于湖北省黄梅县。1951年于北京大学哲学系毕业，后在中国共产党北京市委党校任教。1956年调北京大学哲学系工作，1962年任讲师，1980任副教授，1985年晋升为教授。曾任北京大学哲学系中国哲学史教研室主任，中国文化书院院长，深圳大学国学研究所所长等职。长期研究中国哲学史，尤重视魏晋玄学、中国道教史和中国佛教史的研究。1983年出版专著《郭象与魏晋玄学》，对魏晋玄学的逻辑进程和郭象哲学体系的主要范畴、逻辑结构提出了系统的见解。论文有《孔子思想在春秋末期的作用》、《论早期道教关于生死、神形问题的理论》、《从佛教的传入中国看研究比较哲学比较宗教学的意义》等多篇。近年来在美国夏威夷出版的《中国哲学研究》（Chinese Studies in Philosophy）等杂志上发表《对儒家哲学第三期发展的探讨》、《中国哲学史研究——并论传统哲学中有关真善美的争论》、《近代中国哲学史研究新发展》、《中华人民共和国哲学研究的最新进展》等多篇论文。1983年曾以访问学者身份在美国哈佛大学讲学并从事研究，获罗氏基金资助。以后多次赴美、日、新加坡等国出席国际性学术会议。

【汤子遗书】 清汤斌撰。十卷。按语录、奏疏、序、书、碑记、论辨、传志、诗文等分类编辑。囊括了其主要学术思想和政治主张。其学兼综程、朱、陆、王，主张"刻励实行"、"讲求实用"，反对"沉溺训诂"、"徒竞口说"。《四库全书总目提要》称其"全无王学杳冥放荡之弊"。有《四库全书》本。

【汤用彤】（1893—1964） 现代学者，中国佛教史、哲学史专家。字锡予。湖北黄梅人，生于甘肃渭源。自幼

随父读经、史。稍长"寄心于玄远之学，居恒爱读内典"（《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》），对哲学史和佛学发生了浓厚兴趣。辛亥革命前后就学于北京顺天学堂及清华学堂。1917年毕业于清华学堂后留校任教，并考取官费留学。1918年赴美留学。1920年进哈佛大学研究院学习梵文、巴利文。1922年获哲学硕士学位。回国后历任东南大学、南开大学、中央大学、北京大学、西南联大的教授、哲学系主任、文学院院长等职。1947年被原中央研究院选为院士、评议员兼历史语言研究所北京办事处主任。1947年至1948年曾去美国加利福尼亚大学讲学。建国后曾任北京大学校务委员会主任、副校长，中国科学院哲学社会科学部委员、历史考古专门委员，《哲学研究》、《历史研究》杂志编委，并为全国人民代表大会第一、二、三届代表，中国人民政治协商会议第一届委员、第三届常委。一生精研中国佛教史和哲学史，治学勤奋，态度严谨，博学多识。通晓多种外语，精于考订之学。结合中国传统的考据方法和西方分析哲学研究方法来研究佛学和中国哲学。在佛教史研究中力图摆脱宗教的影响，把它作为专门学问来研究。在佛学和魏晋玄学等方面有独到创见。二十年代发表《评近人之文化研究》，对当时文化研究中存在的盲目贩释西方文化、或是妄自尊大的浅陋弊病提出了切中要害的批评，提出"文化之研究乃真理之讨论"的看法。抗日战争时所作《大林书评》六篇，多为批评日本人在中国佛教史研究中的谬误，借以抒发抗日救国之情怀。所著《汉魏两晋南北朝佛教史》等在国内外均有较大影响。另有《魏晋玄学论稿》、《印度哲学史略》、《隋唐佛教史稿》、《往日杂稿》等。他的著作均被收入中华书局1981年编辑的《汤用彤论著集》，将陆续出版。未完之作有《梁高僧传校释》。

【汤斌】（1627—1687）　清学者。字孔伯，一字荆岘。号潜庵。睢州（今河南睢县）人。顺治进士。曾任江苏巡抚、工部尚书、礼部尚书及《明史》总裁官等。自少笃志力学，精研义理，年四十始见孙奇逢，服其躬行卓绝，北面执弟子礼甚谨，期年所学益进。故平生论学一依奇逢，于朱、陆不执异，而以躬行实践为先，事事讲求实用。在天人关系上反对以人从属于天，主张从人事上知天。他说："人事外岂复有天，不尽人事便是违天"（《汤潜庵集》卷上）。为学独尊经书，强调体验躬行。他说："所谓道学者，六经四书之旨，体验于心，躬行而有得之谓也。非经书之外，更有不传之遗学也。故离经而言道，此异端之所谓道也。外身心而言经，此俗儒之所谓经也。"其治义理，不徒托之空言，而能施于行政。巡抚江苏时，吴俗奢靡，尤尚讥鬼，乃力加破除，并开置社学，导以礼让。又虑江南赋重，民困难苏，所请蠲免赋额甚巨，民尤便之。著作有《洛学编》、《睢州志》、《汤子遗书》等。

【汝南月旦】　品评、鉴识人物之法。见"月旦评"条。

【刘义庆】（403—444）　南朝宋文学家。彭城（今江苏徐州）人。系刘宋王朝宗室，袭封临川王。官秘书监、尚书左仆射、中书令、荆州刺史、南兖州刺史等职。"为性简素，寡嗜欲。爱好文义，文辞虽不多，然足为宗室之表"（《宋书·临川烈武王道规传》）。撰有《世说新语》八卷，记叙汉末、魏、晋士大夫的言行风貌，轶事琐语，文字简练生动。梁刘孝标曾为此书注解。今本系北宋晏殊整理。

【刘子全书】　明刘宗周撰。弟子董玚、黄宗羲编。四十卷，语类十三卷，文编十四卷，经术十一卷，另附行状、年谱各一卷。《语类一·人谱》首列人极图说，次记过格，次考过格。《语类七·原旨》论及心性、性理问题。《圣学宗要》合周、张、程、朱与王守仁之说，分别为之训解。《圣学吃紧三关》指出问学之途须经过"人已关"、"敬肆关"、"迷悟关"。《学言》三卷为其语录。他为学以"慎独"为宗，归于"诚敬"，与王学末流混漾自恣者不同。有清道光刻本。

【刘子新论】　北齐刘昼著。《唐志》作刘勰撰，《宋书·艺文志》作刘昼撰。据余嘉锡《四库提要辨正》说，乃刘昼所作。因当时北朝学者都钦佩南朝的刘勰，而刘昼又不为时人重视，所以就托名刘勰而著《刘子》五十五篇。余嘉锡还引杨明照《刘子理惑》自注说，新旧《唐书》、《通志》、《道藏》本及活字本并作《刘子》。自程荣称《新论》后相沿日众，或有连称《刘子新论》者。至于卷帙区分，或分上、下卷，或为三卷、十卷，但都为五十五篇。

【刘少奇】（1898—1969）　伟大的马克思列宁主义者、无产阶级革命家、中国共产党和中华人民共和国的卓越领导人。湖南宁乡人。又名胡服。长沙高等中学肄业。早年积极参加革命运动，1920年在长沙参加中国社会主义青年团，1921年在苏联莫斯科东方大学加入中国共产党。归国后长期从事工人运动、党的领导工作，先后被选为党的中央委员、中央政治局委员，担任过全国总工会党团书记、中央书记处书记、中央革命军事委员会副主席等要职。解放后先后担任党中央副主席、中央人民政府主席、全国人民代表大会常务委员会委员长、中华人民共和国主席。他是我党著名的理论家。1939年先后撰写了《论共产党员的修养》、《论党内斗争》、《做一个好党员，建设一个好的党》等重要著作，运用马克思主义哲学思想指导党的建设，着重阐明了党的思想建设，强调了人的世界观改造的重要意义。1941年发表《人的阶级性》和《人为什么犯错误？》等重要哲学著作，进一步阐明了共产党人进行世界观改造的认识论意义。精辟地指出人之所以不能避免犯错误，是由于人在实践中主观和客观发生矛盾的缘故。1945年在党的第七次代表大会上作《关于修改党章的报告》（《论党》），提出要以马克思列宁主义的理论与中国革

命的实践相统一的毛泽东思想作为全党一切工作的指导思想，并对毛泽东思想作了全面的、科学的评价，阐明了群众路线是党的根本的政治路线和组织路线，精辟地概括了党的群众路线和群众观点。他重视和坚持理论与实践的统一，对党的建设、工人运动、统一战线、经济建设、政权建设等方面的理论和实践均有重要阐发，对毛泽东思想的形成和发展作出了重要贡献。

【刘文敏】(1487—1563) 明学者。字宜充，号两峰。江西安福人。二十三岁时与刘邦采共学。后读王守仁《传习录》而好之，反躬实践，唯觉动静未融，乃入浙东拜王守仁为师。"自此一以'致良知'为鹄，操存克治，瞬息不少懈。毋谈高远，而行遵卑近"(《明儒学案》卷十九)。后以贡士徵之，不仕。聂豹倡"归寂"说，其与江右诸子"各致难端"(同上，卷十三)。后转而信奉"归寂"说，认为"发与未发，本无二致；戒惧慎独，本无二事。若云未发不足兼已发，致中之外别有一段致和之功，是不知顺其自然之体而加损焉"(同上，卷十九)。又谓"吾心之体，本止本寂，参之以意念，饰之以道理，侑之以闻见，遂以感通为心之体。而不知吾心虽千酬万变，纷纭变化之无已，而其体本自常止常寂"(同上)。黄宗羲说："凡此所言，与双江(聂豹)相视莫逆"(同上)。但聂豹分未发、已发为二，并以未发属性，已发属情。他则以喜怒哀乐为情，情之得其正者为性，两者合而为一，故黄宗羲又说他"未必尽同于双江"(同上)。年八十犹上三峰之颠，静坐百余日，谓其门人曰："知本体虚，虚乃生生，虚者天地万物之原也，吾道以虚为宗"(同上)。从而将王守仁之学进一步引向佛道。

【刘申叔】 见"刘师培"条。

【刘师培】(1884—1920) 近代学者、经学家。字申叔，号左庵、光汉。江苏仪征人。其曾祖父、祖父、伯父、父亲均以治经名世。少承先业，服膺汉学。十九岁中举人。清光绪二十九年(1903)入京会试，未中。途经上海时结识章太炎、蔡元培等革命党人，是年冬出版《中国民族志》、《攘书》等小册子，署名光汉子，以示"攘除清廷，光复汉族"之志。次年任《警钟日报》主笔，参加光复会。光绪三十三年(1907)春，应章太炎之邀赴日本任《民报》编辑，并加入同盟会。不久在日本社会党人影响下转而热衷于宣传无政府主义。次年为谋同盟会干事职，提议改组同盟会本部，被拒，遂变节，被清两江总督端方收买，是年冬回上海充当暗探，被端方委任两江督辕文案，兼三江师范教习。1911年9月以参议官身份随端方入川镇压保路运动，端被起义军处死，他只身逃往成都，任四川国学院讲师。1913年到太原，充任阎锡山高级顾问。次年由阎推荐给袁世凯，任公府咨议。1916年追随杨度发起"筹安会"，任理事。撰写《君政复古论》为袁世凯称帝鼓噪，袁称帝后被令署理参政院参政，封为大夫。1917年受蔡元培之聘任北京大学教授，讲经史。组织"国故月刊社"，刊行《国故月刊》(他任总编辑)，以"昌明中国故有学术"为名，与新文化运动相对抗。其治古文经学注重文字训诂，主张以字音推求字义，用古语明今言，用今言通古语。对魏诗文亦有较深研究。撰述甚富，辑为《刘申叔先生遗书》出版。

【刘因】(1249—1293) 宋元之际学者。字梦吉，号静修，学者称静修先生。雄州容城(今河北徐水)人。元初诏征为承德郎、右赞善大夫，教近侍子弟，未几见辞，后召不就。初习训诂疏释之学，但谓"圣人精义殆不止此"(《宋元学案·静修学案》)。后从赵复得周敦颐、二程(程颢、程颐)、张载、邵雍、朱熹、吕祖谦之书，谓"我固谓当有是也"(同上)，遂传习理学，尤推崇朱熹。重视"实学"，强调"穷理"，作诗说："朱张遗学有经纶，不是清谈误世人"(《静修文集·诗·书事》)。主张读史，认为"历代考之，兴废之由，邪正之迹，国体国势，制度文物，坦然明白"(《静修文集·叙学》)。自然观上提出太虚元气说，认为"湛尔太虚兮，性命之所居兮，皓尔太素兮，元气之所寓兮"(《静修文集·希圣解》)。"邈则开辟初，造化惟阴阳"(《静修文集·诗·答乐天问》)。但又以"道"为本原，说"道之体本静，出物而不出于物"(《静修文集·退斋记》)。著作有《静修文集》。

【刘向】(约前77—前6) 西汉经学家、目录学家、文学家。字子政，本名更生。沛(今江苏沛县)人。曾为谏大夫。宣帝立《谷梁春秋》，征其授《谷梁》，讲五经于石渠阁。后为散骑宗正给事中。屡以阴阳灾异上书说时政得失，劾外戚专权，因而被废家居十余年。成帝即位，复进用之，其时改名为向。受命领校中五经秘书，集阴阳灾异事撰《洪范五行传论》上奏，又作《新序》、《说苑》奏之，以刺外戚专权。又校阅群书，撰成《别录》。此书为中国目录学之祖。后拜为中垒校尉。原有集，已佚，今有明人所辑《刘中垒集》。所作《说苑》、《新序》、《列女传》尚存，《五经通义》已佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。

【刘安】(前179—前122) 西汉哲学家、文学家。汉高祖孙。父淮南王刘长因谋反被流放西蜀，途中自杀，安遂袭父王位。其为人好读书、鼓琴，不喜驰骋射猎，辩博善为文辞。欲行德流誉，遂集宾客方术之士数千人"作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言"(《汉书·淮南衡山济北王传》)。只有《内书》流传至今，即《淮南子》二十一篇。该书思想以道、儒、阴阳、法、墨等诸家思想杂糅融合，而以道家为主。刘安的思想即为该书的思想。认为世界的本原和动因是"甚淖而㴚(像烂泥稀粥一样柔软)，甚纤而微"(《淮南子·原道训》)的物质性的"道"，道产生气，阴阳二气化为天地、日月星辰、四时和万物，这是一个无目的自然过程。主张人应效法"道"，实行自然无为，即"循理而举事，因资而立功('功'原作'权'，

依王念孙说改)”(《修务训》)。反对目的论,但不否认“天人感应”。在形神关系上认为“精神”“受于天”,“形体”“禀于地”;形、气、神三者互相制约、互相影响;且以精神为主导,故养生的关键在于“保其精神”(《精神训》)。认为社会历史是一个不断进化的自然过程,反对盲目法古,主张“不法其已成之法,而法其所以为法。所以为法者,与化推移者也”(《齐俗训》)。在认识论上提出“物至而神应”,“知与物接,而好憎生焉”(《原道训》)。反对苛政,主张君道无为。批判儒墨之学,反对废百家之言。其思想主要倾向是唯物主义,但含有唯心主义杂质。后因谋反事败露自杀。

【刘孝标】 即“刘峻”。

【刘伯温】 即“刘基”。

【刘伶】(约221—300) 西晋玄学家,“竹林七贤”之一。官至魏建威将军。晋武帝泰始初年,对朝廷策问,强调无为而治,被黜免。《晋书·刘伶传》谓其放情肆志,“常以细宇宙齐万物为心”。对司马氏的统治和虚伪礼教极为不满,终日纵酒,“常乘鹿车,携一壶酒,使人荷锸随之,云:‘死便掘地以埋,土木形骸,遨游一世’”(见《名士传》)。作《酒德颂》,宣扬老庄思想和放诞生活:“唯酒是务,焉知其余”。史载有客来访,正直其裸袒,笑曰:“吾以天地为宅舍,以屋宇为幝衣,诸君自不当入我幝中,又何恶乎?”(《世说新语·任诞》注引)。

【刘劭】 三国魏哲学家、文学家。字孔才。广平邯郸(今属河北)人。官至尚书郎、骑都尉、散骑侍郎。曾受诏集五经群书,分门别类作《皇览》一书。又与议郎庾嶷、荀诜等共同制定律令,作《新律》十八篇,著《律略论》。曹魏时,专从事于执经讲学。景初年间曾受诏作《都官考课》七十二条,又作《说略》一篇。其学杂取儒、名、法、道诸家。所著《人物志》集中探讨了人才选拔问题,依照人的才能不同把人分为“三材”,即兼德(清节家)、兼材(法家)和偏材(术家);以此为标准,把人的才能划分为“十二流品”(类型),提出“聪明之所贵,莫贵乎知人”(《人物志·序》);十分重视人才的鉴定品评,认为人“禀阴阳以立性,体五行而著形”(《人物志·九征》)。主张从人的“形质”观察人的才能和性情。对于人性、才能等种种表现分析甚详,反映了魏初在用人制度方面的政策,开启了魏晋士大夫品鉴人物的清谈风气。在伦理上提出“夫仁者,德之基也。义者,德之节也。礼者,德之文也。信者,德之固也。智者,德之帅也”(《人物志·八观》)。有别于儒家对仁义礼智信的传统解释,突出了“智”的地位。他强调人生的最高理想是“得道”,而道德的最高标准是“中庸”。反映了儒道结合、由儒至道的倾向。著作除《人物志》外,还有《法论》、《乐论》等,但早佚,残存辑文收入《全三国文》。

【刘述先】(1934—) 笔名言衎。原籍江西省吉安县,1934年8月生于上海市。1951年入台湾大学哲学系,1955年毕业获学士学位,后又获硕士学位。1958年起任台中东海大学讲师、副教授。后赴美国南伊利诺大学深造并于1966年获博士学位,先后任该校助理副教授、副教授、教授至1981年。1971年后就任香港中文大学副教授、教授。曾加入美国哲学学会、国际中国哲学学会、亚洲哲学和比较哲学研究会、亚洲研究学会等学术团体。1964年、1969年、1974年、1982年分别参加东西方哲学家会议、不同文化间对自然的研究会议以及国际朱熹研究会议。多年来侧重于对新儒家的研究,用中文和英文撰写论文一百多篇。主要中文著作有《朱子哲学思想的发展与完成》、《文化哲学的试探》、《语义学与真理》、《新时代哲学的信念与方法》、《生命情调的抉择》、《中国哲学与现代化》、《中西哲学论文集》、《大陆与海外》等。译著有《论人》(卡西勒著)、《文明的衰败与复兴》(许怀德著)等。

【刘知几】(661—721) 唐代著名史学家。原字子玄,因避唐玄宗讳,以字行。彭城(今江苏徐州)人。永隆进士。武则天当政时,上书言“君不虚授,臣不虚受”,建议不要滥委官吏,“后嘉其直,不能用也”,官迁凤阁舍人,兼修国史。唐中宗时任著作郎、太子中允,仍兼修国史,并奉命撰修《则天皇后实录》。唐玄宗时官至左散骑常侍,因儿子获罪被贬安州别驾,不久逝世。作为史学家,他强调著史要“直书”、“实书”,“不掩恶,不虚善”,“爱而知其丑,憎而知其善”。他相信“天人相分”说,反对《史记》中的“天命”观点,认为“夫论成败者,固当以人事为主,必推命而言,则其理悖矣!”对董仲舒、刘向、刘歆、班固等人的阴阳五行灾异说持否定态度,他说:“吉凶递代,如盈缩循环。此乃关诸天道,不复系乎人事”。但又说:“抑又闻之,怪力乱神,宣尼(孔子)不语,而事鬼求福,墨生(墨翟)所信。故圣人于其间,若存若亡而已。”在世界观上仍未冲破对天命鬼神的迷信。所以,他除了“叙沿革”、“明罪恶”之外,还要“旌怪异”,只是主张对“怪异”要有鉴别而已。他肯定“古今不同,势使之然”。作《惑经》、《疑古》二文充满了批判精神。所著《史通》是我国第一部系统的史论。刘知几反神学的史著为后来柳宗元、刘禹锡的历史观准备了理论前提。

【刘宝楠】(1791—1855) 清经学家。字楚桢,号念楼。江苏宝应人。道光进士。曾任直隶(今河北)文安知县。任职十六年间,抗水旱蝗灾,衣履素朴,勤于听讼,案无迁搁,内行严整,乡人私谥曰孝献先生。为学不持一家门户,初治《毛诗》和东汉郑玄《礼》,后与刘文淇、梅植之、包慎言、柳兴恩、陈立分工合作,各治一经,他治《论语》。认为南朝梁皇侃、北宋邢昺疏解《论语》颇多芜陋,遂以三国魏何晏《论语集解》为主,搜集汉儒旧说,兼采宋人注疏,并吸收清代诸家考订训释的成果,撰《论语正义》二十卷。全书未成而卒,命其子恭冕续成。此书很有价值,为研究孔子者所必读。还著有《汉石

例》六卷，于碑志体例考证颇详。另有《释毅》四卷、《愈愚录》六卷、《宝应图论》六卷、《文征》百余卷、《念楼集》等。

【刘宗周】(1578—1645) 明末著名思想家。字起东，号念台。山阴(今浙江绍兴)人。因讲学于山阴蕺山书院，人称蕺山先生。万历进士。官至南京左都御史。南明政权灭亡后绝食而死。其思想具有许多唯物主义因素，但终未摆脱唯心主义束缚。在"理气"关系上，认为"盈天地间，一气而已矣"(《体认亲切法》)，理不外于气，"理即是气之理，断然不在气先，不在气之外"(《语录》)。在"道器"关系上，认为"离器而道不可见，故道器可以上下言，不可以先后言"(《学言中》，《刘子全书》卷十一)。是说表示具体事物的"器"和表示一般规律的"道"虽然不同，但不可分离，不能认为规律先于事物而存在。但夸大"心"的作用，认为"通天地万物为一心，更无中外可言，体天地万物为一本，更无本心可觅"(《明儒学案·蕺山学案》)。提出"慎独"说，主张通过"克己"、"择善"来达到"诚敬"。著作有《刘子全书》、《刘子全书遗编》。

【刘禹锡】(772—842) 唐代文学家、哲学家。字梦得。自述系中山无极(今属河北省)人。唐德宗贞元九年(793)与柳宗元同登进士第及博学鸿辞科。贞元十九年(803)与韩愈、柳宗元同为监察御史。他与柳宗元一起参加了王叔文的政治革新集团。"永贞革新"失败后，被贬为连州刺史，未至，即斥为朗州司马。后迁夔州刺史、和州刺史。唐文宗大和二年(828)，由于宰相裴度力荐，调回朝任主客郎中、礼部郎中，兼集贤殿学士。后调任苏州、汝州、同州等刺史。唐文宗开成元年(836)，改任太子宾客，分司东都，故世称"刘宾客"。晚年退居洛阳时，朝廷曾加给检校礼部尚书、秘书监等虚衔。后世因称"秘书刘尚书"。他与柳宗元往往连称"刘柳"。又与白居易交深，唱和颇多，并称"刘白"。他在哲学上的主要贡献是对先秦以来"天人之际"理论作了系统的总结，发展了中国古代哲学的唯物主义思想。在所著《天论》中，提出了著名的"天人交相胜还相用"的命题，他说："天之道在生植，其用在强弱；人之道在法制，其用在是非"(《天论》上)；"天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天人交相胜"(同上)。并以"理"、"数"、"势"等范畴来说明事物发展的客观规律，认为"以理揆之，万物一贯也"(《天论》下)；"夫物之合并，必有数存乎其间焉。数存然后势形乎其间焉"，"数存而势生"(《天论》中)。认为宇宙万物"以不息为体，以日新为道"，强调"不能循往以御变"，应"唯变所适"。其对佛教的态度大体与柳宗元相似，认为孔丘立中国之教，释迦立西方之教，同样有辅助"天工"、"王化"的作用。他与柳宗元都企图用儒家的一些范畴来解释佛学，这是由隋唐佛学向宋明理学过渡的尝试。有《刘禹锡集》。

【刘昼】 北齐人。《北史》之《儒林传》有本传。生卒年不详。字孔昭，渤海阜城(今属河北省)人。受学于李宝鼎、马敬德，通《礼》、《春秋》。曾作《六合赋》呈送魏收、邢邵，被嗤笑和非议。又作《高才不遇传》以自慰。常自谓博物奇才，每言："使我数十卷书行于后世，不易景公之千驷也"。他从中国固有文化立场出发，激烈排佛。曾上书说佛法诡诳，尼与优婆夷实是僧之妻妾，损胎杀子，认为佛是疫胎之鬼(见《广弘明集》卷六《叙列代王臣滞惑解》)。其容止舒缓，举动不伦，因此终生无仕，卒老于家。有《刘子》五十五篇，又名《刘子新论》。

【刘绚】 北宋学者。字质夫。常山(今属河北)人。以荫人官，官至京兆府教授、太学博士。二程门人。长于《春秋》学，专以孔孟儒学思想解释《春秋》经义。但因早卒，受师传未广(见《宋元学案·刘李诸儒学案》)。

【刘峻】(462—521) 南朝梁文学家、无神论者。字孝标。平原(今山东平原)人。少年时曾被掠至中山。青年时因家贫"寄人庑下，自课读书"。由于"率性而动，不能随众沉浮"，故仕途坎坷。曾任过典校秘书、户曹参军，时间均较短。晚年流寓东阳，在紫岩山筑室家居，从学者很多。逝世后门人私谥"玄靖先生"。文学上曾注《世说新语》，网罗繁富，为时人所重视。思想上对门阀士族制度极为不满，以自然命定论批判佛教的善恶报应说，认为死生、贫富、贵贱、治乱、祸福均"得之于自然"，"鬼神莫能预，圣哲不能谋"(《辨命论》)。同时强调"魂魄一去，将同秋草"(《自序》)，坚持形神俱灭。著作多佚，明人辑有《刘户曹集》，清人《全梁文》辑有全部遗文。现存主要有《辨命论》、《广绝交论》等。

【刘逢禄】(1776—1829) 清经学家，今文经学派主要代表之一。字申受。江苏武进(今常州)人。嘉庆进士，授翰林院庶吉士，任礼部主事。其外祖父庄存与、舅父庄述祖，皆以经术名世，创清代常州今文经学派。他尽得其传，以今文经学者著称于世。他生活在鸦片战争前夜，企图从今文经学的"微言大义"中寻找解脱社会危机的方案，故极推崇汉代今文经学家何休的公羊学。撰有《公羊何氏释例》、《公羊何氏解诂笺》，反复申述"大一统"、"通三统"、"张三世"等"微言大义之所在"，论证"欲攘蛮夷，先正诸夏"，"欲正诸侯"则"先正天子京师"(《公羊何氏释例》卷九)，希望从最高统治者做起，实行自上而下的改革，内振朝纲，外攘"四夷"，以稳定社会秩序。这种地主阶级的应变哲学对鸦片战争前后提倡经世致用、主张变革的进步思想家发生了重大影响。龚自珍、魏源都曾从其学习《公羊春秋》。另著有《左氏春秋考证》、《仪礼决狱》、《论语述何》、《虞氏易变动表》、《尚书今古文集解》、《刘礼部集》等。

【刘宾客】 即"刘禹锡"。

【刘宾客文集】 见"刘梦得集"条。

【刘基】(1311—1375) 字伯温。浙江青田人。元末进

士。官历江西高安县丞、江浙儒学副提刑，旋弃官隐居。后出任江浙行省都事。因故革职返乡后乃组织地主武装，镇压当地义军。后为朱元璋出划谋略，参与机要，帮助建立明王朝。明朝建立后官至御史中丞兼太史令，封诚意伯。洪武四年(1371)辞官，忧郁而死。元末失意时著《郁离子》一书，以寓言形式抨击元末暴政。书中也反映了其哲学思想，以元气为天地万物的本原："有元气乃有天地，天地有坏，元气无息"(《郁离子·天说》)。否认天有意志，反对鬼神迷信，认为神寓为气之所为，不能"罪人而戮之"(《雷说》)。认为"天有所不能，病于气也，惟圣人救之"(同上)。主张养民要"聚其所欲而勿施其恶"(《天地之道》)。著作有《诚意伯文集》。

【刘梦得】 即"刘禹锡"。

【刘梦得集】 唐刘禹锡的诗文汇编。因刘禹锡字梦得，故名。大体有四种版本：①《刘宾客文集》。因其曾任太子宾客，故名。原四十卷，宋初散佚十卷，现存三十卷；外集十卷。有清乾隆三十年(1765)《四库全书》抄本，清乾隆三十八年(1773)《摛藻堂四库全书荟要》抄本，清光绪三十一年(1905)任和朱氏据宋本影印《结一庐朱氏賸余丛书》本，1918年吴兴刘氏序刻《嘉业堂丛书》本，1936年上海书局排印、缩印《四部备要》本。②《刘梦得文集》。三十卷，外集十卷。与《刘宾客文集》内容相同。有1919年、1929年和1936年上海商务印书馆据武进董氏影宋本影印《四部丛刊》本。③《刘宾客文集》。三十卷，《外遗》一卷。有清光绪五年(1879)定州王氏谦德堂刻《畿辅丛书》本，1935年—1937年上海商务印书馆排印《丛书集成初编》本。④《刘禹锡集》。1975年上海人民出版社排印本。

【刘敞】(1019—1068) 北宋学者。字原父，号公是。庆历六年进士。官至集贤殿学士，判南京御史台。博闻强记，长于《春秋》学，开宋儒评汉儒之先声。著有《七经小传》、《春秋权衡》、《公是集》等。前两书今不传。《公是集》原七十五卷，亦散佚，今从《永乐大典》辑出五十四卷。

【刘智】①(?—约289) 西晋学者。字子房。平原高唐(今属山东)人。曾仕魏，官至太守、秘书监等。西晋时累官至尚书、太常等。他以天象比附人事，以日为"君尊之象"，月为"臣卑之道"，认为"五星象五常"，人事"皆应天地之象"(《论天》)。著有《论天》、《丧服释疑论》等。②(约1660—约1730)清初伊斯兰教著名学者。字介廉，晚年自号一斋。江苏金陵(今南京)人。出身于伊斯兰教家庭，受其父刘三杰的教育，幼习《古兰经》。十五岁读儒家经、史、子、集和佛道、杂家等书，会通诸家。学术上受清初伊斯兰教学者马注"以儒诠经"、"借儒以自重"思想的影响。后学阿拉伯文、波斯文，钻研伊斯兰教义，师事伊斯兰学者李永寿、袁汝琦。曾游学各地，广求伊斯兰教经籍。晚年归金陵，十余年埋头著译。自称毕生译、著数百卷，但行世的只有五十卷，主要有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》、《天方字母解义》等。他在儒、伊学说融和及伊斯兰教与中国内地特点相结合方面作出了重要贡献，影响深远。其《天方至圣实录》在他死后(约1775)被查抄，株连甚广。后因乾隆帝干预，此案了结，书收入《四库全书提要》。

【刘献廷】(1648—1695) 清初学者。字继庄，一字君贤，别号广阳子。直隶大兴(今北京市)人。一生未仕，教读著述以终。少时便有"放翻宇宙之眼界"(《广阳杂记》卷三)，耻为寻章摘句等"雕虫之技"。康熙二十六年曾一度至京，参与《明史》、《一统志》之纂修，思想学识颇为时人所推重。其学主经世致用，主张"为学先开拓其心胸，务令识见广阔为第一义"(《广阳杂记》卷四)。曾指出学者如"知古而不知今，纵使博览群书，亦只算半个学者"(《广阳杂记》卷三)。他学识广博，于象纬律历、边塞关要、医药农桑、食货财赋、火攻器械及释道之言等，无不留心博考。尤精于音韵之学，曾从华严字母入手，参酌天竺、陀罗尼、泰西拉丁以及阿拉伯、蒙古、女真等音，作《新韵谱》，开比较音韵学之先河。在自然观和认识论等方面都具有唯物主义倾向，他说："宇宙之中，万类毕具"(《广阳杂记》卷二)，认为自然界是不依赖于人意志的客观物质世界。又承认物质世界的可知性，认为感觉是人的感官对客观世界的反映："根尘和合，而识生焉"。并重视思维在认识中的作用，强调"聪明而能思者，当于此别开一路"(《广阳杂记》卷二)。这些思想散见于各篇杂记中，未有系统的哲学论著。著作大多散佚，只有《广阳杂记》留世。

【刘歆】(?—23) 西汉古文经学家，目录学家。字子骏，汉哀帝建平元年(前6)改名为秀，字颖叔。沛(今江苏沛县)人。刘向之子。少通《诗》、《书》，能属文，待诏宦者署，为黄门郎。汉成帝河平(前27—前25)中，受诏与父向领校秘书，对六艺传记、诸子诗赋、数术方技，无所不究。向死，歆继父爵为中垒校尉。哀帝时复领校中五经秘书，集六艺群书种别写成《七略》。其初治《易》，后治《春秋左氏传》，乃"引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉"(《汉书·刘歆传》)。请立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》于学官，遭博士反对，于是他移书太常博士以严加斥责，触怒诸儒，惧祸，求为地方官，先后任三地郡守数年。王莽篡位，任其为"国师"。后谋诛莽，事泄自杀。刘歆在经学史、目录学史上均有地位。其《七略》是当时秘府藏书的提要，列举书名、辨别源流，与刘向《别录》同为中国目录学奠基要籍，班固作《汉书·艺文志》即由删存《七略》而成。其《移太常博士书》指陈当时经学种种弊病，从而引起经学今、古文学派长期斗争，对经学史发展有重大影响。文集已佚，明人辑有《刘子骏集》。《七略》原书已佚，从《汉书·艺文

志》可略窥其大端。

【刘熙载】(1813—1881) 清文艺批评家。字伯简,一字融斋,晚号寤崖子。江苏兴化人。道光进士。官至左春坊左中允,曾任广东提学史。晚年讲学于上海龙门书院。著有《艺概》、《昨非集》。其美学思想的特点是以《易传》哲学为基础,把辩证法思想用于审美和艺术分析,提出了一系列美学范畴,对中国古典美学作了较全面的概述。他认为美有阴柔、阳刚两类。主张在艺术创作中应把二者结合起来,使柔中有骨,刚中有隽,形成多种多样的艺术风格。在创作方法上提出"实事求是"的构象和"凭虚构象"两种方法,但主张都应符合"真"的原则。在文质关系上主张"信胜美",偏重内容但并不忽视形式。认为"辞之患"不外过与不及,主张形式要符合内容。他还强调情感在审美创造中的重要作用,认为创作是以情生文,欣赏是因文生情(《文概》)。还主张正确处理古今关系,重创造,反对因袭模拟,要求言之有物,辩证处理"意"与"法"的关系。在对艺术宗旨、本原的看法上,他主张"六经"为文章的典范,宣扬温柔敦厚的诗教。这是其美学思想的局限性。他也是清代经学家。为学兼尊陆、王,以慎独主敬为宗。对六经、子史、仙释之言无所不治,且以躬行为重。治经学汉宋同宗同治,无门户之偏。且精音韵之学,著有《四音定切》、《说文双声》、《说文叠韵》等。

【刘毓崧】(1818—1867) 清经学家。字伯山,一字松崖。江苏溧水人。道光二十年举优贡生。从父文淇受经,年长尤致力于学。博通经史,兼及诸子百家。尤精《左传》,声播江淮间。为曾国藩所聘,入书局。前后十赴乡闱,卒见摈。以荐授八旗官学教习。缵述父所治《左传》故业,成《春秋左氏传大义》二卷。又承父考证《左传》旧疏义例,著《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》旧疏考证各一卷。谓六艺未兴之先学各有官,惟史官之立为最古,不独史家小说家出于史官,即经子集三部及后世之幕客书吏亦源出史官。认为班固《汉书·艺文志》叙九流分省有失当,主张析九流中小说家流归入史官;辨道家出于医官;谓名家出于司、士之官;兵家出于司马之官;艺术家出于考工之官,统为十一家。他博稽载籍,穷极根要,著成《史乘》、《诸子通义》各四卷,《经传通义》十卷,《王船山年谱》二卷,《彭城献征录》十卷,《旧德录》一卷,《通义堂笔记》十六卷,《文集》十六卷,《诗集》一卷。

【刘蕺山】 即"刘宗周"。

【刘德仁】(1122—1180) 金道士,大道教的创立者。号无忧子。沧州乐陵(今属山东)人。行教近四十年,从者甚众。其教以《道德经》为宗旨,主张"见素抱朴,少思寡欲,虚心实腹,守气养神"(《偃师金石记》)。提倡自食其力。其教初创时,介乎佛道之间。金大定初,诏居京城天长观,赐号"东岳真人"。元代加封为"无忧普济开微洞明真君"。《宋学士文集》等有其传记。其教后融入全真教。

【刘勰】(约465—532) 南朝梁文艺理论家,美学家。字彦和。东莞莒(山东莒县)人。"勰早孤,笃志好学,家贫不婚娶,依沙门僧祐"(《梁书·刘勰传》)。梁天监初年任奉朝请,后任临川王肖宏记室,太末(浙江龙游县)县令,"政有清绩"。后又做过仁威将军南康王肖绩记室和太子肖统的东宫通事舍人。晚年奉梁武帝命于定林寺撰经,皈依佛门,改名慧地。他精于佛理,所写名僧碑志甚多,今尚存《梁建安王造剡山石城寺石像碑》与《灭惑论》。他入仕前所著《文心雕龙》十卷五十篇,是我国古代体系博大完整的文艺美学巨著,在中国文学史和美学史上影响深远。鲁迅曾将此书与亚里士多德的《诗学》相比美,认为"东则有刘彦和之《文心》,西则有亚里斯多德的《诗学》,解析神质,包举洪纤,开源发流,为世楷式"(《论诗题记》)。

【齐万物】 庄子哲学的基本主张之一。庄子认为,从"道"的角度看,现实的一切差别,如大小、美丑、寿夭、贵贱、是非等都是相对的,可以转化的,没有绝对的界限。他说:"物固有所然,物固有所可,无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢恑憰怪,道通为一"(《庄子·齐物论》)。这是从事物都有其肯定的方面出发,论证大小、美丑、千奇百怪可视为一律。又说:"其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一"(同上)。这是从成毁的相互依存出发来抹煞对立面的差异。他的结论是:"自其异者视之,肝胆楚越也;自其同者视之,万物皆一也"(《德充符》)。这是从万物皆有其共性的角度论证万物如一。庄子后学对庄子"齐万物"的观点作了详细阐发,《秋水》云:"以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱。""以差观之,因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。""以功观之,因其所有而有之,则万物莫不有;因其所无而无之,则万物莫不无。""以趣观之,因其所然而然之,则万物莫不然;因其所非而非之,则万物莫不非。"认为不论从哪一个角度看,事物的差别都是相对的,是观察者本人所加给事物的。如果是从"道"的角度来看,就可以发现万物并无差异,"以道观之,何贵何贱?""万物一齐,孰短孰长?"

【齐民四术】 见"安吴四种"。

【齐民要术】 北魏贾思勰著。约成书于北魏末至西魏初。十卷九十二篇。是我国现存最早最完整的农学著作。它综合整理了历史上农艺科学文献和汉以来北方农业生产实际经验,设有农艺(含精耕、轮作、育种、绿肥、土壤改良等)、园艺、畜牧、渔业及农副产品加工制造等项。书中所记载的北方耕作和谷物栽培规律、果木嫁接和育苗技术、家禽家畜的育肥方法及各种农副产品加工制作的经验,是研究当时农业经济状况的宝贵

资料。提出了"顺天时,量地利,则用力少而成功多;任情反道,劳而无获"(《齐民要术·种谷》)的思想,倡导遵循自然规律发挥人的主观能动性。有朴素唯物论和辩证法因素。全书七万余字,《杂说》系后人增补。有《津逮秘书》、《四库全书》、《子书百家》、《渐西村舍汇刊》、《四部丛刊》、《四部备要》等版本。

【齐死生】 郭象哲学用语。意谓生与死都是"性分至足"的表现,并无什么区别。《庄子·逍遥游》注:"齐死生者,无死无生者也;苟有乎死生,则虽大椿之与蟪蛄,彭祖之与朝菌,均于短折耳。故游于无小无大者,无穷者也;冥乎不死不生者,无极者也。若夫逍遥而系于有方,则虽放之使游而有所穷矣,未能无待也"。在郭象看来,万物都是"掘然自得而独化"(《庄子·大宗师》注)的,是"块然自生耳"(《齐物论》注),都是"性分至足"的,所以"死生出入,皆欻然自尔,无所由,故无所见其形"(《庚桑楚》注)。他认为,只要人们明白了万物均"自足其性"的道理,就会达到逍遥了。他说:"夫小大虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也,岂容胜负于其间哉!"(《逍遥游》注)"各知其极,物安其分,逍遥者用其本步而游乎自得之场矣"(《秋水》注)。

【齐物】 见"齐物论"条。

【齐物论】 《庄子》篇名。庄子代表作之一。人们对篇题有二解:一为齐物之论,一为齐同物论。主要讨论认识论问题。认为古人之至知是"以为未始有物者",以不知有物的无差别境界为最高认识。主张不分彼此,不分是非,一切"照之于天",因任自然,"彼是莫得其偶,谓之道枢"。讨论了"正处"、"正味"、"正色"的标准问题和辩论双方能否确定是非的问题,认为在人的认识领域中找不到认识的最后标准。本篇所涉及的许多认识论问题是非常深刻的,但对这些问题的处理却是相对主义的方法。

【齐物论释】 近代章太炎著。1910年发表于《国粹学报》,同年出单行本,1912年又加修订以《齐物论释定本》出版。这是从法相唯识学观点对《齐物论》所作的解释。作者序称:"体非形器,故自在而无对"。是说本体非实物,乃一"真如"而已,只有达到破对待、消解一切矛盾之时,才能达到对真如的认识,而泯灭一切有形器物的差别,即达到"齐物"。这是他对"齐物"所作的哲学概括。他释"齐物"云:"齐物者,一往平等之谈"。这是以佛教的众生平等及西方资产阶级平等、博爱之说来解释齐物。章太炎对此书自视甚高,称"中年以后,著纂渐成。虽兼综故籍,得诸精思者多,精要之言,不过四十万字,而皆持之有故,言之成理,不好与先儒立异,亦不欲为苟同。若《齐物论释》、《文始》诸书,可谓一字千斤矣"(《自述学术次弟》)。本书是研究章太炎哲学思想的重要资料。收入《章氏丛书》、《章太炎全集》第六卷。

【齐物我】 庄子哲学的基本主张之一。即物我合一。庄子主要从两个方面来论证"齐物我":一是从事物的大小、久暂的相对性来论证物我为一。《庄子·齐物论》:"天下莫大于秋豪之末,而大山为小;莫寿于殇子,而彭祖为夭。天地与我并生,而万物与我为一。"认为大小、寿夭的区别都不是绝对的,相对于更大者,大者为小;相对于更小者,小者为大,因此任何事物都可称为大,也都可称为小,都可称为寿,也都可称为夭,物我是没有什么区别的。一是通过身心两忘直接体验物我合一的境界。《庄子·大宗师》:"堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通。"即与自然之大化融而为一,也就是物我合一。庄子所说的"心斋"、"朝彻"、"见独"等都是物我合一的境界。

【齐是非】 庄子哲学的基本主张之一。即是非两忘而道通为一。庄子认为是非的出现本身就是违背自然的,《齐物论》中问到:"道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?"他回答说:"道隐于小成,言隐于荣华。故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。"认为是非真伪的出现是真理被遮蔽,言语华而不实的结果,因而应该取消是非之辩。《齐物论》又说:"彼亦一是非,此亦一是非。果且有彼是乎哉?果且无彼是乎哉?彼是莫得其偶,谓之道枢。"意谓彼此、是非的对立是相对的、不确定的,只有超脱彼此是非的对立才能掌握"道",达到最高认识。庄子还从认识标准的主观性、相对性来论证是非无辨,认为人、泥鳅、猿猴各有其安居的标准,"三者孰知正处?"人、麋鹿、蜈蚣、猫头鹰各有自己的口味,"四者孰知正味?"人、鱼、鸟、鹿各有其美丑的选择,"四者孰知天下之正色哉?"因而得出结论是:"自我观之,仁义之端,是非之涂,樊然淆乱,吾恶能知其辩!"(《齐物论》)庄子还从辩论双方找不到判别是非的客观标准来论证是非无别,认为两人辩论并不能肯定胜者为是而负者为非,如果找与胜者意见相同或与负者意见相同的人来作裁判,无法判定谁是谁非;找与胜者和负者意见都不同的人来作判定,也无法判出谁对谁错,所以是非是无法判定的,唯一的解决办法是是非两忘而道通为一。

【充分世界化与全盘西化】 胡适撰。发表于1935年6月23日《大公报》的"星期论文"专栏。后收入上海商务印书馆1935年12月出版的《胡适论学近著》。为"全盘西化"论辩护的文章。认为"全盘西化"的口号意思并不错误,许多批评和辩论的起因只是这个名词"不免有一点语病",声称所谓"全盘"只是"充分"之意。提出以"充分世界化"代替"全盘西化"的口号,试图以此消除由"全盘"一词带来的一切无谓之争,并把"一切在精神上或原则上赞成'充分西化'或'根本西化'的人们"都统一在一个阵线上。

【充实之美】 孟子用语。即内在之善与外在之美相

统一的人格美。《孟子·尽心下》:"充实之谓美"。南宋朱熹《孟子集注》云:"力行其善,至于充满而积实,则美在其中而无待于外矣"。孟子所谓的"充实"即指个体通过自觉的道德修养把内心所固有的仁心善性"扩而充之",使之扩展贯注于自己的全部人格精神中。孟子认为,美不仅以内在心灵的善性为基础,而且有"茂好于外"的表现形式,体现为人的风神仪表。所以"美"是在个体人格中充满实现了的美,它自身就具有同善融洽统一的外在形式。

【交、轮、几】　明清之际方以智用语。《东西均·三征》:"'交'也者,合二而一也;'轮'也者,首尾相衔也;…… '几'者,微也,危也,权之始也,变之端也。""'交'以虚实,'轮'续前后,而通虚实前后者曰'贯',贯难状而言其'几'。"这里的"交"指事物内部矛盾双方的相互渗透和同一,"轮"指事物前后相续的运动变化,"几"指事物运动变化过程中的契几。这说明方以智已经朦胧地意识到了事物矛盾运动的一般规律。但由于受佛教天台宗"三谛圆融"思想的影响,他并不能把这一矛盾规律贯彻到底,他在论述"交"、"轮"、"几"概念后又提出了"明"、"暗"、"合"的概念,认为"明天地而立一切法,贵使人随;暗天地而泯一切法,贵使人深;合明暗之天地而统一切法,贵使人贯"(《东西均·三征》)。终于走向了形而上学的矛盾取消论。

【庄子】①(约前369—前286)　战国中期道家主要代表人物,中国古代哲学家和文学家。名周。宋国蒙(今河南商丘东北)人。曾作过管理漆园的官吏。唐代被封为"南华真人"。一生贫寒,"处穷闾厄巷",穿粗衣破鞋。曾编草鞋为生,曾靠借贷糊口。对权贵有辛辣的笑骂嘲讽。传说楚王曾派人用厚礼聘他为相,他表示"终身不仕",安于贫困以自快。一生中与惠施交往最多,二人观点不同,反复辩难,却为知交。庄子之学"无所不窥,然其要本归于老子之言"(《史记·老子韩非列传》)。他认为道"自本自根"、"生天生地",为"万物之所系,而一化之所待",是世界的本原和根据。道"可传而不可受,可得而不可见"。"先天地生而不为久,长于上古而不为老"(《庄子·大宗师》),是"物物者非物"(《知北游》)的永恒存在。他还以道为最高的认识对象,主张齐生死、齐是非、齐寿夭、齐物我,与"道"为一,同于大化。其人生哲学的主要特点是从安命走向逍遥。他生于乱世,厌倦斗争,认为人"一受其成形"便"与物相刃相靡","而莫之能止",完全受客观必然性的支配;生死存亡、穷达贫富、贤与不肖智愚、饥渴寒暑等诸事之变都是"命之行也",是人所无可奈何的。主张要摆脱这种不幸就必须"知其不可奈何而安之若命"(《人间世》),从而在纷乱之世保持心灵的宁静,得到"逍遥于尘垢之外"、"游于无何有之乡"的精神自由。修养的主要方法即"坐忘"、"心斋"、"外物"、"朝彻"、"见独"等。其认识论和方法论主要包括齐物论与怀疑论。提出"彼"与"是"(此)对立转化的思想,认为"物无非彼,物无非是","彼出于是,是亦因彼";进而认为"是亦彼也,彼亦是也",由肯定矛盾的同一性滑向抹煞对立面的差别,强调"凡物无成无毁,复通为一","故为是举莛与楹,厉与西施,恢恑憰怪,道通为一"(《齐物论》),得出了万物为一的相对主义结论。又提出"吾生也有涯,而知也无涯,以有涯随无涯,殆已"(《养生主》),揭示了认识活动中有限与无限的矛盾。还通过民、鳅、猿"三者孰知正处",人、鹿、蜈蚣、猫头鹰"四者孰知正味",人、鱼、鸟、鹿"四者孰知天下之正色"(《齐物论》)的讨论,提出了审美判断、是非判断以及道德判断的主观性与相对性问题,对认识史的发展有所贡献。庄子于消沉中蕴傲骨,于怪诞中藏睿智,其思想在古代哲学、文学、美学、艺术领域中都有重要影响。主要代表作为《逍遥游》、《齐物论》、《大宗师》。一般认为《庄子·内篇》为庄子所作。②庄子及其后学的作品总集,道家及道教主要经典之一。约成书于战国末年(或以为编纂于汉初)。因唐代封庄子为"南华真人",后亦名其书为《南华真经》。汉代所传《庄子》有五十二篇,十余万字(见《汉书·艺文志》、《史记·老子韩非列传》)。后注家蜂起,晋代有司马彪注五十二篇本,崔譔注二十七篇本,向秀注二十六(或二十七)篇本,郭象注三十三篇本等(见唐陆德明《经典释文·序录》)。以后诸本渐佚,唯有郭象本流传为今日通行本。今本《庄子》有三十三篇,七万余言,其中《内篇》七篇,《外篇》十五篇,《杂篇》十一篇。一般认为《内篇》基本上是庄子所作,《外篇》与《杂篇》中(除《说剑》篇外)大都是庄子后学所作。内篇中《逍遥游》是脍炙人口的名篇,《齐物论》、《大宗师》也是庄子哲学思想的主要代表作。外、杂篇中《秋水》、《达生》、《田子方》、《知北游》、《外物》、《列御寇》等较集中地阐发了内篇的观点;《骈拇》、《马蹄》、《胠箧》等篇极力强调因任人的自然本性,反对任何形式的统治和干预;《天地》、《天道》、《天运》等篇则熔儒、道、法诸家为一炉,并宣传了君无为而臣有为的主张。全书多以寓言、比喻、夸张等手法表达深刻的观点,思想恢宏诡谲,文笔汪洋自恣,是警辟深邃的理论思维与浪漫主义文学风格完满结合的杰作,在中国哲学史、思想史、文学史、美学史上均有重要地位。历代注本甚多,清郭庆藩《庄子集释》收有郭、向注、成玄英疏、陆德明《释文》的全文以及清代学者的部分成果,有中华书局新标点本,使用甚便。今人陈鼓应《庄子今注今译》较为通俗,且选录有宋、明及现代学者的注文,可补清本之不足。此外清宣颖《南华经解》、王先谦《庄子集解》、今人王叔岷《庄子校释》等均有参考价值。

【庄子后学】　战国中、后期在思想和风格上追随庄子的一批学者。其作品即《庄子》外篇和杂篇中的文章(《说剑》例外)。庄子后学思想庞杂,但大体说来都有宗

庄的倾向，如都以道、德、无为基本概念；都重视自然与人生的原初状态，任天然、去人为；都以不知为真知，排斥正常的认识活动；都有齐是非、同物我的观点，抹煞矛盾差别；都在不同程度上批评社会现实，有反传统、反常识或超然物外的思想倾向；都追求飘逸狂放的语言风格，喜编创离奇的寓言，运用极度夸张的比喻等。庄子后学的作品有明显不同的倾向，故可分为若干派别。《秋水》、《至乐》、《山木》、《知北游》、《外物》、《列御寇》等十几篇文章的思想内容、语言风格与《庄子·内篇》的思想最为接近，基本上是述而不作，似为庄子后学中嫡派的作品。《天地》、《天道》、《天运》等篇有融合儒、墨、道、法的倾向，明确提出"上必无为而用天下，下必有为为天下用"（《庄子·天道》）的主张，有黄老之学的观点，似为庄子后学中黄老派的作品。《骈拇》、《马蹄》、《胠箧》等篇激烈地抨击现实，视贤君与昏君为一律，反对任何形式的社会统治，强调"任其性命之情"，主张一切因任自然之性，似为庄子后学中的激进派所作。（也有人认为《庄子》内篇是庄子后学的作品。）

【庄子注】 西晋郭象撰。是郭象独化论哲学体系之代表作。据《晋书·向秀传》说，向秀为《庄子》作注，遂振起玄风，"惠帝之世，郭象又述而广之"。言《庄子注》由郭象在向注基础上完成。但《晋书·郭象传》说，向秀注《庄子》"惟《秋水》、《至乐》二篇未竟而秀卒"，象"遂窃以为己注，乃自注《秋水》、《至乐》二篇，又易《马蹄》一篇，其余众篇或点定文句而已"。言《庄子注》实为向秀之作。对此说学术界尚未取得一致意见，或说《庄子注》的真正作者应是向秀，或说是郭象据向注修改成《庄子注》的定本，或谓是向、郭二人的共同著作。但从向、郭二人的思想特征来看，郭象在向注基础上"述而广之"的说法比较可信，郭象虽然在不少地方确实利用了向注的材料，但都是根据自己的独化论思想体系加以选择的。独化论思想是郭象自成一家之言的主要根据，因而《庄子注》的真正作者应是郭象而不是向秀。魏晋时期注《庄子》者甚多，除郭象的《庄子注》外均未完整地流传下来，只能从《经典释文》、《列子注》等书中见出大概。从现有材料来看，郭象《庄子注》无论在思想上、理论上都确实高于当时诸家之注，是思辨性很强的哲学著作。标志着魏晋玄学发展的高峰。

【庄子通】 明清之际王夫之著。作于清康熙十八年（1679），与其《庄子解》为姊妹篇。本书利用《庄子》的思想资料"因以通君子之道"（《序》），重在发挥自己的哲学观点。提出"兼乎寡则多"、"兼乎小则大"的辩证思想；还提出"以物为师"、"以中裁外，外乃不淫；虚中受外，外乃不窒"（《天运》）的唯物主义认识论思想。对庄子"不谴是非"、"逃之空虚"的思想提出批评。在先天、后天、实虚、有无、体用诸方面批评老庄，以抒己见。收入《船山遗书》、《船山全书》。1962年中华书局将其与《老子衍》合编校点铅印刊行。

【庄子集释】 清郭庆藩著。上海世界书局1935年出版。《庄子》自魏晋以来有司马彪、崔譔、向秀、郭象等各家的注和李颐的集解。隋唐流传下来的有陆德明的《庄子音义》和成玄英的《庄子注疏》。宋代注《庄子》多重义理，且用佛理来解释。郭庆藩收录了郭象《庄子注》、陆德明《庄子音义》、成玄英《庄子注疏》三书的全文，又补录了清人王念孙、俞樾的训诂考证和卢文弨的校勘，再加上郭嵩焘和作者本人的意见遂成此书。虽没有广泛采集宋明以来阐释《庄子》思想的各家见解，但此书仍不失为研究《庄子》的重要资料。收入中华书局1954年出版的《诸子集成》第三册。1960年中华书局经过整理，对《庄子》原文用近人王叔岷《庄子校释》、刘文典《庄子补正》等书加以校正，又把陆德明的《庄子序录》和焦竑《庄子翼》所附《阙误》一并列入，校勘、标点、分段，出版了《庄子集释》全四册。

【庄子集解】 清王先谦著，陈益标点。一册。上海扫叶山书房书局1925年10月初版。本书收罗了晋人司马彪、崔譔、郭象，唐人陆德明、成玄英等人对《庄子》的注疏。见于同时代郭庆藩《庄子集释》着重训诂，本书重点转注义理，比较简明。是研究《庄子》的重要参考资料。有《国学基本丛书》本，1954年中华书局重印本。

【庄子翼】 明焦竑撰。八卷，附《庄子阙误》一卷，附录一卷。体例与作者的《老子翼》同。所采庄子注自郭象以下凡二十二家，旁引他说者自支遁以下凡十六家，又章句音义采自郭象以下凡十一家，而大旨以郭象、吕惠卿、褚伯秀、罗勉学、陆西星五家之说为主。所附阙语一卷为陈景元之旧文。附录一卷则庄子列传之类。有《金陵丛书》本。

【庄存与】（1719—1788） 清经学家。字方耕，号养恬。江苏武进（今常州市）人。乾隆进士，授翰林院编修，官至礼部侍郎。博通六艺，尤长于《书》及《公羊》。治经求微言大义，借援古今时事，欲有补于时务，与当时专事训诂的汉学家不同。所撰《春秋正辞》据汉代董仲舒、何休的公羊学，专力发挥《春秋》中的"大一统"思想，以维护由盛转衰的清朝统治。他是清今文经学派首倡者，又是常州学派的始祖。《清儒学案》称其"在乾隆诸儒中，实别为一派"。其后治今文经者，如孔广森、刘逢禄、宋翔凤、庄述祖等莫不受其影响。龚自珍称其"以学术自任，开天下知古今之故，百年一人而已"（《龚自珍全集》第141页）。另著有《尚书说》、《易说》、《周官说》、《周官记》、《味经斋文稿》等。

【庄严疏】 因明论典。原名《因明入正理论疏》。唐文轨著。三卷。约成书于650年前后。原书久已亡佚，清末在日本发现第一卷残本，1934年在山西《赵城金藏》中又发现第三卷残本。支那内学院依据这两个残本，并辑录日本善珠《因明论疏明灯钞》、明诠《大疏里书》、藏

俊《因明大疏钞》等书中所引的本书文句，刊印三卷本《庄严疏》。此书是文轨根据玄奘的讲授撰成，在一些问题上与窥基的《因明大疏》解说不同，可互为参考、补正。本书是汉传因明的重要著作之一。

【庄周】 即"庄子"。

【庄周梦蝶】 庄子的哲学寓言。《庄子·齐物论》："昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。"以此说明万物皆化，梦醒难分。因而主张通常的知识是不可靠的，在现实生活中的执着追求是不明智的。

【宇】 古代的空间概念。①指上、下四方。《尸子》："上下四方曰宇"。这可能是空间范畴的最早记载。②指无穷空间。《庄子·庚桑楚》："有实而无乎处者，宇也。"是说宇有实在而无一定处所，指空间随物质实体的运动而变化。③一切具体空间的总和。后期墨家给"宇"下定义说："宇，弥异所也"（《墨子·经上》）。"弥"，义为遍，亦有包含、统括之义。"异所"，指东、西、南、北等具体空间。这里的宇即为一切具体空间的总和。又《墨子·经说上》："穷，或（域）不容尺有穷，莫不容尺无穷也。"这是说某一区域到了"不容尺"的边缘就是它的限度，可是整个空间"莫不容尺"，所以是无限的。认为无限的、一般的空间是由有限的具体空间组成的。

【宇宙】 ①空间与时间。《尸子》："上下四方曰宇，往古来今曰宙。"《庄子·庚桑楚》："有实而无乎处者，宇也。有长而无本剽者，宙也。"这是说宇是有实在而无一定处所，宙是有久延而无始终。这说明《庄子》已经接触到了时间、空间的无限性。后期墨家对"宇"、"宙"概念作了明确阐述。《墨子·经上》："久，弥异时也"。《经说上》："久，合古今旦莫（暮）"。"（始）时，或有久，或无久。始当无久"。《经说下》："久，有穷，无穷"。这是说"久"（即"宙"，古"久"、"宙"通用）表示时间的概念，包括有限的、具体的时间和无限的、一般的时间。又《墨子·经上》："宇，弥异所也"。《经说上》："宇，蒙东西南北"。"（穷），或（域）不容尺，有穷，莫不容尺，无穷也"。这说明空间是包括一切具体空间在内的概念，它有有限性和无限性之属性。此外，后期墨家把时间、空间与运动联系起来考察，认为"动，或（域）徙也"。"止，以久也"（《经上》）。"行者，必先近而后远。远近，修也；先后，久也"（《经说下》）。认为"动"是指物体所处场所的迁徙，必须经过先后、远近的变化，即只能在一定的时空中进行。②指天地万物形成的一个阶段。《淮南子·天文训》："道始于虚霩，虚霩生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。"③指天地之外的无限宇宙。张衡把天地比做鸡卵，认为天好象卵的外壳，地好象卵黄。他说天地八极的周围为二亿三万二千三百里，南北减少一千里，从地到天有八极的一半高，地的深也有八极的一半高。这些都是可以计算出来的，但"过此而往者，未之或知也。未之或知者，宇宙之谓也。宇之表无极，宙之端无穷"（《灵宪》）。

【宇宙人文论】 彝族哲学著作。成书年代及著者均不详。据该书内容推测，成书上限不超过唐朝初期，下限不超过北宋末年。1978年贵州省毕节地区民委彝文翻译组将此书译成汉文内部印行，1982年民族出版社公开出版。全书二十八篇。对天地的形成、万物的产生、日月的运行以及天文历法、人体构造等都做了唯物主义的说明，并附有图解多幅。认为"气"是形成天地万物的本原，"清浊二气如海水漫溢，清气熏熏，浊气沉沉。青清之气上升，青天产生了；赤浊之气下降，赤地就形成了。""两者又相结合，'哎'和'哺'同时产生，它们主管天地间的一切。""产生了扎发髻的'哎'子和戴金勒的'哺'女，一切白生生的、黄珍珍的事物产生了。"书中提出的"八角"、"五生十成"、"十生五成"等概念都具有彝族哲学的独特色彩。

【宇宙三界说】 萨满教的宇宙观。认为宇宙有上、中、下三界，即光明之国、黑暗之国以及人类生存的地球。所谓光明之国指天界，黑暗之国指地狱。认为三层世界中先产生了上、下两层世界，后才产生了中层世界。上层世界以山岳为代表，下层世界以阴间为代表。山岳和阴间两者进行斗争，山岳英雄战胜了阴间的鬼魔，才有了人间的存在。《清稗类钞》："萨满教又立三界，上界曰巴尔兰由尔查，即天堂也，中界曰额尔土土伊都，地面也，下界为恶魔所居，中界尝为净地，今则人类繁殖于此。"

【宇宙便是吾心，吾心即是宇宙】 南宋陆九渊心学的基本命题或观点。语见《象山先生全集》卷二十二《杂说》。有两方面涵义，就哲学世界观上言，其意为宇宙万物万理皆生于、存于吾心之中，即所谓"万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理"，"天下之理无穷，然其会归总在于此"（《象山先生全集》卷三十四《语录》）。就道德修养上言，其意为达到儒家所追求的"天人合一"的道德境界，即所谓"心之体甚大，若能尽我之心，便与天同"（同上，卷三十五《语录》）。

【宇徙久】 后期墨家的运动观命题。《墨子·经说下》："宇，南北在旦有（又）在莫，宇徙久。"指事物在空间位置上的移动必须经历时间的变化。《墨子·经下》："宇或（域）徙，说在长宇久。"是说事物的运动必定经历一定的时间和空间（"长宇久"），即由此时此地到彼时彼地，时间的延续和空间的延伸是同时发生的。已朴素地认识到时间、空间与物体运动相统一的原理。

【守一】 见"真一之道"和"玄一之道"条。

【守一存真】 道教修炼方术。"守一"概念出于《老子》"载营魄抱一，能无离乎？"道教初创时即将"守一"作为修炼方术，《太平经》屡言"守一"，谓"古今要道，皆

言守一，可长存而不死。"道教认为人身藏魂、魄、精、神，其中魂与魄、神与形相合相依人才能生存。魂、神属阳，好动；魄属阴，喜静。而人之嗜欲贪念常使人神昏魂驰，所以修道的人须割弃嗜欲贪念，断绝魂神外驰的通路，使其长驻体内，与形魄相抱而为一，以求长生。葛洪《抱朴子·内篇·地真篇》："守一存真，乃能通神；少欲约食，一乃留息；白刃临颈，思一得生"。认为守一的办法是约食寡欲，使诸神相通而不去，即可驱恶去灾。

【守度】 汉初黄老学派用语。即遵循事物变化中的数量关系及其限度。《黄老帛书·经法·名理》："道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也。处于度之内者，不言而言；见于度之外者，言而不可易也。处于度之内者，静而不可移也；见于度之外者，动而不可化也。"《黄老帛书》对"度"有多种解释，有自然变化的"四时之度"(《经法·论》)，有社会人事的逆顺变化之度(《经法·四度》)，有衡量事物长短、轻重、多少、大小的"尺度"(同上)等等。而各种"度"都是由"道"规定的，所以"抱道执度，天下可一也"(《经法·道原》)。它指出，任何"动于度之外"的侥幸都必然失败。"功必不成，祸必反也"。只有"处于度之内"，"静而不移"，才能"已诺必信"(《经法·名理》)。

【宅无吉凶摄生论】 西晋阮籍如著。载入《嵇康集》第八卷。是讨论人的寿夭和宅(包括阴宅与阳宅)的吉凶关系以及人的寿命与摄生(养生)关系的文章。认为人要求得长寿就须先知道夭疾的原因以预防之。认为安宅、葬埋等疑忌起于无知，乃主观妄想。指出如果知道祸福的真正原因而在实际中去求福、防祸才能有效，"是以善执生者，见性命之所宜，知祸福之所来，故求之实而防之信"。认为"避祸趋福，无过缘理"，"养生之道，莫如先和"，要求"理动"而"不可妄求"。明确否定宅有吉凶的迷信，但文章又承认宿命论，认为"夫一栖之鸡，一阑之羊，宾至而有死者，岂居异哉?故命有制也，知命者则不滞于俗矣"。最后结论是："凡以忌讳治家者，求富而其极皆贫。故有'知星宿，衣不覆'之谚。古言无虚，不可不察也"。嵇康对此有不同意见，故作《难宅无吉凶摄生论》。

【安世高】(约二世纪) 东汉末僧人，精通阿毗昙学和禅经的著名学者。佛经汉译的创始人之一。名清，号称安侯。原安息国王子，国王死后，让国与叔父，出家修道。后游化西域各地，于汉桓帝初年辗转来到中国洛阳，弘传佛教。自汉桓帝建和二年(148)至汉灵帝建宁四年(171)，先后在洛阳、仓垣(今河南开封西北)从事译经。后因中原大乱，游历南方各地，在会稽被斗殴者误伤身死(一说殁于广州)。主要学术活动是佛经汉译，所译限于小乘上座系说一切有部诸经，重在禅数(即定慧之学)。其学通过严佛调的发挥，南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧直接传承并影响到康僧会、道安、慧远，成为与般若学并行的中国早期两大佛学流派之一。其所译佛经数目说法不一，道安《众经目录》载为三十五部，四十一卷。主要译著为《安般守意经》、《阴持入经》、《大十二门经》、《人本欲生经》、《道地经》等。其译风在内容和形式方面均有创新。

【安时处顺】 庄子的人生观。谓安于现实而顺应自然。《庄子·养生主》："安时而处顺，哀乐不能入也。"唐成玄英疏："安于生时，则不厌于生；处于死顺，则不恶于死。千变万化，未始非吾，所适斯适，故忧乐无错其怀矣。"西晋郭象注："夫哀乐生于失得者也。今玄通合变之士，无时而不安，无顺而不处，冥然与造化为一，则无往而非我矣，将何得何失，孰死孰生哉？故任其所受而哀乐无所错其间矣"。这是庄子"知其不可奈何而安之若命"的命定论思想的表现。

【安吴四种】 清包世臣撰。因作者籍泾县，汉末属安吴治，因以命名。三十六卷，其中《中衢一勺》三卷，附录四卷；《艺舟双楫》论文四卷，论书二卷，附录三卷；《管情三义》赋三卷，诗三卷，词一卷，谒泉编一卷；《齐民四术》农三卷，礼三卷，刑二卷，兵四卷。鸦片战争前后，伴随社会急剧变动，学术思想界涌现出经世致用思潮，包世臣乃主要代表之一，本书即其经世之作。《中衢一勺》针对清末河、漕、盐等方面的弊政，提出"海运南漕"及票盐制等改革主张。《齐民四术》汇集了作者有关农、礼、刑、兵方面的论文书信，反映了作者重视农商、"利兼农末"的经济思想和"厉禁烟土"、反对外国资本主义侵略的爱国立场。他认为："天下事必灼见弊之所极，与致弊之源，而后能为救弊之策"(《中衢一勺》卷五《小倦游阁杂说二》)。又认为："穷则变，变则通"。反映了他的变革思想。最早有道光甲辰(二十四年)刻本，后有咸丰辛亥(元年)及同治十一年刻本。

【安贫乐道】 孔子的人生哲学。谓不忧贫穷而以追求道德之乐为乐趣。《论语·学而》："未若贫而乐"(皇侃本"乐"字后有"道"字)。《论语·卫灵公》："君子谋道不谋食；……君子忧道不忧贫"。《论语·雍也》："贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！"认为贫而有道德的生活是高尚的。安贫乐道的价值追求有一定的积极意义。但历代统治者常常利用它来为自己的统治服务，"劝人安贫乐道是古今治国平天下的大经络"(《鲁迅全集》第5卷，第596页)。

【安性乐命】 郭象哲学用语。谓人的本性与命遇都是与生俱来而不可改变的，人们只能"足于所受"，"静其所遇"而不应有任何"跂尚"之为。"性"和"命"本是儒家有关人生问题的概念，含有人性善恶与听天由命的意思。庄子有"知其不可奈何而安之若命，德之至也"(《庄子·人间世》)，"无以人灭天，无以故灭命"(《秋水》)的思想。郭象则把"性命"概念同他的"独化"概念

联系起来，他说："天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加"(《庄子·养生主》注)。"命非己制，故无法用其心也，夫安于命者，无往而非逍遥矣，故虽匡陈羑里，无异于紫极闲堂也"(《秋水》注)。由此，他认为封建的君主制和等级制是天道人治的必然，"臣妾之才而不安臣妾之任，则失矣。故知君臣上下，手足内外，乃天理自然，岂真人之所为哉？……凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业；故知与不知，皆自若也"(《齐物论》注)。这种"小大之辩，各有阶级，不可相跂"(《秋水》注)。就象"天之自高，地之自卑；首自在上，足自居下，岂有递者"(《齐物论》注)。而人们只有"率性而动"，顺天安命，在本性允许的范围内活动，才能真正达到"贤愚袭情，而贵贱履位，君臣上下，莫匪而极，而天下无患矣"(《在宥》注)的理想境界。

【安般守意】 见"数息观"条。

【安藏】(？—1293) 元代维吾尔族翻译家。字国宝。世居别失八里。熟习佛教经典，兼通儒学，在翰林中颇负盛名。元宪宗时曾被诏入宫。元世祖继位后，他进献佛典《宝藏论元演集》十卷，深得赏识。从"察历史以知古今之治乱，正心术以示天下之向背"之目的出发，他先后将汉文典籍《尚书·无逸》、《贞观政要》、《申鉴》译成蒙文献给元世祖，后又将《尚书》、《资治通鉴》、《难经》等汉文名著译成蒙文献上。他翻译的这些古籍对各民族文化的相互交流大有裨益。他常常谏诫元世祖"有言逆于汝志，必求诸道；有言逊于汝志，必求诸非道"。还提醒元世祖："任贤勿贰，去邪勿疑"，并向其陈述："知人用人，德业盛，天下归"的道理。为表彰他对元王朝的功绩，卒后被追封为秦国公，谥文靖。

【字义详解】 即"四书字义"或"北溪字义"。

【关于正确处理人民内部矛盾的问题】 毛泽东著。为1957年2月27日在最高国务会议第十一次(扩大)会议上的讲话，后根据记录整理补充于同年6月19日在《人民日报》发表。1957年我国生产资料所有制的社会主义改造已基本完成，革命时期大规模的急风暴雨式的群众阶级斗争已基本结束，国内政治状况发生了根本变化，人民内部矛盾日益成为各个领域中的突出问题。毛泽东适时总结了中国革命出现的新问题并吸收了国际共产主义运动的历史经验，提出了社会主义社会基本矛盾和两类矛盾的学说。文章指出："在社会主义社会中，基本的矛盾仍然是生产关系和生产力之间的矛盾，上层建筑和经济基础之间的矛盾"。明确了社会主义社会的基本矛盾同旧社会的基本矛盾具有根本不同的性质，说明社会主义社会的基本矛盾具有又相适应又相矛盾的特点。文章阐明了关于正确区分和处理社会主义社会中敌我矛盾和人民内部矛盾这两类不同性质的矛盾的问题。明确指出敌我矛盾是阶级之间由于根本利益互相冲突而产生的矛盾，人民内部矛盾则是人民内部在根本利益一致基础上的矛盾。解决敌我矛盾要用专政的方法，解决人民内部矛盾则要用民主的方法，即实行"团结—批评—团结"的方法。把正确处理人民内部矛盾规定为社会主义国家政治生活的主题，提出了"长期共存，互相监督"、"百花齐放，百家争鸣"、"统筹兼顾，适当安排"等政治、文化、经济建设的方针及正确处理国家、集体和个人三者利益等正确方针。在处理民族关系问题上，提出主要反对大汉族主义，同时也要注意克服狭隘民族主义的错误倾向。在处理社会主义自由、民主问题上，提出反对抽象的自由、民主观，强调民主和集中的统一、自由和纪律的统一。在对待少数人闹事问题上认为"坏事可以变成好事"。这些思想在社会主义建设中有重要的指导意义。收入《毛泽东选集》第五卷。

【关尹】 春秋末期道家人物，尊称为"关尹子"。《庄子·达生》、《吕氏春秋·审己》有关尹的部分言论。《庄子·天下》将关尹与老聃并称，称他们是"古之博大真人"，说关尹崇尚"以本为精，以物为粗，以有积为不足"的思想，即认为万物的根本是精微的，具体有形之物是粗糙的。主张"澹然独与神明居"，"在己无居，形物自著，其动若水，其静若镜，其应若响"，即虚己应物，随顺自然。在对待人事关系上，主张"未尝先人而常随人"，即不争人先而甘居人后，持谦下的处世态度。《吕氏春秋·不二》说关尹"贵清"，即崇尚保持内心的清静。《汉书·艺文志》着录有《关尹子》九篇，列为道家。其书已佚，现存《关尹子》为伪书。后来道教尊关尹为"无上真人"、"文始先生"。关于关尹有种种传说。据《史记·老子韩非列传》说，老子去周"至关，关令尹喜曰：'子将隐矣，强为我著书'，于是老子乃著上下篇。"这里的"关令尹喜曰"之"喜"郭沫若解释为动词，是说关令尹欢喜。但《汉书·艺文志》在"《关尹子》九篇"下却注云："名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。"葛洪《神仙传》又说关尹名轨，字公度。郭沫若认为关尹即环渊。

【关尹子】 ①人名。春秋末期道家关尹的尊称。②书名。关尹著。《汉书·艺文志》著录《关尹子》九篇(已佚)，归入道家类。有人疑《汉书·艺文志》所录《关尹子》为秦汉间方士所撰之伪书(蒋伯潜《诸子通考》)。今本《关尹子》亦为伪作，有说为唐五代间道士所撰，有说出自五代杜光庭之手(张心澂《伪书通考》)。今本始见于南宋永嘉年间(蒋伯潜《诸子通考》："南宋时，有徐蔵字子礼者，始得之永嘉孙定家")。书前有刘向《叙录》，后有东晋葛洪《序》，均为假托。书仍九篇：《一宇》、《二柱》、《三极》、《四符》、《五鉴》、《六匕》、《七釜》、《八筹》、《九药》。内容明显地受到佛教的影响，梁启超谓其书"即名词亦全取自佛经"(《古书真伪及其年代》)。书中多讲神仙方技之术。该书对研究古代道教思想有史料价值。道教尊称《关尹子》为《无上妙道文始真经》。收入

《道藏》。

【关学】 北宋张载所创。因其讲学关中,故名。详见“濂洛关闽”条。

【兴灭继绝】 孔子的社会政治主张。《论语·尧曰》:“兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉”。皇侃义疏:“云兴灭国者,若有国为前人非理而灭之者,新王当更为兴起之也。云继绝世者,若贤人之世被绝不祀者,当为立后系之,使得仍享祀也。云举逸民者,若民中有才行超逸不仕者,则躬举之于朝廷为官爵也。云天下之民归心焉者,既能兴继举,故为天下之民皆归心缀负而至也”(何晏《论语集解》)。朱熹《论语集注》云:“兴灭继绝,谓封黄帝尧舜夏商之后。举逸民,谓释箕子之囚,复商容之位。三者皆人心之所欲也”。

【兴、观、群、怨】 孔子对《诗》的评论。《论语·阳货》:“子曰:小子何莫学夫诗?诗可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名”。孔子在这里谈的是诗的社会作用,同时也揭示了诗歌欣赏的心理特征。“兴”,朱熹释为“感发志意”、“托物兴辞”;孔安国释为“引譬连类”。意指诗歌欣赏可以使人精神奋发。这种精神感发是和欣赏者的直觉、想象、联想活动分不开的。“观”,郑玄释为“观风俗之盛衰”;朱熹释为“考见得失”。意指诗歌欣赏是一种认识活动,可以了解社会生活、政治风俗情况,还可以了解诗人之志。“群”,孔安国释为“群居相切磋”;朱熹释为“和而不流”。意即诗歌可以在社会人群中交流思想感情,从而保持社会的和谐。“怨”,孔安国释为“怨刺上政”。王夫之《薑斋诗话》:“于所兴而可观,其兴也深;于所观而可兴,其观也审。以其群者而怨,怨愈不忘;以其怨者而群,群乃益挚”。“兴”“观”“群”“怨”是相互联系的整体。四者以“兴”为核心,构成诗歌的总体功能,产生与之相应的社会作用。

【兴象】 五代殷璠关于审美意象的概念。殷璠《河岳英灵集》评孟浩然诗说:“无论兴象,兼复故实。”又评陶翰诗云:“既多兴象,复备风骨。”他在《河岳英灵集·序》中还指出一些诗歌选集的缺点是“都无兴象,但贵轻艳。”可见有无“兴象”是他诗歌品评的美学标准。这里的“兴”指景物对心灵的感发、触引,“兴象”即由起兴所产生、构成的审美意象。唐以后的诗歌美学常使用这个概念。清代纪昀在《瀛奎律髓刊误》中就以“兴象”评诗,他评常建《题破山寺》说:“兴象深微,笔笔超妙。此为神来之候,‘自然’二字尚不足以尽之”。又评王维《辋川闲居》说:“……自然流出,兴象天然”。确认“兴象”出于自然触发,情景交融。

【兴趣】 南宋严羽关于诗歌美学的概念。“兴”指感兴、兴发、兴味、兴致;“趣”指情趣。“兴趣”即由外物感发诗人内心的情趣,引起审美的情感体验。他说:“盛唐诸公,惟在兴趣”。认为盛唐诗歌乃是体现“兴趣”的突出典型,有如“羚羊挂角,无迹可求”。又有如“空中之音,相中之色,水中之月,镜中之相”(《沧浪诗话》),具有空灵翔动、不拘形迹、难以把握、难以言传的美感。这不是靠鲜明的艺术形象所传达的心理感受,而是靠“妙悟”所获致的审美情感和情绪体验。

【军人精神教育】 近代孙中山撰。原为1921年12月1日在桂林对滇粤赣军的演说。分“精神教育”、“智”、“仁”、“勇”、“决心”五章。从哲学角度论述了军人精神教育的必要性及其内容和方法,提出军人精神“第一之要素为智,能别是非,明利害,识时势,知彼己。……第二之要素为仁,而所以行仁之方法则在实行三民主义。……第三之要素为勇,军人须具有技能始足应敌,而又须明于生死之辨,乃不至临事依违有所顾忌”。然“欲使之发扬光大,非有决心,不能实现”。论述中涉及一些哲学基本问题,如说:“总括宇宙现象,要不外物质与精神二者”,物质为体,精神为用,“二者相辅,不可分离”。但认为精神与物质力量“两相比较,精神能力实居其九,物质能力仅得其一”。认为“智”的来源有三种:“一由于天生者,二由于力学者,三由于经验者”。他强调力学和经验,其基本思想是唯物的,但有夸大精神作用的倾向。收入1985年中华书局出版的《孙中山全集》第六卷。

【农宗】 近代龚自珍著。作于清道光三年(1823)。农宗即农业的宗法制度。这是作者继《平均篇》之后关于经济改革的又一重要著作。认为先有农业生产,然后才有国家和礼乐刑法等制度,“惟农为初有宗”。主张依封建宗法关系划分为大宗、小宗、群宗和闲民四个等级,提出按等级重新授田的土地分配方案。期望由此而发展农业生产,实现修家园、保宗族、捍国家的太平盛况,反映了作者的农本思想。但这种“人伦五品”的理想农业封建社会实际是行不通的,只是他头脑中的乌托邦。收入《定庵文集》、《龚自珍全集》。

【农部琐录】 云南禄劝彝族地方志书。清檀萃著。清乾隆四十三年(1778)印行。十四卷,现存七卷(八至十四卷)。该书《畧语志》用汉彝对译方法,为研究彝族语言及思想提供了翔实资料。《种人志》论述了罗婺部彝族的物质生活和风俗习惯。《武定凤氏本末》记述了自南宋孝宗淳熙年间至清乾隆年间武定彝族六百余年的历史,为研究云南彝族史、彝族思想史及云南武定经济形态、武定地区“改土归流”情况提供了系统、详细的材料。该书是研究彝族哲学思想史的重要史料。

【农家】 战国时的一个学派。《汉书·艺文志》列为九家之一,其中包括两部分人:一为注重农业生产技术的农学家,一为反映农民要求的思想家。“农家者流,盖出于农稷之官,播百谷,劝农桑,以足衣食,故八政一曰食,二曰货。孔子曰:‘所重民食’,此其所长也。及鄙者为之,以为无所事圣王,欲使君臣并耕,誖上下之序”

《艺文志》。这里所谓"鄙者"即反映农民要求的思想家。《孟子·滕文公上》所记"为神农之言"的许行就是此类人物,他强调"贤者与民并耕而食,饔飧而治",指责滕君"厉民而以自养"。《吕氏春秋·爱类篇》之"神农之教"、《淮南子·齐俗训》之"神农之法"也都反映了农民的思想和要求。关于农家著作《汉书·艺文志》著录有《神农》、《野老》、《氾胜之》等九家,百一十四篇,但多亡佚,清人马国翰、洪颐煊有部分辑佚。其它如《管子》的《度地》、《地员》,《吕氏春秋》的《上农》、《任地》、《辩土》、《审时》等篇都保存有先秦农业生产技术的资料。

【问孔】 东汉王充《论衡》篇名。文章针对当时"世儒学者,好信师而是古,以为贤圣所言皆无非",而不知"贤圣之言,上下多相违,其前后多相伐"的弊病,提出在学习中要善于穷根问底的主张。认为在研究学习中难就难在敢于"距(拒)师",敢于说出"圣人"没有说过的话。他说:"追难孔子,何伤于义?""伐孔子说,何逆于理?"对《论语》所记孔子言论自相矛盾之处逐条提出质问和驳斥。在议论中明确指出了孔子"贪官好仕"、"行无常务"、"言无趣定"之非,责其"何其鄙也!""何其浊也"!表现了批判精神。

【问题与主义论战】 "五四"时期马克思主义者同以胡适为代表的实用主义者在思想理论上的一次论战。"五四"前夕,李大钊著文指出,象卖淫等这类具体的社会问题,"根本的解决办法,还是非把这个社会现象背后逼着一部分妇女不去卖淫不能生活的社会组织根本改造不可"(《废娼问题》),提出从根本上解决社会问题的主张。对此,胡适于1919年7月20日在《每周评论》上发表《多研究些问题,少谈些主义》一文,认为主义起初都只是一些具体的主张,后来"主张成了主义,便由具体的计划变成一个抽象的名词。"提出中国应从解决"人力车夫的生计问题"、"大总统的权限问题"和"卖淫问题到卖官卖国问题"做起。攻击社会问题根本解决的主张是"自欺欺人的梦话!这是中国思想界破产的铁证!这是中国社会改良的死刑宣告!"于是,问题与主义之论战拉开序幕。同年8月,李大钊在《每周评论》上发表《再论问题与主义》,以社会革命和群众运动的实际需要来论证宣传革命理论的必要性,指出:"'问题'与'主义'有不能十分分离的关系","我们的社会运动,一方面固然要研究实际的问题,一方面也要宣传理想的主义",所以"必须有一个根本的解决,才有把一个一个具体问题都解决了的希望"。并提出以经济问题的解决作为社会问题根本解决的方法。以唯物史观为武器反驳了实用主义者的改良主义主张。后胡适又发表了《三论问题与主义》、《四论问题与主义》和《新思潮的意义》等文章,提出所谓"输入学理"的"历史的态度"问题,强调对一个理论要注意"当时的时势"、"论主的才性"等因素。意在指责马克思主义只是"当日时势的产儿",不合中国的国情。继续主张"少谈些抽象的主义",否认马克思主义对改造中国社会具有指导意义。在这场论战中,恽代英、李求实等人还批判了胡适的学术救国、教育救国和关着门读书等错误主张。这场论战对当时整个文化思想领域产生了深刻的影响,使唯物史观在中国得到进一步传播。

【问辨录】 明高拱著。五卷。批评程朱理学思想的专著。《四库全书总目提要》称其"取朱子四书章句集注疑义,逐条辨驳"。在批判中提出"夫理也者,事之理也"、"义者利之和"、人与物各有其性、圣人为学不已等观点。但书中避开孔孟,讳言孳荀,对程朱理学的批判并未摆脱传统儒学的束缚。后收入《高文襄公集》。

(乙)

【阮元】(1764-1849) 清督抚大臣、汉学家、思想家。字伯元,号芸台。江苏仪征人。乾隆进士。历官兵、礼、户部侍郎,山东、浙江巡抚,湖广、两广、云贵总督,直至体仁阁大学士。谥文达。一生历经乾、嘉、道三朝。任两广总督时值鸦片战争前夕,严禁英国船只夹带鸦片入口,"特于海渚,大筑炮台",以防外敌,"厥后各吏,则而仿之"。虽为达官显宦,终不废读书治学,且于经史、小学、天算、舆地、金石、校勘等方面皆有撰著,尤长于经学。治经宗汉学,师承戴震由训诂求义理之主张,认为"圣贤之道存于经,经非训诂不明,汉人之诂,去圣贤为尤近","两汉经学所以当尊行者"(《研经室二集》卷七)。由宗汉学出发,提倡实学,主张实行,强调孔子的"一贯之道"乃"皆以行事为教","皆身体力行,见诸实行实事也"(《研经室一集》卷二)。反对理学家鼓吹的"独传之心"、"顿悟之道"。又主张气质之性的一元论,反对程朱的性二元论,认为"欲生于性","情发于性","天既生人以血气、心知,则不能无欲,惟佛教始言绝欲"(《研经室一集》卷十)。平生又以自己的学识和地位奖掖后进,致力于封建学术文化的宏扬,一时名士如张惠言、陈寿祺、王引之、郝懿行等,皆出其门。在浙江立诂经精舍,主编《经籍纂诂》。在江西校刻《十三经注疏》。在广东创学海堂,汇刻《皇清经解》,还曾重修与编辑《浙江通志》、《广东通志》、《山左金石志》、《两浙金石志》、《积古斋钟鼎款识》、《两浙輶轩录》、《淮海英灵集》等。并选当世学者钱大昕、汪中、刘台拱、孔广森、焦循、凌廷堪诸人遗著,为之刊印。主持风会,实为嘉道时学界宗师。个人主要著作又有《畴人传》、《研经室集》。

【阮步兵集】 见"阮籍集"条。

【阮咸】(270-311) 西晋玄学家、音乐家,"竹林七贤"之一。字仲容。陈留尉氏(今河南尉氏)人。阮籍之侄,人称"小阮"。任散骑侍郎,后出补始平太守。崇尚《老》、《庄》,放诞不拘礼法。"咸妙解音律,善弹琵琶。虽

处世不交人事,惟共亲知弦歌酣宴而已"(《晋书·阮籍传》)。传说诸阮聚饮时,咸不用杯酌,而以大瓮盛酒饮之,时有群猪来饮,便上前与猪共饮。著作仅存《律议》残篇和《拟天问》佚文,收《艺文类聚》中。

【阮修】(270—311) 西晋玄学家。字宣子。陈留尉氏(今河南尉氏县)人。官至太子洗马等。好《老》、《易》,善言理清谈。《世说新语·文学》载:"太尉王夷甫见而问曰:'《老》、《庄》与圣教同异?'对曰:'将无同'?太尉善其言,辟之为掾。世谓'三语掾'"(此事《晋书·阮瞻传》亦有载,以为阮瞻、王戎事)。主"人死不为鬼","或以人死有鬼,宣子独以为无,曰:'今见鬼者云,著生时衣服,若人死有鬼,衣服复有鬼邪?'"(《世说新语·方正篇》)为人性简任,"常步行,以百钱挂杖头,至酒店,便独酣畅,虽当世贵盛,不肯诣也"(《世说新语·任诞篇》)。原有著作集二卷,已佚。尚存《大鹏赋》、《上巳诗》分别载于《晋书》和《初学记》中。

【阮嗣宗】 即"阮籍"。

【阮嗣宗集】 见"阮籍集"条。

【阮德如】 三国魏学者。与嵇康同时。曾撰写《宅无吉凶摄生论》、《释难宅无吉凶摄生论》,与嵇康辩论。嵇康写了《难宅无吉凶摄生论》、《答释难宅无吉凶摄生论》与之辩难。其文载《嵇康集》中。关于其思想参见"宅无吉凶摄生论"条。

【阮瞻】(281—310) 西晋名士。陈留尉氏(今河南省尉氏县)人。据《名士传》载:"瞻字千里,夷任而少嗜欲,不修名行,自得于怀,读书不甚研求而识其要。仕至太子舍人,年三十卒。"另据《晋书·阮瞻传》载,司徒王戎曾问瞻:"圣人贵名教,老庄明自然,其旨同异?"瞻曰:"将无同"。因被辟为"掾"(官职),世谓"三语掾"(《世说新语·文学》以为是王夷甫和阮修事)。不信鬼神,曾作《无鬼论》,自认为"此理足可以辩正幽明"(《晋书·阮瞻传》)。其著作仅存《上巳会赋》,收入《艺文类聚》。

【阮籍】(210—263) 三国魏玄学家、文学家。"竹林七贤"之一。字嗣宗。陈留尉氏(今河南尉氏)人。曾官步兵校尉,故世称"阮步兵"。博览群书,尤好《老》、《庄》。感伤时乱,又惧被祸,遂纵酒谈玄。与嵇康、山涛、向秀、刘伶、阮咸、王戎交游甚密。主张"天地生于自然,万物生于天地。自然者无外,故天地名焉;天地者有内,故万物生焉。"认为宇宙间一切皆以"自然为本","自然一体,则万物经其常……一气盛衰,变化而不伤"(《达庄论》)。否定自然之外有精神性的主宰,具有朴素唯物主义倾向。蔑视礼法,尝以"白眼"看待"礼俗之士",揶揄礼法之士如"虱之处于裈中"(《大人先生传》)。伦理观上折衷自然与名教,认为理想的人格应是"超世绝群"、"遗俗独往"、"不以人物为事";但又主张"尊卑有分,上下有等",应"定尊卑之制",幻想一种"无君无臣而万事理"的理想社会。反映了其思想矛盾。其认识论主相对主义观点,认为"天地日月,非殊物也。故曰:自其异者视之,则肝胆楚越也;自其同者视之,则万物一体也"(《达庄论》)。其诗长于五言,作《咏怀》八十余首,表达了嗟生忧时、苦闷彷徨的心情,对司马氏统治多有隐辞讥刺。原有集,早佚。后人辑有《阮步兵集》。

【阮籍集】 三国魏阮籍著。又称《阮步兵集》、《阮嗣宗集》。从中可以看出作者的思想前后变化较大。《乐论》大约写成于正始初年(正始年始于240年,终于248年),继承了儒家的礼乐观,强调礼乐的教化作用,认为"礼逾其制,则尊卑乖;乐失其序,则亲疏乱"。《通易论》、《通老论》写成于正始年间,强调儒道合流,名教与自然相结合,主张"臣之求君,阴之从阳"(《通易论》),认为名教的基础在于自然,理想社会应当无为而治,"君臣垂拱"(《通老论》)。《大人先生传》、《达庄论》写于正始之后,全面继承了老庄思想,认为自然、天地、万物同为一体,皆一气之盛衰;善恶、是非、死生都无所区别;理想的人生应当无慾无求,顺应自然,"恬于生而静于死"(《达庄论》);认为今日士大夫恪守礼教当与裈中之虱无异;理想的社会形态应当无君臣、无礼法。现存最早版本是明嘉靖间陈德文、范钦刻本,此外还有天启、崇祯间张燮编《七十二家集》本,明末张溥辑《汉魏六朝百三名家集》本,清严可均辑入《全三国文》本(1958年中华书局重印)等。1978年上海古籍出版社以陈、范本为底本校勘出版两卷本,上卷文,下卷诗。

【阳】 见"阴阳"条。

【阳子居】 即杨朱。《庄子·寓言篇》载"阳子居南之沛",《山木篇》载"阳子之宋",《列子·黄帝篇》作杨朱。古阳、杨同音互假,居、朱一声之转。参见"杨朱"条。

【阳生】 即"杨朱"。

【阳刚之美】 中国古典美学概念。与"阴柔之美"对举。阴阳对立统一的观念是中国古代朴素辩证法思想的核心,也是中国古典美学的理论基础。阴阳是对事物性质的最高抽象,而刚柔则是对事物形态的表征,所以阳刚、阴柔是对事物性质和形态最一般的概括。所谓"阳刚之美"指雄浑、刚毅、豪放、壮美的风格。"阴柔之美"则表现为柔媚、韶秀、飘逸、淡雅、幽静等优美的风格。例如,"骏马秋风冀北"者阳刚之美也,"杏花春雨江南"者阴柔之美也。以阳刚、阴柔论美始于汉代。扬雄把美看作阴阳二气相互作用的结果,并用以解释文、质关系:"阴敛其质,阳散其文,文质斑斑,万物粲然"(《太玄首·文》)。魏晋以后出现了"气禀论",即以先天所禀赋的阴阳之气来品藻人,进而推求艺术的创作个性和作品的风格特色。曹丕是最早从主体的禀赋、才能、气质来说明作品风格差异的文艺评论家。他说:"气之清浊有体,不可力强而致,……虽在父兄,不能以移子弟"(《典论·论文》)。沈约《宋书·谢灵运传论》:"民禀天地之灵,含五常之德。刚柔迭用,喜愠分情,失志动于

中，则歌咏外发。”刘勰《文心雕龙》也多次把艺术风格和才性、气质联系起来，《体性》云：“风趣刚柔，宁或改其气。”《镕裁》篇说：“刚柔以立本”。晚唐司空图把诗的风格、意境分为二十四类，但不外是以雄浑、劲健为主的阳刚之美和以冲淡、纤秾、疏野为代表的阴柔之美。宋代严羽在《沧浪诗话》中说：“诗之品有九。……其大概有二：曰优游不迫，曰沉着痛快”（《诗辩》）。这种以阴阳刚柔论美的类型和艺术风格的思想直到清代的姚鼐才作出明确全面的论述，并从哲学的高度予以阐发。他在《复鲁絜非书》中说：“鼐闻天地之道，阴阳刚柔而已。文者，天地之精英，而阴阳刚柔之发也。……其得于阳与刚之美者，则其文如霆如电，以长风之出谷，如崇山峻崖。……其得于阴与柔之美者，则其文如升初日，如清风，如云，如霞，如烟，如幽林曲涧”。他在《海愚诗钞序》中又说：“吾尝以谓文章之原，本乎天地。天地之道，阴阳刚柔而已。苟有得乎阴阳刚柔之精，皆可以为文章之美。”姚鼐认为文艺作品的这两类不同美和人的气质紧密联系着，在审美创造中可以“偏胜”而不可“偏废”，必须刚柔相济以为用。

【阳明全书】 见“王文成公全书”条。

【阳明学派】 明中叶王守仁（阳明）所创立的以“心”之“良知”和“致良知”说为宗旨的学派。因王守仁是浙江余姚人，其境籍内有姚江，故亦称为姚江学派”。阳明之学滥觞于浙中，极盛于江右（江西）和南中（苏皖），“门徒徧天下，流传逾百年”（《明史》卷二八二）。实为明代之“显学”。据余重耀《阳明弟子传纂》、钱德洪《阳明年谱》、万斯同《儒林宗传》、毛奇龄《王文成传本》及《阳明书牍》记载，阳明弟子有文字记录者三百零七人，其中以钱德洪、王畿、王艮、邹守益、欧阳德、聂豹、罗洪先等影响最大。该派主要代表著作有王守仁的《王文成公全书》、钱德洪的《绪山会语》、王畿的《王龙溪先生全集》、王艮的《心斋先生遗集》、邹守益的《邹东廓先生文集》、聂豹的《聂双江先生文集》、罗洪先的《罗念庵先生文集》等。该派以“良知”为心之本体，以“致良知”为为学之工夫，倡“心即理”说。因王守仁“与其良知之说多有错差”（钱穆《中国学术思想史论丛》第七卷，第124页），故其门人后学“各以意见掺和，说玄说妙”（《明儒学案》卷十），分争迭起。有言“良知”而流于“狂荡”者，如王艮之“情识”、王畿之“玄虚”（《刘子全书》卷六，《证学杂解》二十五）；有言“致良知”而为“阳明之真传”者，如邹守益之“戒惧”、罗洪先之“主静”（《明儒学案》卷十一）。清初黄宗羲按人文地理把阳明学派分为浙中王门、江右王门、南中王门、楚中王门、北方王门、粤闽王门和泰州王门七派。本世纪以来的海内外学者亦有从该派学说内容而分者，如二岛复以学问派、事功派分之（见《王阳明的研究》）；朱谦之、嵇文甫以左派、右派分之（见《左派王学》）；甲凯以主动、主静分之（见《宋明心学评述》）；吴康以修持、了悟分之（见《宋明理学》）；冈田武彦以现成派、归寂派和修正派分之（见《王阳明和明末儒学》）等。明代中叶已有罗钦顺、湛若水、黄绾、李材等人从不同角度对阳明学派作过批判，而后其学派内部亦出现了一股修正思潮，明末清初顾宪成、高攀龙、刘宗周、黄宗羲等人又先后对其作了进一步的批判和修正，使阳明学派逐渐由“心学”转向“实学”。该派在清初仍有余波，对清代颜李学派、浙东学派等均有影响。它曾对晚明小说、戏剧等产生过积极的影响，对近代康有为、谭嗣同等维新派也有一定启发。该派明末传播到日本，发展成为独具特色的学派，对明治维新运动起了一定的积极作用。

【阳尊阴卑】 西汉董仲舒《春秋繁露》篇名。从天贵阳而贱阴的观点出发以论证封建社会之“三纲”和德教的永恒性和合理性。认为“天以阴为权，以阳为经”；“阳常居实位而行于盛，阴常居空虚而行于末”。“阴始出，物亦始出，阳方盛，物亦方盛……物随阳而出入，数（十月而成）随阳而终始”。主张“丈夫虽贱皆为阳，妇人虽贵皆为阴。”强调“忠臣之义，孝子之行”。认为君主应效法于天，“务德而不务刑”。“刑之不可任以成世也，犹之不可任以成岁也。为政而任刑，谓之逆天，非王道也。”阳尊阴卑说是董仲舒“天人感应”神学目的论的内容之一，是为西汉的封建专制制度的合理性作论证的。

【阴】 见“阴阳”条。

【阴阳】 中国哲学的一对重要范畴。指元气中相互矛盾的两种基本势力或事物相互对立的两个方面。阴阳观念早在先秦时就已经形成。其原义为日照的向背，《诗经·公刘》所说的“相其阴阳”即指此而言。《易经》的“⚋”和“⚊”两爻中已蕴涵有阴阳观念。伯阳父则明确用阴阳二气的相互作用解释地震：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震”（《国语·周语上》）。范蠡提出“阳至而阴，阴至而阳”（《国语·越语》）的命题，首次论及阴阳的相互转化。老子以“万物负阴而抱阳”（《老子》第四十一章）的命题最先说明了阴阳的普遍性。《庄子·田子方》：“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。”《管子·四时》：“阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也。”《管子·枢言》有“凡万物阴阳两生而参视”之说。《易·系辞》提出了“一阴一阳之谓道”的命题，对阴阳的相互对立、相互依存、相互转化作了哲学意义上的概括。《荀子·礼论》：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”韩非最早认识到阴阳两方面有一方处于主导地位：“凡物不并盛，阴阳是也”（《韩非子·解老》）。秦汉以后关于阴阳概念的探讨更加深入。西汉董仲舒看到了阴阳的相互对立：“天道大数，相反之物也，不得俱出，阴阳是也”（《春秋繁露·阴阳出入上下》）。他又认为：“阳常居实位而行于盛，阴常居空位而行于末”（同上书，《阳尊阴

卑》)。他赋予阴阳以善恶、仁戾等道德属性。扬雄《太玄·摛》:"阳不极则阴不萌,阴不极则阳不牙。"王充强调"阳气自生,物自生长,阴气自起,物自成藏"(《论衡·自然》)。并提出"阴阳不生,故不死"(《论衡·道虚》)的观点。《黄帝内经》说:"阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母"(《阴阳应象》)。认为"静者为阴,动者为阳"(《阴阳别论》)。并提出了"阴中有阳,阳中有阴"(《金匮真言》)和阴根于阳、阳根于阴等命题。魏晋时王弼说:"阴阳不对,生可得乎?"(《周易注·损》)并有"阳为实而阴为虚"(《周易注·鼎》)之说。唐柳宗元提出阴阳"自动自休,自峙自流"(《非国语·三川震》)的观点,认为"天地之无倪,阴阳之无穷"(同上)。北宋李觏认为:"天降阳,地出阴,阴阳合而出五行"(《删定易图序论一》)。邵雍指出:"阳不能独立,必得阴而后立,故阳以阴为基;阴不能自见,必得阳而后见,故阴以阳为唱"(《皇极经世·观物外篇》)。张载认为:"万物虽多,其实一物,无无阴阳者,以是知天地变化,二端而已"(《正蒙·太和》)。并提出了"一阴一阳范围天地"(同上)和"阴阳之精互藏其宅"(《参两》)的命题。程颢说:"万物莫不有对,一阴一阳,一善一恶,阳长则阴消,善增则恶减"(《程氏遗书》卷十一)。程颐认为:"有阴便有阳,有阳便有阴,有一便有二,才有一、二,便有一、二之间,便是三,已往更无穷"(同上,卷十八)。并提出了"动静无端,阴阳无始"(《易说·系辞》)的命题。南宋朱熹认为:"阴阳只是一气,阳之退,便是阴之生,不是阳退了,又别有个阴生"(《朱子语类》卷六十五)。"阴阳有相对而言者,如东阳西阴、南阳北阴是也;有错综而言者,如昼夜寒暑,一个横一个直是也"(同上)。他强调说:"天地之间,无往而非阴阳"(同上)。并提出了"阴中自分阴阳,阳中亦有阴阳"(同上,卷九十四)的命题。陆九渊认为:"《易》之为道,一阴一阳而已"(《陆九渊集》卷二)。并将先后、始终、动静、进退、阖辟、盈虚、隐显等等相反相成现象作为阴阳的体现,扩大了阴阳概念的外延。陈亮说:"阳极必阴,阴极必阳,迭相为主而不可穷也"(《陈亮集》卷十九)。明王廷相认为:"阴阳终究不能相离……不可谓独阳而无阴"(《答何粹夫》)。并提出了"阴阳者,造化之橐钥也"(《慎言·道体》)的命题。明清之际王夫之认为:"阴阳二气充满太虚,此外更无他物,亦无间隙"(《张子正蒙注·太和》)。"盈天地之间,惟阴阳而已矣"(《周易内传》卷五)。强调"天不偏阳,地不偏阴"(《周易外传》卷一),"阴阳不孤行于天地之间"(同上,卷七)。指出:"一阴一阳,群所大因"(同上)。"阴阳之消长隐见不可测,而天地人物屈伸往来之故,尽于此"(《张子正蒙注·太和》)。清戴震说:"一阴一阳,流行不已,夫是之谓道"(《孟子字义疏证》卷中)。近代康有为主张"以阴阳括天下之物"(《春秋董氏学》)。并赋予阴阳以力之拒吸、质之凝流、光之白黑等近代自然科学之含义。随着马克思主义哲学在中国的传播,中国古代哲学中的阴阳概念逐渐被矛盾概念或对立统一学说所代替。

【阴阳之大义】 汉初黄老学派关于阴阳关系的基本理论。《十六经·果童》认为,天地间有恒常之道,"有晦有明,有阴有阳"。阴阳相辅相成,"阴阳备,物化变乃生"。这是对《老子》第四十二章所谓"道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲(中)气以为和"思想的继承和发展。《黄老帛书·称》篇则从一系列矛盾关系来阐发"阴阳之大义":"凡论必以阴阳之大义:天阳地阴,春阳秋阴,夏阳冬阴,昼阳夜阴,大国阳,小国阴,重国阳,轻国阴,有事阳而无事阴,伸者阳而屈者阴,主阳臣阴,上阳下阴,男阳女阴,父阳子阴,兄阳弟阴,长阳少阴,贵阳贱阴,达阳穷阴,娶妇生子阳,有丧阴,制人者阳,制于人者阴,客阳主人阴,师阳役阴,言阳默阴,予阳受阴。诸阳者法天……诸阴者法地。"黄老学派的这一思想后来被董仲舒所利用,发展成为"阳尊阴卑"的"天人感应"神学目的论,借以为封建社会的礼法名教作论证。

【阴阳五行学派】 即"阴阳家"。

【阴阳五行说】 关于天地人物之间相互联系、相互制约以及生成变化的自然哲学体系。这是对农业、手工业生产和天象观测的总结,是在术数基础上发展起来的。战国以前,阴阳、五行是两个系统,战国以后两者合流。秦汉是阴阳五行学说的鼎盛时期,以董仲舒为代表的汉儒是宣扬此说的大本营。关于阴阳五行学说,司马谈评价说:"夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令,顺之者昌,逆之者不死则亡,未必然也,故曰'使人拘而多畏'。夫春生夏长,秋收冬藏,此天道之大经也,弗顺则无以为天下纲纪,故曰'四时之大顺,不可失也'"(《史记·太史公自序》)。这是说阴阳五行学说包括两部分:一部分是科学,一部分是巫术和宗教。阴阳五行说首先把时间上的变化与空间上的位置配合起来。为了与"五行"相生相配合,此说在空间上加了一个"中央",在时间上突出一个"季夏"。认为春季"盛德在木","其位东方";夏季"盛德在火","其位南方";季夏"盛德在土","其位中央";秋季"盛德在金","其位南方";冬季"盛德在水","其位北方"。与此相适应有不同的物候,如"孟春之月","东风解冻,蛰虫始振,鱼上冰,獭祭鱼,鸿雁来"。"孟夏之月","蝼蝈鸣,蚯蚓出,王瓜生,苦菜秀"等等。据说这一系列变化又为天上五星的运行规律所支配(以上见《礼记·月令》)。关于阴阳与五行的关系,董仲舒说:"金木水火各奉其所主以从,阴阳则与一力而并功,……助其所主。故少阳因木而起,助春之生也;太阳因火而起,助夏之养也;少阴因金而起,助秋之成也;太阴因水而起,助冬之藏也"(《春秋繁露·天辨在人》)。其次,阴阳五行说又把自然现象和社

会现象配合起来，以此为中轴来解释诸如颜色、音律、臭味、脏腑、祭祀，甚至天子的衣食住行、政治、伦理以及政令等现象。如董仲舒认为："王者配天，谓其道天有四时，王有四政，……庆为春，赏为夏，罚为秋，刑为冬，庆赏罚刑之不可不具也"(同上书，《四时之副》)。"天为君而覆露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之，春为父而生之，夏为子而养之，秋为死而棺之，冬为痛而丧之。王道之三纲，可求于天"(同上书，《基义》)。认为阴阳五行的变化不仅规定天子、三公、九卿、诸侯、大夫的活动，也规定了庶民百姓的活动。比如"盛德在木"的"孟春之月"，草木萌生，禽兽发育，规定不得砍伐林木，不准打猎，祭祀不要用母牲等；"盛德在金"的"中秋之月"，时值收获季节，催促人们修理地窖、粮仓，多储蓄，劝种麦，勿失农时等。如果天子违背时节，乱下命令，便会出现灾异，受到惩罚，"孟春行夏令，则雨水不时，草木早落，国时有恐"(《礼记·月令》)。这里既有遵重客观规律的科学内容，又有"天人感应"的迷信教条。把阴阳五行学说附会到历史，邹衍提出了"阴阳消息"、"五德终始"的"五行相胜"说。这是一种循环论的历史观(详见"五德终始"条)。阴阳五行学说也渗透到医学领域，并成为中国医学的生理、病理、治病的理论基础。如说："阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。治病必求于本"(《素问·阴阳应象大论》)。"春三月，此谓发陈，天地俱生，万物以荣。夜卧早起，广步于庭，被发缓形，以使志生，……此春气之应，养生之道也。逆之则伤肝。……"(《素问·四气调神大论》)。汉唐以后，阴阳五行说已失去了自然哲学的意义，但其思想仍为一些哲学家所利用来解释宇宙万物的形成。如北宋周敦颐说："五行一阴阳"，"阴阳一太极"，"太极本无极"，将阴阳与五行作为"太极"之实体创生宇宙的物质材料。王安石则用阴阳二气来解释五行"皆各有耦"的矛盾性质。清戴震则从唯物主义的观点解释阴阳与五行的关系，他说："阴阳五行，道之实体"。"举阴阳则赅五行，阴阳各具五行也；举五行即赅阴阳，五行各有阴阳也"(《孟子字义疏证》)。

【阴阳相薄】 《易传》用语。《易传·说卦》："乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。"薄，借为搏。言阴阳之相互对立和斗争。高亨说："《说卦》以八卦配八方，乾为西北，故曰：'乾，西北之卦也。'以八卦配四时，乾为秋末冬初四十五日之季节。此季节阴气与阳气相搏斗，故曰：'言阴阳相搏也。'阴阳相搏斗，万物自在阴阳搏斗之中，故曰：'战乎乾'"(《周易大传今注》卷六)。

【阴阳家】 亦称"阴阳五行学派"。战国时提倡阴阳五行说的学派。《汉书·艺文志》列为九流之一。代表人物有齐人驺衍、驺奭等。驺衍用五行说来解释社会历史现象，提出"五德终始"说，认为社会历史的发展也受木、金、火、水、土五种因素的相克相生关系的支配，形成唯心主义的历史循环论。但阴阳家的理论活动并不限于这一方面。《史记·太史公自序》说：阴阳家"序四时之大顺，不可失也"，言其对"天道"、"律历"有重要贡献。《汉书·艺文志》："阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。"认为阴阳家最早出于执掌天文、历数和机祥的官吏。阴阳家的长处是以观察日月星辰的运行，制订历法，使人按着一定的时令从事生产活动；其短处则是"大祥而众忌讳，使人拘而多所畏"(《史记·太史公自序》)，"牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神"(《汉书·艺文志》)所以，阴阳家的学说内容有两方面：一是从事自然科学(特别是天文学)方面的研究，另一是从事于巫术迷信活动。该家所从事的科学活动对以后的天文历法研究有重要影响，但其迷信活动却是汉代谶纬神学的思想滥觞。其著作《汉书·艺文志》载"阴阳二十一家，三百六十九篇"。但书皆不传，其片断散见于《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》、《白虎通义》等书中，清马国翰有部分辑本。

【阴阳管见】 明何瑭著。一卷。在哲学世界观方面提出异乎寻常的见解，认为世界的本原是一阴一阳，阴阳各具有不同的属性，二者既可结合，亦可分离。指出："造化之道，一阴一阳而已矣。阳动阴静；阳明阴晦；阳有知，阴无知；阴有形，阳无形；阳无体，以阴为体；阴无用，待阳而用。二者相合则物生，相离则物死。"显然，此说具有二元论的色彩。王廷相在《答何柏斋造化论》中对此说进行了批驳。有《百陵学山》本、《学海类编》本。

【阴柔之美】 中国古典美学概念。见"阳刚之美"条。

【阴符经】 道教经典。全称《黄帝阴符经》。唐李筌注曰："阴者暗也，符者合也。天机暗合于事机，故曰阴符"。旧题黄帝撰，实为借黄帝之名而作。关于其著者世说纷纭，有说为唐李筌撰，有说为魏道士寇谦之作，有说为吕望作。《四库提要辨正》认为此书为东晋时期的道士所写。《唐书·艺文志》始见著录，记为《集注阴符经》一卷，归入道家神仙家类。传说李筌于嵩山虎口岩石室得《黄帝阴符本》，题云："魏道士寇谦之传诸名山。"筌不晓其义，后遇骊山老母，得其传授，为书作注。该书分为《神仙抱一演道章》、《富国安民演法章》、《强兵战胜演术章》。《百子全书》所收《阴符经》则分为上下篇。书中重点论述了道家修养之术，亦涉及用兵、纵横、炼丹术等，间有阴阳五行之语。强调斗争的重要性，主张对客观世界冷静观察，提出："自然之道静，故天地万物生"，"阴阳相推，而变化顺矣。故圣人知自然之道不可违，因而制之"。还提出："天人合发，万变定基"，"天之至私，用之至公"，"瞽者善听，聋者善视"等观点。黄震认为此书"盖异端之士，掇拾异说，而本无所定见"(《黄氏日抄》)。对此书历来注释者颇多，《道藏》收二十

余种。张心澂《伪书通考》对此书有较详细的考证。

【阴符经注】 唐李筌撰。筌在开元(713—741)时官至节度副史、御史中丞,后入山学道,号达观子。《集仙传》云:筌于嵩山石室中得《阴符经》,"读数千遍,竟不晓其义。后于骊山逢老母,乃授微旨,为之作注。"《注》云:"《阴符经》者,黄帝之书。……阴者,暗也;符者,合也。天机合于事机,故曰阴符"。提出"治国之术百数,其要在清净自化;用兵之术百数,其要在奇正权谋"。《道藏》收入《阴符经》注解之书共二十种,以此本为最古。但在张果注本中谓"李筌假托妖巫,妄为注述",斥其为"不悟"、"昧之至"、"诬道之甚"、"失《阴符》之旨"等。刘师培《读道藏札记》云,李筌注《阴符经》有二种:一称自注,即七家注本;一托之骊山老母所传,即《黄帝阴符经疏》。

【阴符经疏】 道教书名,即《黄帝阴符经疏》。关于本书的作者说法不一。(1)《正统道藏》之《黄帝阴符经疏》和阮氏《荟台擘经室外集》说是李筌作;(2)刘师培《读道藏记》认为李筌不曾作疏,为经作疏者是袁淑真,现存之疏乃后人取袁疏附李筌注而成。该疏内容是阐述人和万物的关系以及修炼的方法。《神仙抱一演道章》疏认为:"阴阳之二气,气中有子,名曰五行。……万物从而生焉,万物则五行之子也。""五行更相制伏,递为生杀"。"逆之不顺,则与人生害",若"善能明之","使入用心观执五气而行,睹逆顺而不差,合天机而不失,则宇宙在乎掌中,万物生乎身上,如此则吉无不利。"《富国安民章》疏指出:"万物盗天地以生成","人但能盗万物资身以充荣禄富贵,殊不知万物反能盗人以生祸患。……凡此相盗其中,皆须有道,偃其宜则吉,乖其理则凶。"《强兵战胜演术章》疏认为,学道、修炼在于"戒慎其目,勿令妄视邪淫之色,使心於物不生妄动之机,不挠其性以固寿保躬也。""或则食饑服气,辟谷休粮,心若死灰,形同槁木,世人观之,必死之象,殊不知长生之根本也。"该书对宋代理学家周敦颐、程颐、朱熹等哲学思想有较大影响。收入《正统道藏》第55册。

【阴骘之说】 中国古代哲学关于"天人之际"问题的观点。与"自然之说"相对。唐刘禹锡在其《天论》中说:"世之言天者二道焉。拘於昭昭者,则曰:'天与人实影响,祸必以罪降,福必以善徕,穷厄而呼必可闻,隐痛而祈必可答,如有物的然以宰者。'故阴骘之说胜焉。"阴意为暗默,骘意为定降。阴骘之说即指天能在冥冥中监督人的行为,判善恶而定赏罚。此说来自《尚书·洪范》:"惟天阴骘下民。"西周初年的"皇天无亲,惟德是辅。民心无常,惟惠之怀"(《尚书·蔡仲之命》)之说是这种观点的滥觞,汉代董仲舒的"天人感应"论则为此说之集大成者,其后伴随着谶纬迷信的出现,遂成为中国封建社会占统治地位的思想。在唐代的"天人之辨"中,韩愈主"阴骘之说",认为天有意志,能赏善罚恶。刘禹锡则主"自然之说",他提出了"天人交相胜还相用"的命题。"阴骘之说"后来向更加愚昧的方向发展,遂出现了道教的《文昌帝君阴骘文》(简称《阴骘文》)。

【防微杜渐】 《易传》提出的社会政治伦理思想。《易·文言坤》:"积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。臣弑其君,子弑其父,非一朝一夕之故,其所由来者渐矣,由辨之不早辨也。"《易·系辞下》:"善不积不足以成名,恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解。"唐孔颖达疏《左传》云:"礼所以别嫌明疑,防微杜渐。"

【收心离境】 道教修道方法之一。唐司马承祯著《坐忘论》阐述"得道"与"得道"之方,认为要得道必须按七个修道阶次依次修炼:"信敬"、"断缘"、"收心"、"简事"、"真观"、"泰定"、"得道"。"收心离境"是七个修道"阶次"之一。他说:"学道之初,要须安坐,收心离境,住无所有,不著一物,自入虚无,心乃合道"(《收心》)。他认为,"心体"本来"以道为本",但由於被外物所染,心逐于外,为物欲障蔽,"遂与道隔"。通过修道做到"心不著物,又得不动,此是真定正基,用此为定,心气调和,久益轻爽",才能"净除心垢","收心离境",使心与道冥合。这种思想对北宋周敦颐的"主静"说和程颐的"定性"说有一定影响。

【收拾精神】 南宋陆九渊心学的修养方法或要求。陆九渊所谓"精神"是指人的意念、志趣等。所谓"收拾精神"即是要求人不要驰骋思虑于外界物事,而专意于体认"本心"。这样,符合伦理道德规范的行为就会自然产生。他说:"人精神在外,至死也劳攘,须收拾作主宰。收得精神在内时,当恻隐即恻隐,当羞恶即羞恶"(《象山先生全集》卷三十五《语录》)。

【观】 见"止观"条。

【观书博识不如静坐】 明陈献章提倡的治学或修养方法。他认为"君子一心,万理完具"(《白沙集》卷一《论前辈言铢视轩冕尘视金玉》中)。所以主张为学当求诸心,其方法是静坐,谓"惟在静坐,久之,然后见吾心之体。作圣之功,其在兹乎!"(同上书,卷二《复赵提学金宪》)反对博览劳神,认为"学劳攘则无由见道,故观书博识不如静坐"(《明儒学案》卷五《白沙学案·与林君》)。

【观物之异以求天意】 西汉董仲舒的神学目的论。他说:"天无所言,而意以物。物不与群物同时而生死者,必深察之,是天所告人也。……当百物大生之时,群物皆生,而此物独死,可食者,告其味之便于人也;其不食者,告杀秽除害之不待秋也。当物大枯之时,群物皆死,如此物独生,其可食者,益食之,天为之利人,独代生之,其不可食益畜之。……君子察物之异,以求天意,大可见矣"(《春秋繁露·循天之道》)。充分显示了其

"天人感应"的神学目的论。

【观物内篇】 北宋邵雍撰。《皇极经世》的一部分。提出"以物观物"说和"元会运世"的宇宙循环论。并广论历代离合治乱、强赢兴废之迹和阴阳刚柔、动植飞走之数。是研究其思想的最重要资料。

【观念论不可吸收吗】 叶青著。发表于1937年1月《研究与批判》第2卷第7期。本文是中国托派唯心主义哲学代表作之一。明确主张物质论与观念论的综合。他认为,用辩证法考察物质论与观念论就必然要得出统一论的结论,"统一是辩证法的综合,承认有主导的东西之存在。因此对立统一物是站在某一方面上吸收它一方面的意思,所以统一就是吸收,物质论与观念论底统一论等于观念论底吸收论。"在他看来,物质论只把握了客观的物质性而忽略了主观的能动性,因此必须吸收观念论来补充物质论的不足。认为观念论并不是完全错误的,"思维决定存在,就是观念转为实在。这是观念论底基本命题。这在自然方面说是错误的;在社会方面说则有其正确性。"明确宣称:思维决定存在或精神产生物质的命题都具有重要的"真理价值",因此不能说观念论是"不合现实,不合科学"的。还把实践归结为观念,主张"改造世界"也是观念论,"改造世界是把观念论转化为实在的实践过程,乃观念论的现象。因而,改造世界一语,是观念论底思维决定存在那个命题在社会方面的说法,所以新唯物论之主张改造世界是它吸收了观念论的证明。"本文不仅混淆了唯物论与唯心论的界限,而且极力曲解和诋毁新唯物论。

【观象制器】 《易传》的道器观命题。谓依据《易经》的卦爻之象来制造器物。《易·系辞上》:"《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。"又《系辞下》:"包牺氏……作结绳而为罔罟,以佃以渔,盖取诸离。包牺氏没,神农氏作,斲木为耜,揉木为耒,耒耨之利以教天下,盖取诸益;……黄帝尧舜,垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤;刳木为舟,剡木为楫,舟楫之利以济不通,致远以利天下,盖取诸涣;服牛乘马,引重致远以利天下,盖取诸随;……上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察,盖取诸夬。"把上古的发明创造都归之于效法《易》象的结果,显然过于夸张。但《易》象能启发人们的思维,引发某种发明创造的成功,却为易学发展的历史所证明。

【如来藏】 佛教名辞。①"藏"为胎藏之意,本指"如来"在胎儿状态中。是说众生藏有本来清净的"如来法身",亦名"自性清净心"或"自性清净藏"、"如来种性"等,实际就是指佛性。世亲在其《佛性论·如来藏品》中以三义概括之:第一,"所摄"。即一切众生皆在"如来藏"的摄持之中,所以"一切众生是如来藏"。第二,"隐覆"。从现实的观点看,"如来"之性为烦恼所缠或所覆,只是一潜隐性的存在,所谓"众生不见,故名为藏"。第三,"能摄"。如来藏已摄持一切"如来"已居佛的功德,所以成佛只在使之显现,非由外力所加。《大乘起信论》把"如来藏"称作"真如"自体,说:"从本以来,性自满足一切功德。所谓自体,有大智慧光明义故,遍照法界义故,真实识知义故,自性清净心义故,常乐我净义故,清凉不变自在义故。……名为如来藏。"认为"如来藏"是一个具足佛的功德的实体,最高的境界,是宇宙万物的本原。但这里的"实体"不是一般意义的"绝对精神"之类,而是一切众生普遍具有的道德与智慧相结合的精神性实体。认为成佛之事只经拨开众生表层的"生灭心",即可显现出底层的"如来藏"。中国佛教习惯把此自性清净的"如来藏"称为"本觉"心,并由此形成一条因"本觉"而"始觉"以至"究竟觉"的宗教修行道路。这种返本还源的"真心"说在佛教哲学理论中称作"如来藏系"或"真如缘起论"。这是中国佛教思想发展的基本路子,像禅宗的神会及禅教兼综的宗密,就从这种"本觉"心体的观点引申出以"知"为心体的观念。此说对宋明理学,特别是陆王心学有重要影响。②泛指佛所说的一切经藏。

【好质恶饰】 战国韩非用语。谓自然之美勿需人为地装饰。韩非从政治与美饰绝对对立的观点出发,指出:"礼为情貌者也,文为质饰者也。夫君子取情而去貌,好质而恶饰。夫恃貌而论情者,其情恶也;须饰而论质者,其质衰也。何以论之?和氏之璧,不饰以五采;隋侯之珠,不饰以银黄,其质至美,物不足以饰之。夫物之待饰而后行者,其质不美也"(《韩非子·解老》)。这种强调自然美的思想是有合理性的。但把美政治化,把美与政治功利绝对对立起来的观点则对文艺的发展有不良影响。

【孙子】 见"孙武"和"孙子兵法"条。

【孙子兵法】 亦称《孙子》、《孙武兵法》、《吴孙子兵法》。春秋末孙武著。《史记·孙子吴起列传》称《孙子兵法》十三篇。《汉书·艺文志》著录有八十二篇,图九卷。唐张守节引刘向《七录》云:"'《孙子兵法》三卷',按十三篇为上卷,又有中下二卷"(《史记正义》)。清毕以珣说:"武未见阖闾,作十三篇以干之。既见阖闾,相与问答,武又定著为若干篇,皆在《汉志》八十二篇之内也。"1972年山东临沂银雀山汉墓出土了《孙子兵法》和《孙膑兵法》残简,说明孙武、孙膑各有论著,虽然《孙子兵法》掺杂有战国文字,但不是孙膑所著或战国山林处士、纵横家所托。出土的《孙子兵法》残简除十三篇外,另有《吴问》、《黄帝伐赤帝》等数篇佚文,说明十三篇也不象杜牧所说为曹操对《汉志》八十二篇"削其繁剩,笔其精粹"而成,而是如张守节、毕以珣所说十三篇外另有著述。该书是对春秋末期及以前战争经验的总结,内容主要讲治军以及战略战术的原则和运用,包含有朴

素唯物主义和生动的辩证法思想，是我国军事理论极为珍贵的遗产，在国内外发生了深远而广泛的影响。唐代传入日本。现有日、法、俄、英、德、捷、越等译文。注释有曹操、杜佑、李筌、杜牧、陈皞、贾林、梅尧臣、孟氏、王皙、何延锡、张预十一家注，今人杨炳安《孙子集校》、郭化若《孙子兵法译注》等。

【孙不二】(1119—1182) 金代女道士，全真道北七真之一。名富春。法名不二，号清净散人，世称"孙仙姑"。宁海(今山东牟平)人。与其夫马丹阳共师王重阳。金大定九年(1169)弃家入道。大定十五年居洛阳凤仙姑洞修道以终。收徒甚众。元至元六年(1269)赠"清净渊贞顺德真人"。至大年间加封为"清净渊贞玄虚顺化元君"。弟子尊其为清净派之祖。其论丹道曰："先学定心，心定气住，气住神全，神全形固，绵绵若存而不息，用之不穷而见功。"著作有《孙不二元君法语》、《孙不二元君传述丹道秘书》。

【孙中山】(1866—1925) 近代伟大的民主主义革命家，思想家。名文，字德明，号逸仙。逃亡日本时隐名中山樵，别号中山。广东香山(今中山)县翠亨村人。出身于农民家庭。幼年受过太平天国革命思想的影响。清光绪四年(1878)到檀香山，先后在英、美教会学校读书。光绪十三年(1887)转入香港西医书院学习，毕业时以全校之冠获医科硕士学位。在该院系统学习了自然科学和西方社会政治学说，特别受到达尔文的进化论和法国资产阶级革命思想的影响，企图按照西方资本主义国家的榜样来改造祖国，拯救同胞。光绪二十年(1894)赴京上书李鸿章，提出变法自强的主张。但遭拒绝，遂在檀香山创建中国最早的资产阶级革命团体——"兴中会"，开展革命活动。次年广州起义失败后，逃往欧美，在华侨中继续宣传革命。他考察了欧洲资本主义社会的政治、经济、风俗，受到社会主义革命思潮的影响，初步形成了民族、民权、民生的思想雏形。光绪三十一年(1905)在日本东京他组织兴中会与华兴会、光复会联合成立中国同盟会，被推为总理。他领导同盟会确定了"驱除鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权"的资产阶级革命政纲；创办《民报》，在发刊词中提出民族、民权、民生三大主义，奠定了中国资产阶级民主革命的理论基础；同改良主义保皇派开展思想大论战，撰写《敬告同胞书》、《驳保皇报》、《中国民主革命之重要》等论文。遂成为民主革命派的旗手。同时，他在国内外积极发展同盟会组织，多次发动武装起义。在以他为首的同盟会的领导下，1911年10月10日暴发了辛亥革命，推翻了清王朝，结束了中国两千多年来的封建帝制。12月25日他从欧洲回到上海，29日经在南京举行的十七省代表会议选举当选为临时大总统，1912年1月1日到南京宣誓就职，建立了中华民国临时政府，公布了具有资产阶级共和国宪法性质的《中华民国临时约法》。不久，以袁世凯为首的北洋军阀窃取了革命果实，篡夺了国家权力。他又积极进行讨袁和护国运动，但迭遭失败。1917年在广州他组织召开国会非常会议，组织护法军政府，当选为海陆军大元帅，誓师北伐。1917—1919年写成巨著《心理建设》，从哲学上总结了革命的经验和教训，提出了继续前进的道路和战略。但此时他从理论到实践都还停留在旧民主主义革命范围内。俄国十月革命的成功使他认识到："今后之革命，非以俄为师，断无成就"。在国际无产阶级和中国共产党人的帮助下，于1924年1月他在广州主持召开了国民党第一次全国代表大会，改组国民党为工人、农民、小资产阶级、民族资产阶级的革命联盟，制定了"联俄、联共、扶助农工"三大政策，重新解释三民主义，即政治上反对帝国主义侵略，实现普遍平等的民权；经济上"平均地权"，"节制资本"，实现"耕者有其田"，改善工人农民的生活。他在一些主要问题上接受了中国共产党的主张，奠定了第一次国共合作的政治基础，推动了第一次国内革命战争的蓬勃发展。同年10月冯玉祥发动北京政变，电邀他北上商讨和主持解决时局问题。为了实现国家的和平统一，他于11月抱病北上。1925年3月12日在北京逝世。临终时遗嘱："革命尚未成功"，"必须唤起民众及联合世界上以平等待我之民族，共同奋斗"。毛泽东同志对其评价说："他全心全意地为了改造中国而耗费了毕生的精力，真是鞠躬尽瘁，死而后已"(《纪念孙中山先生》)。孙中山有丰富的哲学思想。其宇宙观是以近代自然科学为基础的唯物主义宇宙观。认为"自达尔文之书出后，则进化之学一旦豁然开朗，大放光明，而世界思想为之一变。作者则以为进化之时期有三：其一为物质进化之时期；其二为物种进化之时期；其三为人类进化之时期"(《孙中山选集》第155—156页)。他论证世界进化之第一时期说："原始之时，太极(此用以译西名'伊太'也)动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也"(同上，第156页)。这是以近代的实证科学为基础的唯物主义一元论宇宙观。但他在进一步论述物质世界进化之第二时期时提出了"生元"说，认为："据最近科学家所考得者，则造成人类及动植物者，乃生物之元子为之也。生物之元子，学者多译之为'细胞'，而作者特创名之曰'生元'；盖取生物元始之意也"(同上，第121页)。他把"生元"进一步二元化，认为："按今日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也"(同上，第121页)。"孟子所谓良知良能者非他，即生元之知、生元之能而已"(同上，第122页)。反映了其唯物主义的不彻底性。认识论方面，认为先有事实后有言论，而且人的认识随着客观事物的发展而发展。提出"知难行易"说，主张"以行而求知，因知以进行"。接近能动的

反映论。但又提出“知行分任”说，认为人类知识分为“不知而行”、“行而后知”、“知而后行”三个阶段。有重知轻行的倾向。社会历史观方面，承认人类历史是不断进化发展的，但又认为进化的动力不是物质资料的生产方式，强调民生问题才是社会进化的原动力，主张“社会互助论”，表现了历史观的二元论性质。他的哲学思想与政治斗争紧密结合着。主要哲学著作有《孙文学说》、《三民主义》、《军人精神教育》、《知难行易》等。他的论著、演讲、信函、电文等被汇编成《中山全书》、《总理全集》。1956年人民出版社出版了《孙中山选集》。自1981年起人民出版社陆续出版《孙中山全集》。

【孙中山全集】 孙中山的著作汇编。十一卷。收录了他执笔的各种著作，别人执笔经他同意署名的诗文、函电，他主持制定的文件，据他口述写成的书文，由别人记录的他的演说和谈话，由他签发的公文、命令、委任状、各种证券、收据及部分题词和意思完整的批语等。还收录了他的翻译作品，附于译序之后。分别由广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室承担编辑工作，按写作时间先后编次，对部分篇目加了题注，文内也酌加注释，并校勘文字和分段标点。中华书局自1981年6月至1986年7月陆续分卷出版。

【孙中山选集】 近代孙中山的著作选集。1956年11月由人民出版社初版，上、下两卷。收辑了孙中山的论著、演讲、信函、电文等共六十余篇，代表了孙中山在各个历史时期的主要思想。其中1905年《民报发刊词》正式提出民族、民权、民生的三民主义，成为资产阶级革命派的共同纲领。1917—1919年写成的《建国方略》中的《心理建设(孙文学说)》是重要的哲学著作，比较系统地阐述了他的进化论的宇宙观和知难行易说。1924年1月《中国国民党第一次全国代表大会宣言》则重新解释了三民主义，提出“联俄、联共、扶助农工”三大政策。1924年1—8月的《三民主义》的演讲系统地阐明了新三民主义和他的革命思想。本书是研究孙中山政治思想、哲学思想的重要资料。1981年10月人民出版社出第二版，合为一卷。

【孙文】 见“孙中山”条。

【孙文主义之哲学的基础】 又名《三民主义之哲学的基础》。戴季陶著。1925年7—8月连载于《民国日报》的《觉悟》副刊。认为民生哲学是三民主义的哲学基础，宣称两千多年前孔子已经“组织了一个民生的哲学”，孙中山把它“继承起来，发扬光大”。完全否认了孙中山思想的民主革命性质。提出“民生为宇宙大德之表现，仁爱即民生哲学之基础”的思想，坚持唯心主义的人性论和道德观，宣扬永恒的、仁爱的道德律。怀疑唯物史观的真理性，贬抑其“不能说明各阶级为革命而联合的国民革命”，也不能“把一切的革命历史，都在这一个原则下面解释出来”。攻击共产主义不合中国国情。该书反对阶级斗争，反对孙中山联俄、联共、扶助农工的三大政策，是蒋介石集团发动反革命政变的舆论先导。1925年上海民智书局印行单行本。

【孙文学说】 即《心理建设》。近代孙中山著。是其《建国方略》的第一部分。出版于1919年。分《自序》和《知行总论》、《能知必能行》、《不知亦能行》、《有志竟成》等八章。阐述了作者的宇宙进化论和“知难行易”说。认为宇宙经历了物质进化、物种进化、人类进化三个时期，即由太极到地球，由生元(细胞)到生命，由生物到人类。在论述物质进化时，他吸取了西方近代的自然科学知识，形成了其“以太——星云”的宇宙观，认为：“原始之时，太极(此用以译西名‘伊太’也)动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也”(《孙中山选集》第156页)。但在论述物种进化时则提出“生元”说，认为：“按今日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也”(同上，第121页)。甚至认为“孟子所谓良知良能者非他，即生元之知、生元之能而已”(同上，第122页)。从而陷入二元论。本书还系统地论述了知和行的关系。认为革命屡遭失败的原因是受传统的“知之非艰，行之惟艰”的“思想错误而懈志”，因此“先作学说以破心理之大敌”。提出“行易知难”命题，并用较长篇幅以饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学、进化等十事为例，论证人类认识的起点是不知而行，行而后知。强调“能知必能行”，“不知亦能行”，“使中国人无所畏而乐于行”，鼓舞人们勇于革命。与人类进化相应，将知行分为三个阶段：“不知而行”、“行而后知”、“知而后行”。据此又将人划分为：“先知先觉”、“后知后觉”、“不知不觉”三类。提出“知行分任”是科学发达的必然趋势。包含有唯心主义和形而上学的思想因素。《孙文学说》对指导当时的资产阶级革命斗争起了积极的作用。收入《孙中山选集》。

【孙诒让】(1848—1908) 晚清经学家、文字学家。字仲容，号籀庼。浙江瑞安人。同治举人。官刑部主事。晚年曾主温州师范学校，充浙江教育会会长。少好六艺古文，随父宦江宁时，收得东南故家秘藏数万卷。又与戴望、唐仁义、刘寿曾等交游，学益进。后引疾归里，研治古籀古字，总结旧说。其性恬淡，不慕荣利，经史而外，诸子百家无不贯通，又从事著述，至老不倦。认为典章备于《周礼》故著《周礼正义》八十六卷，并辑三家佚注一卷附后，以《尔雅》、《说文》正其诂训，以《礼经》、《大戴礼记》、《小戴礼记》证其制度，博采汉、唐、宋以来诸儒注疏及乾嘉学者考订训释的成果，发挥东汉郑玄注之渊奥，补正唐贾公彦《周礼义疏》之遗缺，是解释《周礼》较完备之书。见于国势浸弱，为谋所以致富强之道，

遂作《周礼政要》二卷四十篇。撰《墨子间诂》十五卷，又《目录》一卷、《附录》一卷、《后语》二卷。墨学以不合儒术而几为绝学，其书又脱误而多不可读。本书依经谊字例，遂加诠解，又订补《经说》上、下篇，旁行句读，为当时学者所推崇，对此后先秦诸子研究颇有影响。又考金石、定文字，成《石籀拾遗》三卷、《古籀余论》一卷。推阐古人造字之精微，成《名原》二卷。辨析龟甲文，成《契文举例》二卷。还有《尚书骈枝》、《札迻》十二卷、《周书斠补》四卷、《九旗古义述》一卷、《籀庼述林》十四卷等。对古书的校勘解释有较大贡献。主要著作收入光绪庚子年间(1900)所刻《孙氏遗著》中。

【孙奇逢】(1585－1675) 明清之际学者，思想家。字启泰，一字钟元。直隶容城(今保定容城)人。万历举人。清初与黄宗羲、李颙并称为三大儒。明亡后清室多次征聘授官，坚辞不就，以节侠闻名。晚年隐居苏门(今河南辉县境内)夏峰村，躬耕终老。学者称夏峰先生。对程、朱、陆、王之学各道其长而不讳其短，他说："周之无欲，程之主敬，朱之穷理，陆之本心，王之良知，皆从浩博中体认精微，所谓殊途同归，百虑而一致，无非说约之旨耳"(《夏峰先生集》卷四，《重刻四书说约序》)。融诸儒学说为一炉，以"慎独"为宗，以体认"天理"为要，以日用伦常为实际。鄙薄明末学术思想界的空疏浅陋之风，尤其反对明儒对程朱学说妄加穿凿附会的解释，认为学风和学理都应从明返于宋。著作有《理学宗传》、《四书近旨》、《读易大指》、《书经近指》等。

【孙武】 春秋末期伟大的军事家。字长卿。齐国安乐(今山东惠民县)人。生卒年不可考，约与孔子同时。前512年到吴国，以《兵法》十三篇献给吴王阖闾，被任为将，遂"西破强楚，入郢(楚国都城)，北威齐晋，显名诸侯"(《史记·孙子吴起列传》)。显示了非凡的军事才能。其军事思想认为战争是关系到国家存亡的大事，"兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也"(《孙子兵法·计篇》)。主张"经之以五，校之以计"。五即"五事"(道、天、地、将、法)，计即"七计"("主孰有道？将孰有能？天地孰得？法令孰行？兵众孰强？士卒孰练？赏罚孰明？")(同上)。指出"知彼知己者，百战不殆"(《谋攻篇》)的著名军事原则。反对用卜筮迷信、主观类比、星象度数之法来指导战争，主张"不可取于鬼神，不可象于事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也"(《用间》)。认为战争是瞬息万变的，主张必须根据敌情的变化来采取机动灵活的战法，"因敌而制胜"。"兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神"(《虚实》)。还看到了战争中的种种矛盾现象，如敌我、主客、强弱、众寡、攻守、进退、奇正、虚实、勇怯、治乱等，认为这些矛盾不仅相互依存，而且在一定条件下相互转化，如"乱生于治，怯生于勇，弱生于强"(《势篇》)；"敌佚能劳之，饱能饥之，安能动之"(《虚实篇》)，强调主观能动性在促进矛盾转化中的作用。中国军事史上关于兵不厌诈、"君命有所不受"、"置之死地而后生"、"避其锐气，击其惰归"、"攻其不备，出其不意"、"以逸待劳"等著名军事格言，都源于孙武的军事思想。孙武的军事思想在国内外有广泛而深刻的影响。著作有《孙子兵法》十三篇。1976年山东银雀山汉墓出土的《孙子兵法》另有下卷之《吴问》等数篇。

【孙武兵法】 见"孙子兵法"条。

【孙叔平】(1905－1983) 哲学家。原名颛孙叔陶。安徽肖县人。出身于书香之家。七岁时进本乡私塾读四书五经和诸子百家。1919年后进乡办高小。1926年他高中尚未毕业，以同等学历考入武昌大学外语系英语专业。时值北伐军解放武昌，他为之鼓舞，上街宣传"国民革命"。这期间他读了布哈林的《共产主义ABC》、布格达诺夫的《经济科学大纲》等著作，开始接受马克思主义。蒋介石发动"四·一二"政变后，进步学生遭到逮捕、枪杀，他也被赶出了学校，遂回家乡参加了党的地下斗争，曾组织过几次暴动。1933年被捕入狱。1935年出狱后到丰县中学任教。1937年抗日战争爆发后，其家乡沦陷，遂投笔从戎，参与组织了抗日游击队。1940年调到抗日军政大学第四分校做领导工作和教授马克思主义理论课。解放战争胜利后他随军进驻南京，先后担任南京军事管制委员会高教处副处长，南京市教育局局长兼文教委员会主任。1952年改任南京大学党委书记、副校长，同时讲授政治经济学和马克思主义哲学。1958年创办哲学社会科学期刊《江海学刊》，出版了《历史唯物主义纲要》。本书以马克思主义经典作家有关论述为基础，根据自己的理解系统阐述了历史唯物主义原理。1959年底负责筹建江苏省哲学社会科学研究机构。1960年成立江苏哲学社会科学研究所，他担任所长。以后又任过江苏省社会科学联合会副主席、哲学学会会长，国务院学位委员会学科评议组成员，中国大百科全书哲学卷顾问，历史唯物主义研究会顾问，中国哲学史学会顾问等。1961年讲授中国哲学史课程，他潜心研究了历史上近百个哲学家的原著，编辑了《中国哲学家论点汇编》八册。1979年初完成《中国哲学史稿》。此书受到学术界较高评价。主要著作还有《辩证唯物主义和历史唯物主义》、《资本主义经济规律》等。

【孙星衍】(1753－1818) 清经学家。字渊如，又字季仇，号芳茂山人。江苏阳湖(今常州市)人。乾隆进士。授翰林院编修，充"三通馆"校理，官至山东督粮道。后引疾归里，累主钟山书院，又曾应阮元之聘主讲"诂经精舍"。少时擅词章，与同里洪亮吉、黄景仁齐名。但不欲以诗名，深研经史、文字、音训之学，旁及诸子百家、金石碑刻。积多年之精力著《尚书今古文注疏》，上采汉、魏之说，下迄隋、唐之见，并择清代王鸣盛、江声、段玉

裁等人之论，被后来研治《尚书》者视为最善之本。又精校勘，喜藏书。辑有《平津馆丛书》、《岱南阁丛书》，世称善本。一生勤于著述，所为文每数年辄自订为一集，先后成《问学堂集》、《岱南阁集》、《五松原文稿》、《平津阁文稿》、《嘉谷堂集》，后合刊为《芳茂山人文集》。另著有《周易集解》、《夏小正传校正》、《尔雅广雅诂训韵编》、《金石萃编》等。

【孙复】(992—1057) 北宋初学者。字明复。晋州平阳(今山西临汾)人。青年时四举进士不第，后退居泰山聚徒讲学，世称"泰山先生"。后为朝廷所招，官至殿中丞。和胡瑗、石介提倡"以仁义礼乐为学"，并称"宋初三先生"。认为"尽孔子之心者《大易》，尽孔子之用者《春秋》"(见石介《泰山书院记》)。所著《春秋尊王发微》提出"五霸至尊"的观点，为宋初巩固中央集权作论证。崇尚儒家道统，称颂董仲舒、扬雄、韩愈、王通"始终仁义，不叛不杂"(《睢阳子集·与张洞书》)，指斥佛老"去君臣之礼，绝父子之戚，灭夫妇之义"(同上，《儒辱》)，明确主张以仁义礼乐为"治世之本"(同上)。还提出"文者，道之用也；道者，教之本也"(《与张洞书》)等观点。著作有《易说》六十四篇(已佚)，《春秋尊王发微》和《睢阳子集》。

【孙夏峰】 即"孙奇逢"。

【孙卿】 即"荀子"。

【孙逸仙】 见"孙中山"条。

【孙绰】(320—370) 东晋文学家，儒释调和论者。字兴公，太原中都(今太原市西南)人。曾任著作佐郎、太学博士、永嘉太守、廷尉卿等职。袭爵长乐侯。博学善属文。少有高尚之志，放情山水之间，仰慕老庄之道，追求"同体自然"的虚无境界。熟习儒学、玄学，精通佛理，常与沙门往来，与名僧支道林交往甚密。曾作《道贤论》，以当时七名高僧比"竹林七贤"，影响很大。又作《喻道论》，其主旨以佛为主，调和儒、释、道思想，认为"周孔即佛，佛即周孔"。其著作原有集二十五卷，已佚，明人辑有《孙廷尉集》。

【孙盛】(约306—378) 东晋反玄学的思想家，史学家，无神论者。字安国。太原中都(今山西平遥西北)人。曾从桓温伐蜀。官至秘书监、加给事中。博学能文，善言名理，与殷浩擅名一时。思想上强烈反对"贵无"说，认为老庄之道"矜其一方"、"远救世之宜"。认为"崇有亦失得之也"。主张圣人"乘时"而动，以"有为"治理国家(《广弘明集》卷五《老子非大贤论》)。同时对佛教宣扬的生死轮回、善恶报应和神不灭论进行了批驳，指出"形既粉散，知亦如之"(《与罗君章书》)，对后来神灭论思想的发展产生了积极的影响。还把无神论贯彻于史学研究，认为"伪设符令，求福妖邪，将亡之兆"，"妄设神奇，不幸之中，仲尼所弃"(《三国志·吴志》之《吴主传》和《赵达传》注引《魏氏春秋》)。一生"笃学不倦，自少至老手不释卷"(《晋书·孙盛传》)。史学著作有《魏氏春秋》、《晋阳秋》等，"词直而理正，咸称良史"(同上)。哲学和无神论思想资料散见于《弘明集》卷五和《三国志》裴松之注中。清严可均《全晋文》辑有全部佚文。

【孙膑】 战国中期杰出的军事家。齐国人。孙武的后世子孙。生于阿鄄之间(今山东阳谷县东北)。生卒年不可考，约与商鞅、孟子同时。曾与庞涓一起学习兵法，后庞涓在魏为将军，"自以为能不及孙膑"(《史记·孙子吴起列传》)，就秘密召孙膑入魏，借故对他施以膑刑(去掉膝盖骨)，因之人们叫他孙膑，真名反被人忘记。后来在齐使臣帮助下回到齐国，齐将田忌礼之上宾，推荐给齐威王，被任为军师。在孙膑的参与下齐国打了不少胜仗。其中最著名的有两次，一次是前353年"围魏救赵"之战，孙膑用"批亢捣虚"，"疾走大梁"，"攻其必救"的战法，在桂陵大破魏军；另一次是前341年"马陵之战"，当魏攻韩之际，齐军"直走大梁"，魏军"去韩而归"，孙膑用减灶示寡，诱敌深入，夹道伏击的战法，在马陵消灭魏军。这两次战役显示了孙膑卓越的军事才能，从此他"名显天下，世传其兵法"(同上)。他的兵法是对孙武军事思想的继承和发展，主要讲治军和战略战术原则。他认为战争是国家存亡的大事，战胜可以存亡继绝，不胜则削地国危，因此主张"战胜而强立"(《孙膑兵法》)。但反对穷兵黩武、一味好战，"夫乐兵者亡"(同上)。认为战争胜负的根本条件是知道，"知道，胜"，"不知道，不胜"(《孙膑兵法·篡卒》)。知道即"上知天之道，下知地之理，内得民之心，外知敌之情"(《八阵》)，掌握天地敌我情况，从中找出战役战斗的规律。他关于"强兵之急"在"富国"，"事备而后动"，"必攻不守"等主张都带有战略意义。他认为战争中双方情况都在变化，"以一形之胜胜万形，不可"(《奇正》)，强调随情况变化灵活运用战法。主张"敌众我寡，敌强我弱"时则"让威"，即先后退一步，后发制人，势均力敌时则"营而离之，我并卒而击之"(《威王问》)；对于固守险阻之敌则"攻其必救，使离其固"(《十问》)。孙膑的兵法贯穿着唯物主义和生动的辩证法思想，是我国军事理论的宝贵遗产。《汉书·艺文志·兵书略》著录《齐孙子》八十九篇，早佚。1972年山东临沂银雀山汉墓发现《孙膑兵法》残简，有银雀山汉墓竹简整理小组编《孙膑兵法》。

【孙膑兵法】 中国古代军事著作。战国中期孙膑著(为其门弟子所记，可能有部分自著)。《汉书·艺文志·兵书略》著录"《齐孙子》八十九篇，图四卷。"《隋书·经籍志》已不见著录。1972年在山东临沂银雀山汉墓中发现其残简，经整理后编定为《孙膑兵法》。共收入竹简三百六十四枚，一万一千余字。分上下两编，各十五篇，共三十篇。上编有：《擒庞涓》、《见威王》、《威王问》、《陈忌问垒》、《篡卒》、《月战》、《八阵》、《地葆》、《势备》、

《兵情》、《行篡》、《杀士》、《延气》、《官一》、《强兵》,下编有:《十阵》、《十问》、《略甲》、《客主人分》、《善者》、《五名五恭》、《兵失》、《将义》、《将德》、《将败》、《将失》、《雄牝城》、《五度九夺》、《积疏》、《奇正》。由于简文残缺不全,有些篇题是由整理者根据内容补加,《杀士》、《略甲》等篇大多无法写出。虽其缺残,但仍可从中窥出其军事思想之概略。它是对战国中期以前战争经验的总结,是对《孙子兵法》的继承和发展。内容主要讲治军和战略战术的原则,包含有唯物主义和辩证法思想,是中国军事理论的一份珍贵遗产。现有山东临沂银雀山汉墓竹简整理小组编《孙膑兵法》,张震泽《孙膑兵法校理》等,可供研究参考。

【红教】 见"宁玛派"条。

【纤秾】 唐司空图论诗之意境和艺术风格的概念。其所著《二十四诗品·纤秾》云:"采采流水,蓬蓬远春,窈窕深谷,时见美人。碧桃满树,风日水滨,柳阴路曲,流莺比邻,乘之愈往,识之愈真,如将不尽,与古为新"。纤秾作为一种诗的意境美,由以下因素构成:第一,需要有热烈缠绵的情感和与自然合为一体的审美体验;第二,要有鲜明的意象,如杨廷芝《诗品浅解》所谓"可以色相见者";第三,要求传达出深刻、清新的哲理;第四,要有文思流畅、周密而辞采明丽的语言。

【约定俗成】 荀子的逻辑术语。《荀子·正名》:"名无固宜,约之以命,约定俗成谓之宜,异于约则谓之不宜。名无固实,约之以命实,约定俗成谓之实名。"这是说人们在交往中相互约定并成为习俗而沿用下来的名称,是相宜的;反之,是不相宜的。以名指实并非固定不变,人们约定以某名命某实,这种约定遂成习惯,某物之名就被确定下来了。表现了其唯物主义的反映论原则。关于这种制名方法的意义,一说这是荀子制名的辩证法,一说这是荀子制名的社会原则。

【牟子】 ①东汉末学者。苍梧(今广西梧州)人。其生年大约在灵帝建宁三年(170)。原为儒者。博览诸子百家,亦观神仙方术之书,但以为虚诞不可信。兴平二年(195)曾回故乡苍梧娶妻,太守史璜闻其学识,请辟为佐吏,但他正致志于学,又加时局不稳,无意仕进,故辞而不就。后应交州刺史朱符之请出使荆州,但"会其母卒亡,遂不果行。"其"久之退念:以辩达之故,辄见使命,方世扰扰,非显已之秋。""于是锐志于佛道,兼研《老子》五千文,含玄妙为酒浆,玩《五经》为琴簧。世俗之徒多非之者,以为背《五经》而向异道。欲争则非道,欲默则不能。遂以笔墨之间,略引圣贤之言证解之,名曰《牟子理惑》云"(据《理惑论·序传》)。他认为佛教和道家在思想上是一致的,因此他经常引证《老子》讲解佛教,又引述佛教教义附会《老子》。他认为儒、佛二教虽有若干显著不同之处,但从根本上说二者是一致的。其思想开儒、释、道合流之先河。②即《理惑论》或《牟子理惑论》。

【牟子理惑论】 中国早期介绍和论证佛教基本教义的著作。简称《理惑论》,又称《牟子》。作者牟子,东汉末苍梧郡(治所在今广西梧州)人。《弘明集》卷一作"牟子博",后人误传为牟融。该文前有序,为牟子传,后有跋,其本论三十七章。全文收在南朝梁僧佑所编《弘明集》中。认为佛是人间最高道德的体现者,是神灵世界的最高主宰,是神仙真人。介绍了当时中国人所理解的佛教基本教义,为沙门"捐家财,弃妻子",过禁欲生活辩护,体现了佛、道(道家)、儒一致的观点。该书介绍了我国早期佛教的思想面貌,反映了佛教初传时期人们对它的理解,为研究中国佛教的形成和发展提供了有价值的资料。但本书的真伪问题却一直为国内外学者所争论。

【牟宗三】(1909—) 当代哲学家。港台新儒家学派主要代表之一。山东栖霞人。1933年毕业于北京大学哲学系。1937至1941年间曾任《再生》杂志主编,云南大理民族文化书院讲师等职。1942年秋任教于华西大学哲学系。1945年秋转赴重庆中央大学任哲学系教授。1946年春随中央大学自重庆迁回南京,创办《历史与文化》月刊。1947年秋离开中央大学,先后在金陵大学、江南大学、浙江大学等校任教。1949年去台湾。1950年始任教于台湾师范学院(后改为台湾师范大学),并先后主持人文学社和人文友会的讲座。1956年秋转东海大学任人文学科主任。1960年10月赴香港,应香港大学之聘主授中国哲学。1968年春转香港中文大学研究院及新亚书院哲学系任教。1974年7月从香港中文大学退休,次年任教于新亚研究所,为哲学组导师。早年喜好罗素和怀特海哲学,遂钻研数理逻辑,写成《逻辑典范》一书。后转而研究注重探讨认识主体的康德哲学,著有《认识心之批判》一书。五十年代后,一方面致力于疏解儒、释、道三家义理,以期理清中国学术发展的源流;另一方面致力于把康德哲学与儒家心性之学融合起来创立体系。认为康德虽然说明了道德法则的先验性和普遍性,但他没有认识到自主自律的善良意志就是"人人所皆固有的'性'","亦未能本着一种宇宙的情怀而透至其形而上的、宇宙论的意义"(《心体与性体》第一册),而这正是儒家哲学之高于康德哲学的主要之点。文化上提出"三统之说"。主张以儒家道统(内圣之学)为依据,通过"道德良知的自我坎陷"转出知性主体,以建立"系统"和"政统"(即发展科学与民主),此之谓"本中国内圣之学解决外王问题"。其理论在港台一带有众多的追随者。主要著作有《道德的理想主义》、《历史哲学》、《政道与治道》、《中国哲学的特质》、《才性与玄理》、《佛性与般若》、《心体与性体》、《从陆象山到刘蕺山》、《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《圆善论》等。

【异同攻取】 近代谭嗣同用语。指自然界相拒和相引的两种不同属性。他认为这两种矛盾势力的冲突是事物产生、运动、发展的内在根据,他说:"有好恶,于是有攻取;有攻取,于是有异同;有异同,于是有分合,有生克"(《仁学·十三》)。他举例说,虚空中"忽有雷雨相应,则含两电,两则有正有负,正负则有异有同,异则相取,同则相攻,而奔崩轰硠(烘)发焉"(《仁学·十九》)。又说:"吾试言天地万物之始,洞然窅(yǎo 咬)然,恍兮忽兮,……俄而有动机焉,譬之于云,两两相遇,阴极阳极,是生两电,两有异同,异同攻取,有声有光,厥名曰雷,……有有之生也,其惟异同攻取乎!"(《仁学·二十四》)他以电的正负极解释雷的产生,并试图说明事物运动变化的根源在于事物内部矛盾的"异同攻取",闪耀着自然辩证法的思想光辉。

【异故】 《墨辩》用语。《墨子·小取》:"言多方、殊类、异故,则不可偏观也。"认为"故"不仅有大、小之分,而且以"故"为据进行推论的情形也是复杂的,不同的"故"可以推出不同结论;同一结论也可来自不同的"故"(《小取》:"其然也同,其所以然不必同")。因此,仔细区别"故"的不同情形(异故)是保证推论正确的必要条件之一,反之就会导致谬误。

【异类不比】 《墨辩》的逻辑命题。《墨子·经下》:"异类不比,说在量"。意指在质上根本不同的事物(异类),无法用同一标准加以衡量和比较。例如,"木与夜孰长?智与粟孰多?爵、亲、行、贾四者孰贵?麋与鹤孰高?蚓与瑟孰悲?"(《墨子·经说下》)这说明后期墨家在一定程度上已看到了质与量的统一,不同质的量由于其度量标准各异,因此不能"齐观"。或说此命题为类比推理规则。

【异熟】 佛教名词。梵文的意译,旧译"果报"。指依业因而得的果报。称异熟有三义:一异时,指因先果后,因果异时而熟;二变异,指由因得果,因果相异;三异类,指因果性质相异,因有善恶,果则无记(非善非恶)。《成唯识论述记》二:"言异熟者,或异时而熟,或变异而熟,或异类而熟。"

【导引】 道教术语和修炼方法。又作"道引",或称"宣导法"。原为医学术语,《素问·异法方宜论》:"其治宜导引按跻。"王冰注:"导引,谓摇筋骨,动肢节。"导引说起源于原始社会的舞蹈。《吕氏春秋·古乐》:"昔陶唐氏之始,阴多滞伏而湛积,水道壅塞,不行其原,民气郁阏而滞着,筋骨瑟缩不达,故作为舞以宣导之。"早期导引主要是模仿禽兽动作的肢体运动,并与"吹呴呼吸,吐故纳新"(《庄子·刻意》)相配合,为一部分"养形之人"所喜好,并为医家所应用。随着秦汉之际神仙方士学说的兴起和医学的发展,导引进一步与气功结合起来,并得到普及,以至于"众人无不鸱视狼顾,呼吸吐纳"(《典论》),还有以《导引图》陪葬者。道教形成后,则把导引作为动功,视为健身入道的主要方法,与静功相辅相成。其内容包括肢体活动、呼吸锻炼、自我按摩以及叩齿、咽津等。

【尽天地古今皆二】 明清之际方以智用语。指矛盾的普遍存在和表现。他说:"一不可量,量则言二;曰有曰无,两端是也。……尽天地古今皆二也。两间无不交,则无不二而一者。相反相因,因二以济"(《东西均·三征》)。方以智认为,天地间的万事万物都是"相反相因"的对立统一。"霄壤悬判而玄黄相杂,刚柔敌应而律吕协和,雌雄异形而牝牡交感,可不谓相因乎?……人身之水火交则生,不交则病,可不谓相因乎?……四时之行,雨露而霜雪,春生而秋杀。吉凶祸福,皆相倚伏;死生之几,能死则生,狗生则死。静沉动浮,理自冰炭,而静中有动,动中有静,静极必动,动极必静。有一必有二,二本于一。岂非天地间之至相反者,本同处于一原乎哉?"(《东西均·反因》)这是说,从自然到社会,从物到人,从四时之变到人物之生死,都是事物内部的矛盾斗争运动的结果,是矛盾普遍性的表现。他更详地指出:"昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、剥复、震艮、损益、博约之类,无非二端"(同上)。方以智的这一思想是可贵的。但它与唯物辩证法的对立统一规律还有质的差别。

【尽见】 后期墨家用语。即全面认识。参见"体见"条。

【尽心】 ①孟子用语。谓充分发挥心中固有的善端。《孟子·尽心上》:"尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。"孟子认为人先天固有恻隐、羞恶、辞让、是非之心,即仁、义、礼、智"四端"("四德"的萌芽),是天赋予人的本性。如果人能充分发挥心中固有的这些善端,就能了解人的本性,并进而认识天。东汉赵岐注:"性有仁义礼智之端,心以制之,唯心为正。人能尽极其心,以思行善,则可谓知其性矣。知其性,则知天道之贵善者也。"宋明理学家常借用这一概念以阐述自己的哲学思想。南宋朱熹认为,性是心中所具之"理",尽心知性即是尽心知理,"能极其心之全体而无不尽者,必其能穷夫理而无不知者也"(《孟子集注》)。明王守仁则认为:"性是心之体,天是性之原,尽心即是知性。惟天下至诚,为能尽其性,知天地之化育"(《传习录》上)。②《孟子》篇名。上下两篇。上篇四十六章,主要内容有关于"尽心、知性、知天"的伦理思想和认识理论;"万物皆备于我"的道德修养学说;"穷则独善其身,达则兼善天下"的人生观;"良知良能"的人性论;"西伯善养老"、"仁民爱物"的仁政思想;"引而不发"的教育思想;以及辨义利,辟杨墨等。下篇三十八章,主要内容有关于"国君好仁,天下无敌"、"民贵君轻"的仁政学说;"养心莫善于寡欲"的道德修养论;以及释"狂狷"、析"乡愿";还

阐述了由尧舜禹汤至文王孔子的传承序列，开“道统”说之先河。《尽心》内容十分丰富，孟子思想的主要方面几乎都有反映，对人类精神生活的理解和剖析尤为突出，对后世有深远影响。③普通动词，意思是竭尽心力。《孟子·梁惠王》上：“寡人之于国也，尽心焉耳矣。”

【尽心知性】 孟子提出的内省的认识方法和道德修养方法。《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”认为只要把人生而具有的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心的所谓“善端”加以充分发挥扩充，就能在内心形成仁、义、礼、智的品性，就认识了人的善性，也就认识了至诚无妄的天（《孟子·离娄上》：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚未有能动者也”），从而达到“天人合一”的认识境界和道德修养境界。这是伦理学与认识论合二而一的认识路线。这一思想对宋明理学，特别对陆王心学有深刻、巨大的影响。

【尽地力】 战国初期李悝的重农主张。《汉书·食货志》：“李悝为魏文侯作尽地力之教，”“尽地力”即调动农民生产的积极性，充分发挥土地的潜力。李悝认为“治田勤谨”与否关系极大，“治田勤谨，则亩益三斗，不勤，则损亦如之。”他从“谷贵伤民”、“谷贱伤农”的情况出发，提出了“平籴法”，主张丰年国家以平价多收购一些粮食，荒年以平价再卖给农民。认为实行这一措施就可以做到稳定粮价，防止粮商从中渔利，以调动农民生产积极性，制止人口流动，从而促进农业生产的发展。李悝的“平籴法”是实现“尽地力之教”的重要措施，后世的均输法、常平仓实际上导源于此。

【尽性】 儒家的伦理思想。即充分发挥人、物之本性。《礼记·中庸》：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性。”这是一种伦理道德化了的认识路线。《中庸》认为，“诚者，天之道，诚之者，人之道也”（第二十章），以伦理性的“诚”为天地人物之本性、本质。认为天道之“诚”体现在人身上就是人之先天之“性”，人只要努力去发掘和扩充自己内心所得之于天的本性，就能从尽人之性到尽物之性，使“诚”起到“赞天地之化育”、“与天地参”（《中庸》第二十二章）的作用，从而达到“天人合一”的最高精神境界和认识境界。这一思想对后世儒者有重大影响，不同的儒家学者从不同的角度来理解“尽性”，以发挥自己的哲学思想。东汉郑玄注：“尽性者，谓顺理之使不失其所也”（见《礼记正义》）。北宋张载把尽性解为不依靠感性见闻的直觉认识方法：“圣人尽性，不以见闻梏其心。其视天下，无一物非我”（《正蒙·大心》）。南宋朱熹则认为尽性为穷尽心中的天理：“尽其性者，德无不实，故无人欲之私，而天命之在我者，察之由之，巨细精粗，无毫发之不尽也。人物之性，亦我之性，但以所赋形气不同而有异耳。能尽之者，谓知之无不明而处之无不当也”（《中庸章句》）。明王守仁认为尽性便是致良知：“学问思辨笃行之功……扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已”（《传习录中·答顾东桥书》）。

【尽善尽美】 孔子的音乐美学思想。《论语·八佾》：“子谓《韶》：尽美矣，又尽善也。谓《武》：尽美矣，未尽善也”。在孔子看来，《韶》是舜时的乐曲，表现了尧、舜以圣德受禅之事，故尽善尽美。《武》是周武王伐纣胜殷后所制乐曲，充满杀伐之气，故虽美但未尽善。孔子把美与善作了明确的区分，认为美同善相比，善是更根本的，艺术美必须具有社会的意义和价值。孔子这一思想对后世美学关于文与道、华与实、情与理的关系的认识产生了积极深远的影响。

【艮】 《周易》卦名。《周易》：“艮其背，不获（护）其身，行其庭，不见其人，无咎。”八卦之《艮》由两阴爻一阳爻组成，卦象为☶，六十四卦之《艮》由八卦之下艮上艮组成，卦象为䷳，象征山。《左传·昭公五年》：“艮，山也。”《易传·彖传》：“兼山，艮。”是说《艮》卦象是两艮相重，象征两山并立。山是静止不动之物，故《艮》意为止。《易传·彖传》：“艮，止也。”又《艮》为东北之卦，为阳卦，象征多种事物和属性。《易传·说卦》：“艮，为山，为径路；为小石，……为指。为狗。”

【艮斋浪语录集】 即“浪语集”。

【负阴而抱阳】 老子用语。《老子》第四十二章：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《淮南子·精神训》引作“万物背阴而抱阳。”高诱注：“万物以背为阴，以腹为阳。”马其昶《老子故》说：“抱负犹向背也。”老子的这一命题有两种解释：一为万物都有阴阳；一为万物存在于天地之间，为阴阳二气所包围。

【负面】 张东荪用语，即相反之意。张东荪反对唯物辩证法的对立统一规律，否认这一规律是唯物辩证法的实质与核心，认为黑格尔与马克思把“对待”（对立）、“负面”（相反）和“矛盾”都用相反一词来包括，混淆了这三者的区别。他说：“所谓负面只是指除了这个东西本身以外其余的一切”，“矛盾是指两个命题不能同时皆真而言。”认为唯物辩证法所言矛盾是人为制造出来的，意在反对马克思主义关于矛盾的斗争性理论和阶级斗争与社会革命的理论。

七　画

（一）

【攻守异势与攻取异术】 西汉初贾谊提出的政治历史主张。为了总结秦朝兴亡的历史教训，为汉初统治者提供政治借鉴，贾谊写了《过秦论》，指出国家的政治方针应根据不同的政治形势来制定。认为秦朝在“以区区之地致万乘之势，序八州而朝同列”（《过秦论·上》）之时，应及时改变策略方针，妥善处理新的矛盾。但是秦朝统治者固守旧规，仁义不施，“怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道而立私权，焚文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始”（《过秦论·中》），最终断送了江山，“一夫作难而七庙隳，身死人手，为天下笑者”（《过秦论·上》）。他认为秦朝灭亡的原因就在于不懂得“攻守之异势也”。他指出，“并海内，兼诸侯”时必须崇尚武力，采取攻势，方能“南面称帝”（《过秦论·中》），一旦完成了统一大业就要巩固政权，采取守势，使“元元之民冀得安其性命”（同上）。贾谊的最后结论是“兼并者高诈力”，“安定者贵顺权”。贾谊的这一主张是符合历史事实的。

【坛经】 亦称《六祖坛经》、《六祖大师法宝坛经》、《六祖法宝坛经》等，略称《坛经》。中国佛教禅宗的经典。记录了禅宗第六祖慧能的事迹以及慧能与其弟子们的问答机缘即语录。它是中国佛教禅宗的“宗经”，中国佛教著作称为“经”的只此一部。它的中心思想是注重净性，强调自悟，提倡“见性成佛”或“顿悟成佛”的顿教。其思想对宋明理学有重要影响。该书版本大体有四种：①“敦煌写本”。即慧能弟子法海听法记录本，题为《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜多六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》，一卷，不分品目，共五十七节。此本被认为是《坛经》的古本。②《六祖坛经》。唐代僧人惠昕编，分上下二卷，“十一门”。最早的有宋刻本。③《六祖大师法宝坛经曹溪原本》，一卷，十品。据说为宋契嵩改编本。④《六祖大师法宝坛经》，一卷，十品。为宗宝改编本，是流行本。1944年“普慧大藏经刊行会”刊印了以上四种本子的合编本。中外学者还考证了不少其它版本，但意见不一。近人郭朋著有《坛经对勘》（齐鲁出版社）、《坛经校释》（中华书局），对《坛经》版本和文字都作了较详细的考证。

【坛语】 中国佛教禅宗“荷泽大师”神会的残著（保存在敦煌卷子中）。日本铃木大拙称为《南阳和尚顿教解脱门直了性坛语》，胡适则称其为《神会和尚语录》第二残卷。今人石峻等编辑的《中国佛教思想资料选编》之第二卷第四册收有此书，题为《答崇远法师问》。该书的主要思想内容均见于《南宗定是非论》，以致胡适疑其为《南宗定是非论》之一部分。它抨击北宗“传承是傍，法门是渐”的观点，认为自达磨以来“六代大师，一一皆言，单刀直入，直了见性，不言阶渐”，指斥北宗的“拂尘看净”之说。神会还一再强调和推崇《金刚经》，并以此来讲“东山法门”的“一行三昧”禅法。

【坎】 《周易》八卦及六十四卦之名。《易经》：“坎有险，求小得。”八卦中的《坎》卦象为☵。六十四卦中的《坎》由八卦中的下坎上坎组成，卦象为䷜，象征水。《国语·晋语》：“坎，水也。”《易传·象传》：“水洊（再）至，习坎。”是说《坎》卦象为两坎相重，象征江河之水一浪接一浪重复而不止。又江河之水形成险阻，故《坎》又象征为险、为陷。《易传·彖传》：“习坎，重险也”。《易传·说卦》：“坎，陷也。”“水也，正北方之卦也。”《坎》象征多种事物和属性。《易传·说卦》：“坎为水，为沟渎，……为月。”

【均圣论】 ①南朝佛教文献。沈约著。主旨在于调和佛教同中国传统思想的对立。提出中国和印度虽文字“华梵不同”，但佛教的“深义妙理”在远古都出现了，认为“燧人火化，变腥为熟。腥熟既变，盖佛教之萌兆也”。而“周孔二圣”，“见其生，不忍其死；闻其声，不食其肉”，正是佛教戒杀之义的表现。由此得出结论：“内圣（周孔）外圣（释迦），义均理一。”反对把佛教视为外教而拒绝的作法。原文见《弘明集》卷五。②即“白黑论”。

【均善论】 即“白黑论”。

【折箭教子】 蒙古族古代女思想家阿阑豁阿的教子之方。表现了蒙古族争取团结反对分裂的愿望。据《蒙古秘史》载：“春，一日，煮腊羊，命别勒古讷台、不古讷台、不忽合答吉、不合秃撒勒只、孛端察儿蒙合黑等五子列坐。人各与一箭杆命折之，一箭其何有哉？折而弃焉，又束五箭杆，与而命折之，五人将束五之箭杆，人各转持，轮而折之，而未能焉。……阿阑豁阿又诲其五子曰：汝等五子，皆出我一腹，脱如适之五箭，各自为一，谁亦易折一箭乎！如彼束之箭，同一友和，谁易其如汝

等何！”

【抗战以来几种重要哲学思想评述】 艾思奇撰。发表于1941年8月20日延安《中国文化》第3卷第2、3期合刊。文章指出，哲学是各阶级党派的世界观，是他们认识事物的理论基础和方法指南。认为抗战以来在理论战线上有影响的几种重要哲学思想都是代表一定的阶级和党派的，其发展情况是和所代表的阶级党派的活动步调相配合的。明确强调辩证法唯物论是无产阶级政党的世界观，是马克思主义的哲学基础，认为这种哲学自抗战以来在研究与应用方面都有了很大的发展。文章还提出了马克思主义中国化和辩证法唯物论在中国的具体应用问题。文章说，陈立夫的唯生论与力行哲学代表着十多年来的大资产阶级大地主的世界观，并且是这些年来在中国与辩证法唯物论相对抗的最重要的思想之一，特别由于它与政权的力量相结合的缘故，在中国十年左右的思想战线上保持着相当的影响。认为与唯生论哲学同时存在的还有阎锡山的所谓“中”的哲学，它是民国以来就始终自成一个局面的地方政权当局者的哲学。本文对研究中国现代哲学史有重要意义。

【报应问】 南北朝何承天撰。主要内容是批驳佛教的因果报应说。文章认为佛教所言之斋戒放生可免罪致福、来生报应云云，从根本上看是没有根据的，“其枝末虽明，而即本常昧”。指出任何理论皆由事实来验证，“远由近验，幽以显著”。文章曾以鹅不吃荤腥而只吃青草但却被杀供人食之，燕子专吃飞虫而每天都杀生但却与人和平共居为例，证明“杀生者无恶报，为福者无善应”。指出轮回报应不过是“假设权教，劝人为善”而已。此文在当时曾引起强烈反应，刘少府作《答何衡阳书》来专门与之辨难，为佛教的报应说作论证。两文均收入《广弘明集》卷二十。

【报国录】 近代陈虬著。写于光绪十九年(1893)。凡四卷。卷一天择，卷二防务，卷三上兵略、卷三下布阵图车船图，卷四团政。自序说该书“为团防而作”。认为“古之为治，初不言兵，寓之于农，寄之于理，当时政教修明，人安其业，无事于兵”。而今则“舍治兵不能以立国，而制实莫善于团防”。提出“防天下”、“报国之道有四：贡贤、立功、兴利、有任之者”。为变法新政设计了一套武备方案。版本有《蛰庐丛书》本，于光绪甲午(1894)刻成。

【玛木特依】 又译《训世诗》。彝族伦理学著作。成书年代及作者均不详。共七章，前有序言，后有跋语。内容多为宣扬奴隶主的唯心主义伦理观及剥削有理的价值观。也包含着调整人与人及家族之间各种关系的一些原则。如说各等级都有自己不同的幸福观：“土司幸福分官印，黑彝(奴隶主)幸福分奴隶，白彝(百姓)幸福分耕牛。”对劳动的看法是：“土司的运气是一枚金印；工匠的运气是铁锤和铁墩；百姓的运气是耕种和放牧。”对道德的看法是：“自己的钱莫让人吃；自己的话莫让人知；自己藏的莫让人看；自己的谎言莫告别人。”认为“父亲的话如铁钉，母亲的话如墨汁。不听父言冤走十道弯，不听母言枉走五道拐。”“子女对父母的义务，灵牌挂墙上；父母对子女的义务，给儿子娶媳妇”。

【形化】 人或物形体间的联系变化。参见“气化”条。

【形存则神存，形谢则神灭】 南朝齐梁时范缜关于神灭论的命题。参见“形神相即”条。

【形而下】 《易传》用语。指有形质的东西。与“形而上”相对。《易·系辞上》：“形而下者谓之器。”北宋张载《横渠易说·系辞上》：“形而下者是有形体者，故形而下者谓之器。……有形迹者即器也，见于事实即礼义是也。”程颐认为，“阴阳，气也。气是形而下者”(《河南程氏遗书》卷十五)。南宋朱熹《答黄道夫》：“气也者，形而下之器也，生物之具也”(见《朱子大全》文五十八)。明清之际王船山《读四书大全说》卷七：“洒扫应对，形也。有形，则必有形而上者。”今人高亨《周易大传今注》卷五：“形而下者，如天地动物植物器械等是也。”

【形而上】 《易传》用语。即无形质的东西，指“道”。与“形而下”相对。《易·系辞上》：“形而上者谓之道”。北宋张载《横渠易说·系辞上》说：“形而上者是无形体者，故形而上者谓之道；……无形迹者即道也，如大德敦化是也。”程颐认为：“所以阴阳者是道，……道是形而上者”(《河南程氏遗书》卷十五)。南宋朱熹《答黄道夫》说：“理也者，形而上之道也，生形之本也”(《朱子大全》文五十八)。明清之际王船山《读四书大全说》卷七云：“精义入神，形而上者也。然形而上则固其有形矣。故所言治心修身、诗书礼乐之大教，皆精义入神之形也。”今人高亨《周易大传今注》卷五说：“形而上者，如思想学术理论方法制度等是也。”

【形而上与形而下】 《易传》用语。“形而上”即无形，指在形质之上、之先；“形而下”即有形，指在形质既成之下、之后。《易·系辞上》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”唐孔颖达疏：“道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也；既有形质可为器用，故云形而下者谓之器也”(《周易正义》卷十一)。认为形处道器之间，道生形，形生器，道在器之先。这是从玄学“有生于无”的思想来释之。唐崔憬则认为：“形质之中有体有用。体者，即形质也；用者，即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体，则是道也”(唐李鼎祚《周易集解》引)。这是从体用相资的思想来释之，主张形而上与形而下无分先后，不可分割对待。宋以后崔憬之说多为学者所吸取与发挥。北宋程颢认为：“离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴

阳,气也。气是形而下者,道是形而上者"(《河南程氏遗书》卷十五)。这是从"理"本论的观点来解释之,但却承认形而上与形而下是不可分离的。南宋朱熹认为:"理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也"(《朱子大全》文五十八《答黄道夫》)。把形而下看作是形而上的派生物,仍是以"理"为本体的观点。明清之际的王夫之认为:"形而上者,非无形之谓。既有形矣,有形而后有形而上。无形之上,亘古今,通万变,穷天穷地,穷人穷物,皆所未有者也",故"形而上者谓之道,形而下者谓之器,统之乎一形,非以相致,而何容相舍乎?"(《周易外传》卷五)这是从唯物主义的道器一元论的观点来解释和发挥《易传》的思想。他进而又从认识论上来解释"形而上"与"形而下",认为人们对形而上之道的认识决不可离开形而下之物而另有索求,"形而下者只是物,体物则是形而上。形而下者,可见可闻者也;形而上者,弗见弗闻者也。"故"道之隐者非无在也,如何遥空索去?……才说个形而上,早已有一'形'字为可按之迹,可循求之主名,就者上面穷将去,虽深求而亦无不可"(《读四书大全说》卷二)。清戴震在《孟子字义疏证·天道》中认为:"形谓已成形质。形而上犹曰形以前,形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质,是谓形而上者也,非形而下明矣。"把未成形质之阴阳视为形而上之道,而把已成形质之阴阳视为形而下之器,这也是唯物主义的道器观。《易传》关于"形而上"与"形而下"的思想对中国传统哲学有极大影响。中国封建社会后期哲学思想所讨论的道器之辨的根源就在于此。直到近现代,人们还用"形而上学"一语来译解西方哲学关于本体论的学问。

【形似】 中国古典美学概念。"形"犹言形质、形象、器用。早在先秦就有"形"的概念。《庄子·天道》:"故视而可见者,形而色也。"《周易·系辞上》:"见乃之象,形乃之器。"艺术创作上的"形似"指对对象外在形貌的摹拟再现,如人物画中对人物的脸型、五官、身材、衣着等的描绘,诗歌中对景物的写实等等。北宋范温《潜溪诗眼》云:"古人形似之语,如镜取形,如灯取影。"中国美学认为"形似"只有在传达出事物内在神质时才有价值。

【形名】 见"刑名"条。

【形名参同】 战国末韩非的法治主张。《韩非子·主道》:"有言者自为名,有事者自为形,形名参同,君乃无事焉,归之其情。""形名参同"意谓言论和行为要相符合。韩非把它作为君主考核官吏言行是否一致的政治方法,认为官吏能达到言行相符时君主就可无为而治了。《韩非子·扬权》:"上以名举之,不知其名,复修(循)其形,形名参同,用其所生"。主张君主要考察臣下的言行,根据其言行是否一致来确定任用和赏罚。韩非的这一主张被后来的统治者所采用,作为其统治术的政治手段,在历史上起了不少消极作用。但这种方法作为认识方法来说则有合理性。

【形名家】 见"刑名家"条。

【形态历史观】 林同济用语。其所著《文化形态史观》一书认为,文化历史的发展都要经过封建阶段、列国阶段和大一统的帝国阶段。他说封建阶段是一个"上下匾别"的结构,与此相适应的文化形态的特点则是:"(一)政治上必是'封君分权';庶人当然'不议',既是大家公认的'共主',也不过名义享尊严,实际无主权。(二)军事必是'贵士包办';从戎作战是统治者的特权,庶人最多不过占一种'副力'的地位。(三)经济则类皆是'农奴采邑';生产的'人'与'物',多少都'凝滞'在封君势力圈的内围。(四)宗教则主要在祭祖先,拜英雄,再加以天地山川神祇的信仰。直接事神的资格往往只限制于统治层级,庶人对贵族神祇,不是根本无预,便是只许间接沟通。"认为列国阶段要在封建结构的残基上建立一个"平面化"、"平等化"的社会,这一阶段的文化形态主要是"个性的换发"与"国命的整合"两大潮流。个性潮流不外是庶人人仕,民众人伍,商人经济活跃,宗教信仰放任和理性应用的发达;国命潮流不外是政权集中,军权统一,经济干涉,国教创立等项。而"个性潮流代表'创造冲动',国命潮流代表'秩序要求'。两者之间,一面相克,一面相成。"他指出,当最后国命潮流压倒了个性潮流时就进入了大一统的帝国阶段。这一阶段文化形态的特点是:"政治再也不作纵横开阖的壮观,而流为官僚功名利禄的把戏。"经济上推行"所谓'国营'、'官办'事业,开始都是为国计民生,结果类多由私囊中饱。至于宗教呢?政府或竟要钦定一种'皇帝崇拜'来维系人心,只无奈上流的士夫,透过了个性潮流中的理性运动,再也不能保持任何宗教式的'原始信心'。"他的结论是:封建阶段"持于尊",列国阶段"争于力",大一统阶段"止于安"。这就是过去一切文化体系的发展历程。这种文化历史观是不科学的,仍然是就历史现象来论历史现象,未能从社会生产方式的矛盾运动来分析文化历史形态的必然发展。

【形具而神生】 荀子关于形神关系的唯物主义命题。《荀子·天论》:"形具而神生,好恶喜怒哀乐臧焉。"是说只有形体具备精神才会产生。这表明荀子已认识到精神对形体的依赖关系。东汉的桓谭、王充继承了荀子的这一观点。桓谭曾以烛火关系来比喻形神相依关系。王充则说:"形须气而成,气须形而知。天下无独燃之火,世间安得有无体独知之精?"(《论衡·论死》)但他们都把形神问题感性经验化,往往会产生相反的结论,南北朝时的佛教学者慧远就是利用了这种说法而得出"神者何邪?精极而为灵者也。精极则非卦象之所图,故圣人以妙物而为言"(《沙门不敬王者论》)的结论。南北朝齐梁时的范缜则进一步发挥了荀子的神形

关系思想，提出"形神相即"、"形质神用"的命题，他说："形者神之质，神者形之用"，"形存则神存，形谢则神灭"（《神灭论》）。这与荀子的观点是一致的。这是中国古代哲学关于神形关系问题所能达到的较高认识。

【形质神用】 南朝齐梁时范缜提出的唯物主义的形神关系命题。他在《神灭论》中说："形者神之质，神者形之用。是则形称其质，神言其用。"认为肉体是精神的物质实体，精神是肉体的作用。他并用"刃利之喻"代替了传统的"薪火之喻"，提出"神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利"。"未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？"（同上）克服了过去唯物主义者把精神视为一种特殊物质的认识缺陷，正确说明了精神对物质肉体的依赖关系，有力地驳倒了佛教的神不灭论。由此出发他对形神关系问题上的一系列疑问作了说明，如人之质不同于木之质，故人有知而木无知；生人之质不同于死人之质，故生人有知而死人无知；心器之质不同于手足之质，故心器之用为"是非之虑"而手足之用为"痛痒之知"等，标志着唯物主义形神论的重大突破，对后世唯物主义和无神论的发展产生重大影响。明代罗钦顺反对心学把"明觉"视为独立实体，提出"盖天性（生理本性）之真乃其本体，明觉自然乃其妙用。……有体必有用，而用不可以为体也"（《困知记·答欧阳少司成崇一》）。明清之际王夫之提出"因形发用，以起知能者为心"（《正蒙注·诚明》），把"心"看作肉体的一种"知能"作用。

【形性不二】 清初颜元用语。《四书正误》："形性不二，孔门一片工夫。"意即气质形体与人性是统一不可分的。颜元反对程、朱把人性分为天命之性与气质之性，指出"夫性字从生、心，正指人生以后而言"（《存性编》），认为性就是气质之性，没有离气质而存在的天命之性，"去此气质，则性反为两间无作用之虚理矣"（同上）。"形，性之形也；性，形之性也。舍形则无性矣，舍性则无形矣"（《存人编》）。后来戴震继承了"形性不二"的观点，提出"舍气类，更无性之名"（《孟子字义疏证》），以血气心知为性。

【形须气而成，气须形而知】 东汉王充的形神关系命题。王充从气一元论的观点出发，认为人与万物一样都是禀气而生，"气之生人，犹水之为冰也。水凝为冰，气凝为人"（《论衡·论死》）。他认为阳气、精气是精神的基础，阴气是形体的基础，二者相合产生有知有觉的人。"人之精神，藏于形体之内"，"精神本以血气为主"，"人死血脉竭，竭而精气灭"。由此推出"形须气而成，气须形而知，天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精？"（《论衡·论死》）。王充立足于唯物主义气一元论探讨了气、形、神三者的关系。其思想为后来的范缜所继承发展。

【形恃神以立，神须形以存】 三国魏嵇康关于形神关系的命题。他在《养生论》中主张形和神相须相依，反对形神分离。他说："精神之于形骸，犹国之有君也；神躁于中，而形丧于外，犹君昏于上，国乱于下也。……是以君子知形恃神以立，神须形以存，悟生理之易失，知一过之害生，故修性以保神，安心以全身。"这里强调了神和形的相依关系，是对王弼"神则无形者也"（《周易注·观卦》）观点的批判，这是合理的。但他没有明确指出形与神何者为第一性的问题，故其命题是含糊的，含有形神二元论倾向。

【形神】 中国传统哲学关于肉体和精神关系的一对范畴。肉体是有形质的东西，故谓之"形"；"神"则是一切精神现象的总称。如何理解形神关系，这是区分唯物主义和唯心主义的重要标志之一，并常常同无神论反对有神论的斗争交织在一起。先秦时，《管子·内业》认为精神是物质性的"精气"在人体内的活动，提出"天出其精，地出其形，合此以为人"，把人看作形神的结合。具有唯物主义倾向。但把"形"当作秘藏"精气"的"精舍"，又有很大的局限性。《庄子·知北游》提出"精神生于道，形本生于精"。认为"形"为精神的产物，形神均统一于"道"。《庄子》的《齐物论》、《大宗师》还有神之"丧耦"、"离形"之说，否认神对形的依赖关系。《荀子·天论》提出"形具而神生"的命题，坚持神派生于形。代表了先秦形神论的最高水平。但又认为"好恶、喜怒、哀乐臧（藏）焉"，仍有"形为精（神）舍"的思想痕迹。《黄帝内经》把人体（形）的精气、血气、神气看作神的物质基础。其《灵枢·天年》说："何者为神？岐伯曰：血气已和，营卫已通，五脏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。"《素问·上古天真论》："食饮有节，起居有常，不妄作劳，故能形与神俱，而尽终其天年。"这从生理医理方面为唯物主义形神论提供了科学依据。针对神仙不死之说，汉代唯物主义和无神论者多以烛火喻形神，强调人死如烛灭。《淮南子·原道训》提出"形备而性命成，性命成而好憎（神）生焉"，认为"精神日耗"会影响身体，"此膏烛之类也，火逾然（燃）而消逾亟"。第一次提出烛火之喻。但该书的《精神训》又认为"形有靡（磨），而神未尝化（消失）"。有主张神不灭的倾向。桓谭的《新论·形神》为中国古代讨论形神问题的第一篇专论，它以烛火之喻论证"精神居形体，犹火之然（燃）烛矣"，提出"烛无，火亦不能独行于虚空"。王充《论衡》进一步认为"形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精！"（《论死》）并鲜明地提出"精神依倚形体"的重要命题（同上）。但桓谭、王充在总体上仍未突破精气论的局限。魏晋以来，佛教为了宣扬生死轮回、因果报应说，极力鼓吹"形尽神不灭"，并歪曲和利用传统的"烛（薪）火之喻"反作为"神不灭"的依据。僧慧远不但专文论证神"感物而非物，故物化（形尽）而神不灭"，而且强调"火之传于薪，犹神之传于形；火之传

异薪，犹神之传异形”(《沙门不敬王者论·形尽神不灭五》,《弘明集》卷五)。而后的郑道子、宗炳等人相随附合慧远的观点。而无神论者戴逵、何承天等人则大力反驳，由此关于形尽“神不灭”还是“神灭”的斗争激化起来。南朝齐梁时范缜著《神灭论》,创造性地提出“形质神用”的新命题，把精神看作肉体的作用，强调“形神相即”、“形存则神存，形谢则神灭”,并用“刃利之喻”取代传统的“烛(薪)火之喻”,主张“舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在!”(《弘明集》卷九)唯物主义形神论由此取得新的突破，从理论上粉碎了佛教唯心主义的形神论。隋唐、两宋时期，形神问题在哲学中地位相对下降，但元明以来又日渐上升。元末刘基批驳人死为鬼，仍以薪火喻形神(《郁离子·神仙》)。明代罗钦顺则以“体用”(即“质用”)关系分析被陆王心学歪曲了的精神“明觉”,认为：“盖天性之真乃其本体，明觉自然乃其妙用。……有体必有用，而用不可以为体也”(《困知记·答欧阳少司成崇一》)。王廷相亦云：“神者，形气之妙用”、“夫神必藉形气而有者，无形气则神灭矣”(《答何柏斋造化论》)。明清之际的王夫之不但恢复了范缜的“形质神用”说，而且对形神给予辩证的理解。他认为精神是“因形发用”(《张子正蒙注·诚明》)、“取诸耳目心思之用”(《尚书引义·召诰无逸》),进而强调“形非神不运，神非形不凭”(《周易外传·大有》)。这既批驳了唯心主义对形神关系的颠倒，又说明了神对形的作用，这是中国传统哲学关于形神理论的最高峰。

【形神不二】 语出范缜《神灭论》,是对“形即神也，神即形也”命题的概括。参见“形神相即”条。

【形神非一】 南朝萧琛《难神灭论》中提出的命题。他以梦中“形静神驰”的现象来论证“灵质分途”、“形神有二”、“形神相离”、“形神不得共体”,反对范缜的“形神不二”、“形神相即”论，进而又以“形伤神不害”的观点来反对“形质神用”说，以“虑体无本”说来否认思维有赖于物质器官。其目的在于论证佛教宣扬的神不灭论和因果报应论。

【形神相合】 佛教神不灭论命题。认为形神二者为外在的结合，精神同肉体没有内在的联系，由此否认精神对肉体的依赖关系，论证形亡神不灭论的合理性。南朝宋时郑鲜之《神不灭论》提出形神“粗妙分源”、“各有其本”,认为二者只是“混合”在一起，因而认为“神不待形”、不与肉体“同枯”(《弘明集》卷五)。南朝齐梁时萧琛《难神灭论》提出“形神合体”“犹人不露处，须有居室”(同上，卷九),认为肉体好比房舍，人可内居亦可外离。齐梁时曹思文《难神灭论》提出“神之形，有分有合。合则共为一体，分则形亡而神逝也”(同上，卷九),认为人死精神依然独立活动着。

【形神相异】 佛教徒关于神不灭论的命题。即认为精神可以不依赖于形体而独立存在。南朝宋代的郑鲜之攻击“形神同灭”的神灭论，认为“形神混合”而“粗妙分源”。他对“薪火之喻”作了新的解释，提出在无火之前已有“火理”的观点，认为“薪虽所以生火，而非火本。火本自在，因薪为用耳”(《神不灭论》)。以此来论证“神不待形”,形神可分，形神相异。宗炳则提出神“既本立于未生之前，则知不灭于既死之后”(《明佛论》)。又以“形病神不病”来说明形神本是二物。南朝齐梁时曹思文提出“形神可分可合”、“形神是合而为用者，而合非即矣。”并据梦以验神可游离体外，“形静神驰”。又说：“形神合则共为一体，分则形亡而神逝也”。“生则合而为用，死则形留而神逝”(《难神灭论》)。萧琛以“灵质分途”、“人既有如木之质，而有异木之知，岂非木有其一，人有其二邪?”(《重难神灭论》)和“形伤神不害”的观点来论证形神相异。以上这些观点都是针对范缜关于“形神相即”、“形死神灭”的神灭论而发的，目的在于为佛教宣扬的因果报应论作论证。

【形神相即】 南朝齐梁时范缜提出的关于神形关系的唯物主义命题。《神灭论》说：“神即形也，形即神也。”认为精神离不开肉体，肉体离不开精神；如二者相离，肉体即丧失生命(“形谢”),精神同时消亡(“神灭”)。把二者看作“相即”的统一体。他认为“即”的方式则是“形者神之质，神者形之用”(同上)。以此来批驳佛教神不灭论所谓形神“各有所本”、“二物合用”的观点，论证“形存则神存，形谢则神灭”(同上)。这一命题对唯物主义和无神论的发展有重要意义。

【形迹】 即事物有形可见之迹。《庄子·天运》:“夫迹，履之所出”。认为迹是足穿鞋子踏出来的印痕，所以又称之为“形迹”。郭象在《庄子注》中沿用了庄子关于“迹”的概念，提出诸如“成迹”、“功迹”、“圣迹”、“名迹”、“教迹”、“世事之迹”、“仁义之迹”、“争让之迹”等等概念，把有关社会人事问题均用“迹”或“形迹”来称谓。参见“迹”条。

【形溃反原】 北宋张载用语。《正蒙·乾称》:“形聚为物，形溃反原。”认为由气聚而成的人与万物当解体或死亡后仍散还为气。表现了朴素的气一元论的物质不灭思想。

【形静神驰】 南朝齐梁时萧琛论证神不灭论的命题。其《难神灭论》提出“据梦以验，形神不得共体”,认为人在梦中“身似僵木，气若寒灰，呼之不闻，抚之不觉”,而“神游”却可以“上腾玄虚，远适万里”,有所“见焉”,此即“形静神驰”(《弘明集》卷九)。其是反对范缜的“形神相即”之说，认为精神可以离开肉体而独立活动，由此论证形死神不灭。

【形魄】 即“体魄”。指有形质的物质肉体。与作为精神意识的“神魂”相对。参见“魂魄”条。

【形影神】 东晋陶渊明《形影神赠答释诗》三首的简

称。此三首诗反映了自曹魏末至东晋时士大夫政治思想、人生观演变之历程以及陶渊明自己的人生观。是对魏晋以来"自然与名教"之辨的总结。全诗包括"序"、"形赠影"、"影答形"和"神释"四部分。这里的"形"是指以嵇康、阮籍为代表的自然说，"影"是指以王祥、何曾等为代表的名教说，"神"代表陶渊明自己所创之"新自然说"。在前两首诗中他批评了自然说与名教说。在《神释》一首中认为"形"、"影"所代表的两说皆非，且互相冲突，不能合一，唯自己的新自然说才可皈依。而新自然说的要旨在"委运任化"，即"甚念伤吾生，正宜委运去。纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑。"这是一种内道外儒的人生观。

【杜光庭】(850—933)　唐末五代道士。字宾圣(一说圣宾)，自号东瀛子。处州缙云(今浙江永康县北)人，另作长安(今陕西西安)人，或云括苍(今浙江丽水县东南)人。应举不第，感伤不已，乃入天台山学道。唐僖宗召充麟德殿文章应制，为内供奉。中和元年(881)随僖宗入蜀，遂留成都。后事前蜀王建，为光禄大夫尚书户部侍郎上柱国蔡国公，赐号"广成先生"。蜀王衍立后以为"传真天师"，崇真馆大学士。晚年居青城山白云溪。生平著述众多，《正统道藏》收入二十余种。其中《道德真经广圣义》是对历代学者治《道德经》研究成果的总结，为道教思想史上承前启后的重要著作。其《太上老君说常清静经注》是对天地起源的解说，认为道是天地万物的本源，而道即气，又称精气或元气，说："道者虚无之气也，混沌之宗，乾坤之祖。……阳者清也，上腾为天；阴者浊也，下滞为地。天地者乃大道之子也"(《正统道藏》第533册，第2页)。其宇宙观有唯物主义倾向。

【杜守素】　即"杜国庠"。

【杜武库】　即"杜预"。

【杜国庠】(1889—1961)　哲学家、史学家。笔名杜守素、林伯修等。广东澄海人。少年时代在私塾读古典文献，甚关心国事，曾就日俄战争策论，主张参战，反对中立。1907年赴日留学，参加反日侵华学生运动。1916年与李大钊在东京组织"丙辰学社"，反对袁世凯复辟帝制。留日期间不仅学习了数学、逻辑，研习了王阳明的心学、佛学和因明学，而且还听了河上肇讲授的马克思主义政治经济学，学习了历史唯物主义和辩证唯物主义。1918年9月回国后在北京大学等校任教。1928年在上海加入中国共产党，参与创办中国社会科学家联盟和领导中国左翼作家联盟，翻译《辩证法的唯物论入门》、《史的一元论》、《金融资本论》等著作，编辑《经济学辞典》，宣传马克思主义。1938年在党的领导下参加国民党军事委员会政治部第三厅工作。四十年代初从事先秦诸子及中国古代史的研究，在《新华日报》上陆续发表研究札记论文，后将这些论文编为《先秦诸子批判》出版。抗日战争后期针对冯友兰的"新理学"撰写了《玄虚不是人生的道路》、《论理学的终结》等文，对冯友兰的唯心主义思想进行了系统的批判。1945年开始参加了侯外庐主编的多卷本《中国思想通史》的编写工作。建国后继续研究中国哲学史，提出许多独到的见解。曾任中共中央华南分局宣传部副部长、广东省文教委员会主任、广东省文教厅厅长、中国科学院哲学社会科学部委员、中国科学院广东分院院长等职。著作另外还有《先秦诸子的若干研究》、《先秦诸子思想概要》、《便桥集》等。1962年人民出版社出版《杜国庠文集》，收有他的主要哲学论著。

【杜国庠文集】　杜国庠著。为作者哲学史研究遗著选编。1962年人民出版社出版。全书共收论文四十三篇，按历史时期和研究题材的不同分为五部分。本书涉及到中国哲学思想在各个发展阶段的关键性问题，提出了许多独到的见解，如在《论公孙龙子》中提出公孙龙的哲学是多元的客观唯心主义，在《论荀子的〈成相篇〉》中指出《成相篇》是荀子哲学思想的纲领等。在《评冯友兰的新形上学》等文中较早地展开了对"新理学"的批判，指出"新理学"美化了历史上的唯心主义而否定了中国唯物主义的历史地位。认为"新理学"把"玄虚"作为中国哲学的主要精神是对中国哲学的歪曲，唯物主义才是中国哲学的优良传统。这一批判在当时有重要的理论意义和现实意义。该书卷首有郭沫若和侯外庐撰写的两篇序文，卷末附有王匡的跋，概略介绍了作者的生平和学术成就。

【杜威之伦理学】　蒋梦麟撰。发表于1919年4月《新教育》一卷三期。指出杜威把近代欧洲伦理学说略分两派，即以康德为代表的"存心"说和以边沁、斯宾塞等为代表的"结果"说(即今所谓动机论和效果论)，其前者与中国汉儒董仲舒"正其义不谋其利，明其道不计其功"及宋儒"存心养性"说有相似之处，后者则与先秦庄子道德论意义上的"臧榖失羊"、"鲁陆行舟"的思想相近。指出杜威的伦理观特点是从心理与社会两方面着眼，主张动机与效果的统一，反对把"存心"与"结果"分为两段。认为他不但以道德为自觉主动的行为，且以为这种行为无内外之分，恰与中国明儒王守仁"行而不能精察明觉，便是冥行"、"知而不能真切笃实，便是妄想"的"知行合一"论暗合。认为杜威所倡道德教育的理论基础即此。

【杜威论中国思想】　刘伯明撰。发表于1922年5月《学衡》第五期。文章首先介绍了杜威关于中国的思想，在杜威看来，近世中国人之所以面临亡国灭种之祸而能安之若素，之所以反对近代工业方法和机器、铁道等大生产，其内在的思想文化原因即在于不愿吸收与其文化精神相抵触的势力；造成这种民族心理的主要因素则是老子因任自然、蔑视人为的思想，而老子思想所以能发生深刻影响并成为"中国文化之精神"则由于它

适合中国国民数千年的农业自然经济生活习惯和性情。文章认为杜威称道中国因任自然的文化精神，不但是企冀以此补救西方"贪多而不知足，日进而不知止"民族精神的偏弊，而且对他本人平素主张的主实验、主活动创造的哲学也是一种修正。指出国人浸染于老子思想而产生的顺乎自然、不致极端的人生态度固如杜威所说有可取之处，但亦有因循泄沓、顺而受之和不图改革的流弊。认为中西既应互取对方之长，补己之短，亦应互以对方既往之失为鉴，才不致复蹈其辙。

【杜顺】(557—640) 隋唐时僧人，被尊为华严宗初祖。原名法顺，俗姓杜，雍州万年县(今陕西长安县)人。史载其十八岁出家，从因圣寺魏禅师修持禅定，后游历四方，在终南山一带宣讲《华严经》，兼弘净土思想。《佛祖统纪》卷二十九载有唐太宗和他的问答，并说唐太宗称他为"帝心"，故又称"帝心尊者"。相传著述有《华严法界观门》和《华严五教止观》各一卷，为华严宗法界缘起说和判教五教说的渊源。然《华严法界观门》全文系夹杂在法藏的《华严发菩提心章》里，经澄观、宗密的疏解才得以阐明；而《华严五教止观》全文大部分也见于法藏的《华严游心法界记》中，由此引起了对上述两书作者的疑问，迄今仍悬而未决。杜顺有弟子多人，以智俨最为突出。

【杜预】(222—284) 世称"杜武库"。西晋学者，经学家。字元凯，京兆杜陵(今陕西西安东南)人。司马懿之婿。司马炎代魏后他任镇南大将军，都督荆州诸军事。继张华、羊祜之后率兵伐吴，因功封当阳县侯。全国统一后提出"天下虽安，忘战必危"，主张"勤于讲武"，兵据要塞。并在江南兴修水利，公私受益之田万余顷，深受群众爱戴。死后追谥"征南大将军"。他博学多通，在经济、政治、军事、历法、律令、算术、工程诸方面均有著述或研究，被誉为"杜武库"。研治儒学经典，认为《公羊》、《穀梁》是诡辩之言，唯独偏爱《左传》，自称有癖。撰《春秋左氏经传集解》三十卷，"专取丘明之传，以释孔氏之经"(孔颖达《春秋正义序》)，为现存最早的《左传》注本，收入《十三经注疏》。又有《春秋释例》、《春秋长历》等。原有集，已佚，明人辑有《杜征南集》。

【杜弼】 南北朝时北齐思想家。《北齐书》、《北史》长有传。字辅玄，小字辅国。中山曲阳(今属河北)人。长长于笔札，为时人所推崇。数任军职。性好名理，探味玄宗，"自在军旅，带经从役。"于佛学主"法性"论，曾与邢邵"息从东山，共论名理。……前后往复再三，邢邵理屈而止。""息从东山"的辩论保存在《杜弼传》中，《文苑英华》及《全北齐文》题为《与邢邵议生灭论》。辩论中杜弼主"神不灭论"。其"耽好玄理，老而愈笃。"有《新注义苑》行于世。

【极乐世界】 佛教名词。梵文意译。亦称"妙乐国"、"安乐国"、"安养国"、"无量寿佛土"、"乐邦"、"净土"。意为诸事具足圆满，惟有乐而无有苦。《阿弥陀经》说："从是西方过十万亿佛土，有世界，名曰极乐。其土有佛，号阿弥陀。……其国众生无有众苦，但受诸乐，故名极乐。"宣称众生信仰阿弥陀佛并念此佛名，凭借阿弥陀佛的愿力死后即可往生该处。随着大乘佛教的盛行，它成为绝大多数佛教徒，特别是中国净土宗信徒所向往的世界。俗称"西天"。

【极而反】 汉初黄老学派用语。谓事物发展到极点就转向它的反面。这一思想源于老子，秦汉之际黄老学派始作为专门概念在其著作中经常出现。帛书《老子·德篇》："反(返)也者，道之动也"、"物壮则老"(通行本《老子》第四十、五十五章)，已有"物极而反(返)"思想。《黄老帛书·经法·四度》："极而反(返)，盛而衰，天地之道也，人之理也。"认为无论天道、人事发展到极点就向相反的方向转化。"极而反"的观点在秦汉典籍中多有说明，《吕氏春秋·不苟论·博志》："全则必缺，极则必反，盈则必亏。"《文子·九守》："天道极即反，盈则损；物盛则衰。"《淮南子·泰族训》："天地之道，极则反，盈则损。"

【极高明而道中庸】 儒家提出的道德修养境界和方法。《礼记·中庸》："故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸，温故而知新，敦厚以崇礼"。这里的"高明"形容天的德行高洁光明，"诚者天之道"，"高明所以覆物"，亦形容圣人的道德境界。圣人的德行"博厚配地，高明配天，悠久无疆"，能够化育万物，教化万民，所以说"极高明"。"中庸"即日常生活中的平常道理，"庸，常也，中和可常行之道"(何晏《论语集解》)。"道中庸"就是注意日常的行为修养，其具体内容就是所谓"五达道"、"三达德"："君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者，天下之达道也。知、仁、勇三者，天下之达德也"(《中庸》)。《中庸》认为这些是封建社会最基本的人伦关系和正确处理人伦关系的基本道德要求，圣人能够深刻体察、认真践履这些，做到尽心知性，所以极平凡就变成了极高明。而一般人则是"日用而不知"、"终身由之而不知其道"。《中庸》要求人们要从"庸德之行，庸言之谨"做起，按照道德规范的要求办事，无过无不及，中立而不倚，安分守己，顺命而行，"素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难"；"在上位，不陵下；在下位，不援上；正己而不求于人，则无怨。上不怨天，下不尤人。"这样就做到了"极高明而道中庸"。宋儒对这句话极为推崇，他们把"极高明"解释为通晓义理和尽心养性、知天知命的精神境界；把"道中庸"解释为遵循五伦规范，行为符合中道，认为一个完美的人必须具备这两个方面。

【极深究几】 《易传》用语。谓探究事物的内在契几。《易·系辞上》："夫《易》，圣人之所以极深而研几也。"北宋邵雍《邵氏传家易说》卷七："天下之事，至深难测

也，几微难见也。用《易》之道，则能极其不测之深，研其难见之几矣。"明清之际王船山《周易内传》卷五："深者，精之藏；几者，变之微也。极而至之，研而察之者，神也。圣人之神合乎天地，而无深不至，无几不察矣。"又说："以其易简，推之近远，抵之幽深，会其参伍，通其错综，然后深可极而几可研。"

【极微】 佛教名词。梵文意译。音译为"阿拏"、"阿菟"、"阿耨"。指色界之色法最小者，为色之不可再分的原素。依小乘佛教有部的观点，极微有三位：一极微之微，二色聚之微，三微尘。《俱舍论》卷十二："分析诸色至一极微，故一极微为色极少。"《法苑义林章》五："阿拏谓最极小者，说此名极微。"《大日经疏》卷一："言小分者，梵云阿耨，即是七微合成。"《俱舍光记》十二曰："梵云阿菟，此名微。眼见色中最微细也。"大乘佛教以假想分析物质，不立实体之极微。

【杨万里】（1127—1206）　南宋著名诗人、思想家。字廷秀，因抗金宿臣张浚勉以"正心诚意"之学，故自号诚斋。吉州吉水（今属江西吉水）人。绍兴进士。官知奉新、漳州、常州诸县，擢升广东提点刑狱，后任枢密院检详官太子侍读，又升为左司朗中。曾向朝廷举荐朱熹、袁枢等六十人。为人耿介清廉，以名节称。力主抗金，上《千虑策》，论君道、国势、治原、人才、将相、兵吏、刑法等。主张以仁政养民，以结民心为保国之大计。其宇宙观继承和发扬了前人"气"之朴素唯物主义思想，认为元气是宇宙万物统一的本原，阴阳二气的相互作用产生了宇宙万物的运动和变化，指出："阴阳之合以三，而元气统之以一。炎者，元气之呼也；冷者，元气之吹气也。吁而吹，吹而吁；炎而寒，寒而炎，交错而自功者也。其始无本，其末无化。天之九重者，阳数之合沓而积者尔；天之圜体者，一气辅轮而浑茫者尔，乌有所营?"（《诚斋集》卷九十五）从此出发，认为宇宙是无限的，"天无色而亦无方，岂有九天之涯际哉?!""盖天地之列位，有幽阴明阳之别而已。乌有所谓隈阳旁角也哉?!"（《天问天对解》）释"太极"为"元气浑沦，阴阳未分"，是"二气之祖"（《诚斋易传》卷十七）。基于此，他反对朱熹的道器观，认为"阴阳未形之初乎肇而一谓之元，一而二，谓之气，运而无息，谓之道"（《诚斋易传》卷一）。强调"夫惟有是物，然后道有所措也"，"物亡道存，道则存矣，何地措道哉?"（《诚斋文集》卷十七《庸言》十五）。对辩证法也有所认识，提出和合极反的思想，认为"反者激之极"（《庸言》十二）。但又认为"阴阳消长如循环也"（《诚斋易传》卷十二）。在道德论上却夸大仁、诚等道德观念的作用，认为"不可胜用"是历代圣人"心法之至要"。主要著作有《诚斋易传》、《庸言》、《诚斋集》等。

【杨子】 即"杨朱"。

【杨王孙】 西汉新道家、无神论者。武帝时人，生卒年不详。《前汉书·杨王孙传》说他"学黄老之术，家业千金，厚自奉，养生亡所不致。"他反对贵族士大夫的厚葬风气，著《裸葬书》（或曰《论裸葬书》），认为厚葬"靡财殚币，腐之地下"，"死者不知，生者不得，足谓重惑"。嘱其子在他死后实行裸葬，"入地七尺"，"以身亲土"，"将以矫世也"。他之所以主张裸葬是因为在他看来"精神者天之有也，形骸者地之有也。精神离形，各归其真"。所以，"鬼之为言归也"，其尸"块然独处岂有知哉?"因此形骸与土结合是最好的葬法。其思想有形神二元论的倾向。《裸葬书》载《前汉书·杨王孙传》。

【杨仁山居士遗著】 佛学著作。杨文会著。十册。1919年金陵刻经处编。收集了作者所著《大宗地玄文论略注》、《佛教初学课本》、《观无量寿经略论》、《论语发隐》、《孟子发隐》、《道德经发隐》、《南华经发隐》、《等不等观杂录》等有关儒、释、道论著多篇。主要用佛学思想调和儒、道，认为儒道学说与佛经相为表里。其中《等不等观杂录》中收集了作者的一些佛学杂著及作者与友人通信多札。本书是研究作者佛学思想以及中国近代佛教史的重要资料。

【杨升庵】 即"杨慎"。

【杨升庵集】 又名《升庵集》。明杨慎撰。万历年间四川巡抚张士佩编。八十一卷。其中文、赋十一卷，诗二十九卷，经说、诗话、杂记等四十一卷。有万历二十九年刻本。此集外又有"遗集"二十六卷、"外集"一百卷，万历三十四年刻。清乾隆六十年刻有正、遗、外各集。

【杨文会】（1837—1911）　清末居士。号仁山，安徽石埭（今安徽石台）人。少年长于文学，通孔、老、庄等学，并学天文、地理、历数、音韵等。二十七岁时因病中阅读《大乘起信论》而信奉佛教。清同治四年（1865）至南京搜求佛经。同治五年（1866）起与同志十余人募捐集资，刻印佛经。1878年至1885年先后两次出使英、法等国，考察欧洲各国政教、科技等，并在英结识日本佛教学者南条文雄。1894年与英人李提摩太译《大乘起信论》，又与斯里兰卡人摩诃波罗会晤于上海，相约复兴五印度佛教。1897年在南京设金陵刻经处，并开办佛教学堂"祇洹精舍"，教习佛典和梵文、英文，培养佛学人才，为赴印传法作准备。1910年成立佛学研究会，任会长，定期讲经。一生致力于佛经刊刻事业。因得日人南条氏之助，得日本弘教书院所印缩印藏经，并搜得我国隋唐古逸经书三百余种，一千余册，择其部分刊刻印行，编入《大藏辑要目录》。生前曾出版大小乘佛经二千余卷，并为日本编印《续藏经》提供佛教经典数百种。其佛教思想以《起信论》为理论基础，以净土宗为归宿，以"教在贤首，行在弥陀"为宗旨，并对净土、华严、禅、唯识诸宗及因明学均有研究。其思想对康有为、梁启超、谭嗣同、章太炎等人有很大影响，对近代佛教法相唯识学的兴起有很大关系，被誉为中国近代佛教中兴之祖。其著述于1919年由金陵刻经处编辑成《杨仁山居士遗

著》十册。弟子有欧阳竟无、李证刚、章炳麟、谭嗣同等。

【杨东明】(1548—1624)　明学者。号晋庵。虞城(今属河南)人。万历进士，曾任太常少卿光禄寺卿，官至刑部侍郎。其哲学思想基本上是气一元论，认为"气"是世界的本体，"理"是"气"的"条理"、属性。他说："盈宇宙间只是块浑沦元气，生天生地，生人物万殊，都是此气为之，而此气灵妙，自有条理，便谓之理。盖气犹水火，而理则其寒暑之性，气犹薑桂，而理则其辛辣之性，浑是一物，毫无分别"(《晋庵论性臆言》)。由此出发他反对理可离气之说，"一洗理气为二之谬"。提出"气质即性"，认为"气质之本然是性，失其本然者非性"。反对宋儒把性分为义理之性和气质之性，"今谓义理之性出于气质则可，谓气质之性出于义理则不可，谓气质之性与义理之性合并而来，则不通之论也。犹夫醋然，谓酸出于醋则可，谓醋出于酸则不可，谓醋与酸合并而来，则不通之论也"(同上)。著作有《晋庵论性臆言》。

【杨朱】　①战国初哲学家。又称杨子、阳子居、阳生。魏国人。反对墨子的"兼爱"和儒家伦理思想，主张"贵生"、"重己"(见《吕氏春秋》)、"全性葆真，不以物累形"(见《淮南子·氾论训》)。其核心思想是"为我"，孟子斥责其"拔一毛而利天下不为也"(《孟子·滕文公下》)。韩非称他"不以天下大利，易其胫之一毛"，为"轻物重生之士"(《韩非子·显学》)。无著作留世。有关他的片断史料散见于《孟子》、《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》和《淮南子》等书中。《列子》收入的《杨朱》篇有人认为是后人伪托。②《列子》篇名。篇中假借先秦道家杨朱之口，系统发挥为我主义、纵欲享乐主义的伦理思想。把"人人不损一毫，人人不利天下"看作人类社会的理想境界，力言人生短暂，应恣意追求美厚、声色，及时行乐，认为礼法名教不应该成为纵欲享乐的障碍，因为名是虚假的，享乐才是实在的，且仁圣凶愚死后皆为一堆"腐骨"，所以人们应该"且趣当生，奚遑死后?"这种思想当然不无对当时社会现实的消极对抗，但在历史上却真正产生了不少消极影响。

【杨岐派】　中国佛教禅宗之临济宗下的一个支派，为后期禅宗"五家七宗"之一。因该派开创者北宋方会(992—1049)住袁州杨岐山(今江西省宜春)举扬宗风，故名。方会继承临济禅风，阐发"三世诸佛在尔诸人脚跟下转大法轮"玄理，人称宗风如龙。其法系称"杨岐宗"。嗣法弟子有法演等十二人，法演的弟子佛果克勤、佛鉴慧懃、佛眼清远三人号称"三杰"。克勤著述宏富而以《碧岩录》最著名，这是一部禅宗式的注释书，在禅宗史上标志着一个新阶段，即由讲"公案"、逗"机锋"的"灯录"、"语录"发展到"注释"阶段。克勤的弟子宗杲撰《正法眼藏》，大力提倡"看话禅"，于禅宗的发展有很大影响。杨岐派和黄龙派同时兴起，当黄龙派衰绝时杨岐派又恢复了临济旧称。因此杨岐派的历史也就是后期临济宗的历史，而方会的根本思想即是临济的正宗。其在宋朝时号称"临济儿孙满天下"，是隆盛时期。杨岐派的禅法于宋元两代传入日本，在日本禅宗中势力最大。

【杨时】(1053—1135)　北宋学者。字中立。南剑州将乐(今属福建)人。官至龙图阁直学士。晚年隐居龟山，学者称龟山先生。就学于程颢、程颐兄弟，与游酢、吕大临、谢良佐并称程门四大弟子。后为东南学者奉为"程氏正宗"。政治上坚决主张抗金，"极言和议之非"。又竭力反对王安石新法，指斥王安石之新学为"邪说淫词"、"败坏心术"。其学继承二程而尤重《中庸》，以为"圣学所传，具在此书"(《龟山先生年谱》)。其哲学思想认为"万物皆是一理"，主张对理的认识要借助"格物致知"而统之以"诚"："夫至道之归，固非笔舌能尽也，要以身体之心验之。雍容自尽，燕闲静一之中默而识之，兼忘于书言意象之表，则庶乎其至矣"(《龟山文集·寄翁好徃》)。以为对"至道"或"天理"的认识只能从内心去体认，主张"盖自诚意正心推之，至于可以平天下，此内外之道所以合也"(《杨龟山语录》)。其思想接近程颐。发挥二程"理一分殊"说，将之运用于对儒家道德观念的解说："天下之物，理一而分殊。知其理一，所以为仁，知其分殊，所以为义"(《龟山文集·答胡康侯》)，"理一分殊，故圣人称物而平施之，兹所以为仁之至、义之尽也"(《龟山先生年谱》)。在理欲关系上主张"存天理，去胜心(人欲)"，认为："人各有胜心，胜心尽去，而惟天理之循，则机巧变诈不作"(《宋元学案·龟山学案·语录》)。创"龟山学派"。朱熹与之有间接师承关系。著作有《龟山文集》。

【杨园先生全集】　明清之际张履祥著作汇集。五十四卷。前二十四卷为诗、骚、书启、序记、论辨、题跋、传志、杂文等，后三十卷则有《愿学记》、《读书笔记》、《言行见闻录》、《经正录》、《初学备忘》、《近鉴》、《备忘录》、《近古录》、《训子录》、《补农书》、《丧葬杂录》、《训门人语》诸种著作。张履祥少嗜王阳明学说，中师刘宗周，晚归程朱之学。其学"在清初诸儒中最为醇朴正大"(张舜徽《清人文集别录》卷一)。该书所表现的哲学思想既辟王学又反朱学之空言性理，力主耕、读不偏废。在治学方法上主张不固守一家之义、不专宗一师之说，提倡刻苦钻研，勤勉思考。有清同治年间江苏书局刻本。

【杨何】　西汉经学家。字叔元。淄川(今属山东淄博市)人。生卒年不详。武帝时为中大夫。受《易》于王同，传其学于司马谈、京房。著有《易传杨氏》二篇，已佚。

【杨龟山】　即"杨时"。

【杨诚斋】　即"杨万里"。

【杨柳桥】(1907—1993)　现代学者。出生于河北省河间县。自学成才。长期致力于中国哲学史的研究，在古籍传注、诂评等方面有深厚功力。五十年代古籍出版社出版其《老子译话》，受到学术界的关注和毛泽东的

称赞，是"老子唯心论"之说的最早提倡者。1985年出版《荀子诂译》，认为荀子在政治上批判地继承了孔子重"礼治"的思想，发展了"礼治"与"法治"并重的观点，既"法后王"又"法前王"是其政治学说的精髓。指出荀子思想是一种继承前期儒家思想，又接受前期法家思想，还渗透道家哲学而形成的符合历史发展规律的政治思想。还指出"道贯"说是贯穿荀子全书的主线，由此使"大儒"的"法先王"与"雅儒"的"法后王"基本上统一了起来。他撰写的《庄子诂译》、《公孙龙子诂译》两书也将由上海古籍出版社和天津古籍出版社出版。多年来在国内各种刊物上发表论文数十篇，其中《〈易传〉与〈老子〉——我国先秦哲学思想两大体系》、《先秦易学中的数理问题》、《孔子仁学发微》等文有独到见解，为学术界所重视。

【杨荣国】(1907—1978) 中国思想史家。笔名杨天锡、季垫。湖南长沙人。出身于商人家庭。少年进私塾读四书五经、唐宋诗文。十三岁入中学。中学毕业后进上海群治大学读书。1929年大学毕业后回长沙任中学教师。抗日战争爆发后投身于抗战救亡活动。1937年任湖南省文抗会理事，参加革命。1938年加入中国共产党。曾任重庆东北大学、南宁桂林师范学院教授。1949年任湖南大学文学院院长兼历史系主任。1953年调中山大学，曾任该校中国古代史教研室主任、历史系主任、哲学系主任，并兼任中国科学院历史研究所研究员。1974年任四届人大常务委员。他是较早以马克思主义为指导研究中国思想史的学者之一，注意通过每一历史阶段生产力和生产关系、阶级斗争与科技发展水平及哲学观念上的两军对垒来探索、揭示中国思想史发展的客观规律。1940年出版《中国古代唯物论研究》，认为春秋战国时期的学术繁荣归根结底是由于当时"社会生产力特别发达"。抗战期间为反对国民党提倡的"尊孔读经"思潮，于1943年出版《孔墨的思想》一书，指出孔子的思想基本倾向是保守的，但肯定孔子开创了私人讲学之风，其教育思想对后人有积极影响。为文注重通俗化，其主要代表作《中国古代思想史》除行文力求通畅易懂外，所引证古文大多译为白话，对中国哲学史知识的普及起了一定作用。曾参加侯外庐主编的《中国思想通史》第四卷的编写工作。晚年主编《简明中国哲学史》，把"儒法斗争"作为中国哲学史上两军对垒的主要内容。著作另有《中国十七世纪思想史》、《谭嗣同思想研究》、《初学集》等。

【杨泉】 魏晋时哲学家。字德渊。吴会稽人，或谓梁国(今属河南商丘)人。一生未仕，隐居著书以终。学识渊博，对天文、地理、历法、物候、农学、医学等均有研究。哲学上主气一元论，认为"夫天，元气也"。"元气皓大，则称皓天。皓天，元气也，皓然而已，无他物焉"。"星者，元气之英也"。"气发而升，精华上浮，宛转随流，名之曰天河，一曰云汉，众星出焉"(《物理论》)。他用"气"来解释各种自然现象，认为"激气成风，涌气成雨"(《意林》引《太玄经》)；"积风成雷，热气散而为电"；"游浊为土"，"土精为石"，"石，气之核也"；"土气和合，庶类自生"；"人，含气而生，精尽而死"(《物理论》)。他对自然现象作了认真研究，有不少自然辩证法思想，如提出当时江南地区的耕种、收获规律，对土壤的分类研究，关于土、种关系的分析，灌溉工程的研究等均贯穿有较丰富、朴素的辩证法。他反对鬼神迷信思想，认为"人，含气而生，精尽而死。死，犹澌也，灭也。譬如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故火灭之余，无遗炎矣，人死之后，无遗魂矣"(同上)。他批判玄学家们的清谈是"无异春蛙秋蝉，聒耳而已"(陆佃《埤雅》二、王应麟《困学纪闻》卷十八)。著作有仿扬雄所著《太玄》而著的《太玄经》十四卷，《物理论》十六卷，另有集二卷、录一卷，均佚。清人孙星衍辑有《物理论》一卷，可反映其思想梗概。

【杨雄】 即"扬雄"。

【杨景贤】 蒙古族学者。生卒年不详。名暹，后改名讷，号汝斋。他是元代的戏曲家，一生中创作甚丰，有杂剧和散曲数十种，内含较丰富的哲理。他对天命大胆怀疑，其宗教观带有民主倾向。他的思想代表了市民阶级的利益。

【杨献珍】(1896—) 马克思主义哲学家。湖北郧县人。1920年武昌商科专门学校毕业。1926年加入中国共产党。解放前曾两次被国民党反动派逮捕入狱。长期从事党的理论教育工作，曾任中共北方局秘书长，先后在中共北方局党校、中央党校、晋察冀边区中央局党校作领导工作。此间发表《关于对事务工作的认识问题》、《关于真理、经验主义、新老干部的关系及动机与效果的问题》、《克服形而上学思想方法》、《何谓理论与实际联系》等重要哲学和政论文章。解放后曾担任中共中央马列学院、中央直属高级党校、中共中央高级党校领导工作，同时研究和讲授马克思主义哲学。1959年至"文化大革命"期间曾遭受残酷迫害，被无辜关押八年之久。1980年11月得到彻底平反。对党的马克思主义理论教育，特别对党内高级干部的教育工作作出了突出贡献。主要哲学著作有《什么是唯物主义？》、《尊重唯物论尊重辩证法》、《论党性》、《我的哲学"罪案"》等。主要文论收入《杨献珍文集》。

【杨简】(1141—1226) 南宋学者。字敬仲。慈溪(今属浙江)人。因筑室慈湖(德润湖)居住，世称慈湖先生。乾道五年进士。入仕为富阳主簿、乐平知县、国子博士。继遭远斥，辞官居家。晚年起任温州知府，官至宝谟阁学士。他是陆九渊的弟子。在哲学世界观上将陆九渊的心学向更加彻底的主观唯心主义方向推进了一步，认为天地万物皆我心的产物："天地，我之天地；变化，我之变化，非他物也"(《慈湖遗书》卷七《家记一·已

易》)。认为作为世界最后根源的"心"是没有差异和变化的,"吾道一以贯之,未尝异动静、有无、万一而为殊也"(同上书,卷十四《家记八·论诸子》)。在修养方法上提出"毋意"、"无念",认为人心本善、本正,犹如明镜,一有意念即为昏、为邪。他说:"微动意即为非僻,微起思即为出位"(《杨氏易传·艮》)。"意虑不作,澄然虚明,如日如月,无思无为而万物毕照,此永也"(《慈湖遗书》卷二《永嘉郡学永堂记》)。其观点带有明显的佛家思想色彩。著作尚有《慈湖诗传》、《杨氏易传》及后人纂辑的《慈湖遗书》。

【杨慎】(1488—1559) 明代学者、文学家。字用修,号升庵,四川新都人。正德间试进士第一,授翰林修撰。世宗嘉靖三年(1524)上疏谏议大礼,被谪戍云南永昌卫,历三十余年之久,后卒于此。其诗优郁感愤,又工文、词及散曲。好古学,崇汉学,考据之作颇为闳博,实开清代朴学之先河。哲学上主元气说,以元气为天地万物生成变化的终极本原,认为元气既是"未形"又是"无限",是"天地之极"(《升庵外集》卷二十五)。指出元气即是《易》之所谓"太极"、《老子》之所谓"玄牝"、《庄子》之所谓"大块",万物由此而生、而灭,而元气"生生不息"。历史观上赞同柳宗元的《封建论》,认为"封建非圣人意也,势也。郡县非秦意也,亦势也。穷而变,变而通也"(《升庵外集》卷四十八)。在性情观上认为性情有别,"性者本质也,情者外染也"(《升庵外集》卷七十五)。但主张二者不可分离,"合之则两美,离之则两伤"(《升庵外集》卷五)。因而主张节欲。著作有《升庵内集》、《升庵外集》、《铅丹总录》、散曲《陶情乐府》。

【杨慈湖】 即"杨简"。

【劫】 佛教名词。梵文音译,"劫波"或"劫簸"之略。意为极为久远的时节。婆罗门教、印度教和佛教均因袭用之,但说法有异。①婆罗门教认为世界要经历许多劫,有二说:一说一劫等于梵天的一个白天,或一千个时,即人间的四十三亿二千万年。劫末有劫火出现,烧毁一切,然后重新创造世界。另一说认为一劫分为四时,即圆满时、三分时、二分时、争斗时,各经历若干万年。据称前三时已过,现在正处于争斗时。四时相较,时间越来越短,人的体质和道德也越来越坏,争斗时结束即为劫末,世界就要毁灭。②佛教术语。用以表示为通常的年月日时等所不能计算的远大时节。一劫指世界经历从诞生——毁灭——诞生若干万年这样一个周期。"劫"的长短佛经说法不一,一般分为小、中、大三劫。谓世上人寿有增有减,一增一减各为一小劫(增从十岁起,每百岁增一岁,至八万四千岁;减从八万四千岁起,每百岁减一岁,至十岁);合一增一减为一中劫;八十中劫为一大劫。就世界成坏而言,一大劫包括成、住、坏、空四个时期。《祖庭事苑》曰:"日月岁数谓之时,成住坏空谓之劫。"佛经说到"坏劫"时有火、水、风三灾出现,世界归于毁灭。后人亦常借以指天灾人祸,如劫数、浩劫等。

【邯郸学步】 庄子寓言。《庄子·秋水》:"子独不闻夫寿陵余子之学行于邯郸与?未得国能,又失其故行矣,直匍匐而归耳!"《太平御览》三九四引二"行"均作"步"。说明跟着别人后面亦步亦趋,新的学问技艺不仅学不到,反而丧失了原有的知识或能力。

【戒】 佛教名词。梵文的意译,音译"尸罗"。意为"惯行",转为"行为"、"习惯"、"道德"、"虔敬"等,亦称"戒禁"、"戒律",为禁止一切不符合佛教教义的思想和行为所作的规定,作为去恶从善的生活准则,用以约束信徒,保证信仰。小乘把它与定、慧共称三学。大乘以之为六度之一,称为戒度(戒波罗密)。小乘戒有五戒、八戒、十戒、具足戒等。大乘称这些为声闻戒,另作菩萨戒补充。作为一种修习方法,戒被看成是超脱尘世的手段。

【戒律】 ①佛教名词。泛指佛教为出家、在家信徒所制订的一切戒规,意为防非止恶之法律。按其内容分"止持戒"与"作持戒"两大类。以僧尼二众制止身口不作诸恶的"别解脱戒"为止持戒,以安居、说戒、悔过等行持轨则为作持戒。相传释迦牟尼时已制订戒律,由弟子优波离诵出,后发展为三藏中的律藏。汉灵帝建宁三年,安世高首出《义决律》二卷,次有比丘诸禁律。三国魏时天竺三藏昙摩迦罗与昙谛译出《四分羯磨》及《僧祇戒心图》,为中国戒律之初。东晋时戒律已日臻完备。南北朝时出现了许多研习和弘扬《四分律》和《十诵律》的佛教学者。到唐朝道宣时正式形成南山律宗。它对唐宋以后中国出家僧尼的受戒和日常生活实践有重大影响。②道教名词。为道士修真必须遵守的戒条和法规。基本戒条为五戒,最多至千戒。

【丽以则】 西汉扬雄关于艺术美的观点。扬雄把赋分为"诗人之赋"和"辞人之赋"两种,他说:"诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫"(《法言·吾子》)。"丽以则"指文辞典丽而又合乎圣人之道;"丽以淫"指文辞虽美而不合圣人之道。在扬雄看来,诗人之赋和辞人之赋尽管都具有美的形式,但却存在着质的差别。前者既言辞美丽而又合乎圣人之道,后者虽言辞美丽却不合圣人的法度,因而是有害的。他主张真正的美在于反映事物的内在本质,而不是离开这种内在本质的外在修饰。

【丽以淫】 见"丽以则"条。

【克己尽物】 南宋叶适提出的唯物主义认识论命题。他说:"善己不必是,人不必非,克己以尽物可也"(《习学记言》卷十三)。所谓"克己尽物"即在主客观关系上强调"以心应物"、"以心通物",而不是"强物以就我"。他给《大学》的"格物"以新解:"人之所患者,以其自为物而远于物,夫物之于我,几若是之相去也。是故古之君子,以物用而不以己用。……自用则伤物,伤物则己病矣,夫是之谓格物"(《叶适集·进卷·大学》)。

这种说法坚持了主观服从客观的唯物主义基本原则。

【克己复礼】 孔子提出的道德修养方法。《论语·颜渊》："颜渊问仁。子曰：'克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉'。"即要求人们克制、约束自己的言行，使之符合"礼"的规范要求。具体方法是："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"(同上)。南宋朱熹发挥了这一思想，认为"故为仁者，必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德，复全于我矣"(《四书集注》)。

【克珠杰·格雷贝桑】(1385—1438)　藏传佛教格鲁派(黄教)早期代表人物，宗喀巴的八大弟子之一。与宗喀巴、贾曹杰合称为"师徒三尊"("杰亚赛松")。原名格雷贝桑，生于后藏拉堆朵雄(今西藏昂仁)。幼时聪慧，曾从多位名僧学法，名声大振。后为哈勒拉混地方达勒奇通寺寺主，从寺中耶喜巴拉喇嘛听金刚经、从坤格哲拉森等喇嘛学显密宗法。僧人皈依者甚多，并以寺名尊称之。曾为仁达哇熏奴洛追(1349—1413，萨迦派著名学者)的门徒，从其学《中观论》、《入中论》、《中观名句论》等。明永乐五年(1407)仁达哇将其推荐给宗喀巴，从学各种经论，成为宗喀巴第二大弟子。他博通群经，精于五明，善于雄辩，宏扬黄教所向披靡，故被尊称为"克珠杰"(藏语译音。"克"意为"精通显宗"，"珠"意为"精通密宗"，"杰"意为"尊贵"；"克珠杰"即"显密宗取得最高成就的尊者")。明宣德五年(1430)接替贾曹杰为第二任甘丹寺墀巴。曾任一世达赖根敦主巴的法师。此后格鲁派僧人建立班禅活佛转世系统时被追任为一世班禅额尔德尼。著作甚丰，后编为《克珠杰全集》。其影响较大的为因明著作，有《因明七论除暗庄严论》、《量理海论》、《现量品述记》等。所著《宗喀巴传》为了解宗喀巴最早资料。他的著作还同宗喀巴、贾曹杰的著作被后人编为《师徒三尊全集》(拉萨版三十八函，日喀则版三十六函)，影响极大。

【克勤】(1063—1153)　中国佛教禅宗著名僧人。俗姓骆，彭州(今四川省彭县)人。出家后先学经论，不久出川到各地参学。首谒玉泉皓，次依金銮信、黄龙晦堂等，皆得美称。晦堂赞其"他日临济一派属子矣"。最后谒临济宗"五祖法演"，于法演诵"小艳诗"时而悟，尽领法演奥旨。他与宋丞相张商英交厚，被张事以师礼。在与张论《华严》要旨时说："华严现量境界，理事全真，初无假法，所以即一而万，了万为一"。既而应张商英之请在《雪窦颂古》百则上加"垂示"、"著语"和"评唱"而成《碧岩录》一书。曾奉诏住京都天宁寺，先后受"佛果禅师"、"圆悟禅师"赐号。克勤在"绕路说禅"外，还径直宣扬"世谛、佛法""平等一如，湛然真纯"、"无物不为妙用，无法不是真乘"等临济宗"触目是道"的思想。认为只要直指"唯心"、"妙性"，就能"一处透，千处万处该通；一机明千机万机圆转"。其著述宏富，除《碧岩录》外尚有《击节录》二卷、《圆悟佛果禅师语录》二十卷。嗣法弟子七十五人，以大慧宗杲、虎丘绍隆最著名。

【志】　即意志。表示一种高度自觉、稳定的心理状态。"志"概念最早见于《尚书·洛诰》："惟不役志于享。"《左传·成公十六年》："速则失志，不整丧列，志失列丧。"均把"志"表述为一种心理状态。孔子说："三军可夺帅也，匹夫不可夺志也"(《论语·子罕》)。肯定了意志在实现理想人格中的至为重要的作用。墨子提出"合其志功而观焉"(《墨子·鲁问》)，以"志"表示人的思想动机。孟子进一步阐发说："夫志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉"(《孟子·公孙丑上》)。认为意志属于高于感情意气的思想层次，是行为实施过程中的决定性因素，起统率作用。他还说："志壹则动气，气壹则动志"(同上)。是说意志若专注于某一方面，感情意气必为之转移；同样，感情意气若专注于某一方面，也会影响到思想意志。因此他主张人们应当坚定自己的思想意志，"持其志，勿暴其气"(同上)。后世儒者大都强调道德意志的培养，这成为中国传统伦理道德思想的一个特色。

【志功】　中国古代道德哲学的重要范畴。"志"指道德动机，"功"指道德效果。墨子指出："合其志功而观焉"(《墨子·鲁问》)。认为道德评价的根据是动机与效果相统一，单凭效果或动机不能判断人的行为是否符合道德的要求。后期墨家以利民为行为效果的主要内容，认为"功，利民也"(《墨子·经上》)。孟子虽严辨义利，但亦重视功效。他说："子何以其志为哉？其有功于子，可食而食之矣。且子食志乎？食功乎？""然则子非食志也，食功也"(《孟子·滕文公下》)。西汉董仲舒提出"明其道不计其功"(《汉书·董仲舒传》)的著名命题，只看动机，不看效果。东汉王充强调行为动机在道德评价中的地位和意义，认为"人之举事，或意乎而功不成，事不立而势贯山，荆轲、医夏、无且是矣。……天下之士不以荆轲功不成而不称其义。""志善不效成功，……是功不可以效贤"(《论衡·定贤》)。强调"行不责效，期所为者正"(同上)。具有唯动机论特征。南宋朱熹强调功应纳入义的范围中，主张"明其道则功自在。专去计较利害，定未必有利，未必有功"(《朱子语类》卷三十七)。陈亮则崇功，强调"禹无功，何以成六府？"(《宋元学案·龙川学案》)陈傅良将陈亮志功观概括为"功到成处便是德"(《致陈同甫书》)。叶适也主张志必须表现在功上，"既无功利，则道义者乃无用之虚语尔"(《习学记言》)。"立志而不存于忧世，虽仁无益也"(《叶适集·赠薛子长》)。

【志行】　后期墨家的认识论概念。指有目的的行为。《墨子·经说上》："志行，为也。""志"即目的，"行"即行动，依照目的行动即是"为"。这是知和行相统一的唯物主义认识论。

【志壹动气】　孟子提出的道德修养方法。《孟子·公

孙丑上》:"志壹则动气,气壹则动志也。今夫蹶者趋者,是气也,而反动其心。"朱熹注:"壹,专一也。……孟子言志之所向专一,则气固从之;然气之所在专一,则志亦反为之动,如人颠踬趋走,则气专在是而反动其心焉"(《孟子集注》)。这是孟子所谓"我善养吾浩然之气"的修养方法,对后世的儒家思想影响很大。

【声无哀乐】 三国魏嵇康用语。谓声音(音乐)不具有感情色彩。这是他"心声二物"论命题。他在《声无哀乐论》中说:"声音自当以善恶为主,则无关于哀乐;哀乐自当以感情而后发,则无系于声音"。认为声音是外在于人的感情的客观存在,而哀乐纯属内心感受,二者没有必然联系。这一命题揭示出音乐的客观性。但他将这一观点推向极端,割裂甚至否认了音乐与情感之间的联系,则陷入了形而上学。

【声无哀乐论】 三国魏嵇康著。魏晋三理之一。文章以争辩问答的形式论述了声音与感情的关系,阐明了"心不系于所言,言不足以证心","心之与声,明为二物"的观点。嵇康认为,音乐是一种不依人们的意志为转移的客观存在,是自然的谐调。音乐只有和与不和、善与不善之分,与人的主观情感无关。"声音自当以善恶为主,则无关于哀乐"。他认为音乐之所以能引起人们情感的变化,取决于审美者当时的心理状态:"以有主之哀心,间乎无象之和声,其所觉悟惟哀而已"。所以同一作品的效果因人而异,"五声有善恶,此物之自然也。至于爱与不爱,喜与不喜,人情之变"。这表明嵇康看到了音乐美有客观性,这是对儒家"声有哀乐"、以政治需要解释音乐,夸大其教化功能的传统观点的否定,有其积极意义。但一概否认音乐与情感的联系则是形而上学的片面性。该文后收入《嵇康集》。

【花教】 参见"萨迦派"条。

【苏氏易传】 北宋苏轼撰。又称《毗陵易传》、《东坡易传》。凡九卷。《四库全书总目》卷二《经部·易类二》谓:"苏籀《栾城遗言》,记苏洵作《易传》,未成而卒,属二子述其志。轼书先成,辙乃送所解于轼,今《蒙卦》犹是辙解,则此书实苏氏父子兄弟合力为之。题曰轼撰,要其成耳。"本书解《易》多切人事,而杂以佛、老。提出以"无"为"大始"的哲学观点,把宇宙的发展视为由"无"到"有"的过程,认为宇宙是"神之所为"而"不可知",只能"观变化而知之"(卷七)。有明焦竑刻本、《学津诗源丛书》本和《丛书集成》本等。

【苏东坡】 即"苏轼"。

【苏尼】 彝族巫师。又译"苏皋"、"苏业"等。男女均可担任。这些巫师不识文字,不懂经典,亦非家传,更无师承,专事驱鬼跳神。是彝区原始宗教的主要传播者,其地位远低于毕摩。

【苏洵】 北宋文学家。唐宋古文八大家之一。字明允,号老泉。眉山(今属四川)人。据说年二十七始发愤读书,以能文名。至和、嘉祐间至京师,翰林学士欧阳修上其所著文二十余篇,士大夫争传之。为宰相韩琦所荐,除秘书省校书郎,与姚辟同修建隆以来礼书。和其子轼、辙合称"三苏"。著作有《嘉祐集》、《谥法》等。

【苏轼】(1037—1101) 北宋文学家、思想家,"唐宋八大家"之一。字子瞻,自号东坡居士。眉山(今属四川)人。与父洵、弟辙合称"三苏"。嘉祐进士。曾任知州、翰林学士、礼部尚书等职。政治上反对王安石新法。其思想公开主张融合儒、道、佛,谓:"孔、老异门,儒、释分宫,又于其间,禅律交攻。我见大海,有此南东,江河虽殊,其至则同"(《东坡后集》卷一六)。以"道"为世界本体,把由"道"至万物的过程看成是从"无"到"有"的过程,认为世界是从"无"到"有"生成而来,"至虚极于无,至实极于有;无为大始,有为成物"(《毗陵易传》卷七)。认为世界万物的运动变化是由"帝"作用的结果:"万物之中有妙于物者焉,而谓之帝云尔"(同上)。文学上颇负盛名。著作有《东坡七集》、《东坡易传》(又称《苏氏易传》或《毗陵易传》)等。

【苏秦】 战国时纵横家,合纵策略的著名倡导者。东周洛阳(今河南洛阳东)人。字季子。据《史记》云:曾与张仪同学于鬼谷子,"其术长于权变"。他强调国与国间择交的重要作用,认为"安民之本,在于择交,择交而得则民安,择交不得则民终身不得安"(《史记·苏秦列传》)。最初他曾以连横说秦惠王,遭拒绝。转而奔走于赵、燕、韩、魏、齐、楚六国,倡导合纵。终于前333年使六国签订盟约,他为"纵约长",佩六国相印,赵封其为武安君。合纵增强了六国的抗秦力量,"使秦兵不敢窥函谷关十五年"(同上)。后纵约为秦分化瓦解,他入事燕国。不久奉命去燕入齐,从事反间活动,"欲破敝齐而为燕"(同上)。得荣宠于齐国,为齐大夫所嫉恨,遭刺杀未死。后间齐阴谋败露,被车裂于市。其著作《汉书·艺文志》纵横家类著录《苏子》三十一篇,早佚。马王堆汉墓出土帛书《战国纵横家书》保存有苏秦的书信和游说辞十六章。

【苏舆】 字厚康,一字厚庵。湖南平江人。生卒年不详。为王先谦门人。光绪进士,改庶吉士,官邮传部郎中。为学宣扬宋明理学,提倡尊孔读经,主张扶纲常、复名教、正人心。他是反对维新变法的主要代表之一。指责维新派的民权平等说是"灭圣经"、"乱成宪"、"堕纲常"、"无君上"、"欲人不知有本朝"。认为"人之平等,权之平等,是无尊卑亲疏也。无尊卑是无君也,无亲疏是无父也,无父无君,尚何兄弟、夫妇、朋友之有?是故等不平则已,平则一切倒行逆施"(《驳南学分会章程条议》)。又汇张之洞、王先谦、叶德辉、朱一新等人反对变法的论说、奏折、书牍而成《翼教丛编》。

【苏辙】(1039—1112) 北宋文学家、思想家,唐宋八大家之一。字子由,号颍滨遗老。眉山(今属四川)人。与

父洵、兄轼合称"三苏"。嘉祐进士。曾任商州军事推官、右司谏、御史中丞、尚书右丞、门下侍郎等职。政治上属旧党，反对王安石新法。哲学上以"道"为最高范畴，认为万物由超绝"有"、"无"的"道"而来，"道非有无，故以'恍惚'言之；然及其运而成象，著而成物，未有不出于恍惚者也"（《老子解》）。又认为"古者物之所从生也，有者物之今也，则无者物之古也"（同上）。实际上承认物生于"无"。著作有《栾城集》、《老子解》等。

【劳心者治人，劳力者治于人】 孟子用语。《孟子·滕文公上》："有大人之事，有小人之事。……或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人。天下之通义也。"劳心、劳力的划分早在春秋时已有之，《国语·鲁语》："君子劳心，小人劳力，先王之训也。"又说："君子务治，小人务力。"《左传·襄公九年》也说："君子劳心，小人劳力，先王之制也。"孟子继承和发展了这一思想，并从社会分工的必要性出发对剥削制度和封建统治秩序的合理性进行了论证和辩护。南宋朱熹《孟子集注》："治于人者，见治于人也。食人者，出赋税以给公上也。""君子无小人则饥，小人无君子则乱。以此相易，正犹农夫陶冶以粟与械器相易，乃所以相济而非所以相病也"。

【劳思光】（1927— ） 现代哲学家。江浙籍人。曾就学于北京大学哲学系，毕业于台湾大学哲学系。五十年代初曾列席牟宗三主持的人文友会，后到香港任教于珠海书院。六十年代起任教于香港中文大学哲学系，曾任哲学系主任，兼任新加坡东亚哲学研究所高级研究员。1986年从中文大学哲学系退休后续任中文大学中国文化研究所荣誉高级研究员、逸夫书院资深导师。1989年任台湾清华大学历史研究所客座教授。他特别重视解析哲学，最突出的贡献一是提出哲学史研究的方法论。他在分析了系统研究法、发生研究法与解析研究法的利弊后，提出基源问题研究法，即以逻辑意义的理论还原为始点，以史学考证为助力，统摄个别哲学活动于一定设准之下。另一是提出哲学的解释理论，认为中国哲学要进入世界哲学就必须和西方沟通，而要和西方沟通就必须采纳现代哲学界的准范例，即此时代的表达方式与建构方式。他认为中国哲学的精髓在于主体性的显现及实践理性的展开。他肯定梁漱溟、熊十力的哲学体系，其哲学思想明显地倾向于现代新儒学。他与唐君毅、牟宗三同被誉为海外研究中国哲学与中国文化最具有影响性的三位学人。主要著作有《康德知识论要义》、《中国文化要义》、《存在主义哲学》、《历史之懲罚》、《思想方法五讲》、《中国哲学史》（三卷四册）、《思光少作集》（七册）等。

【孝】 儒家的伦理学概念。指能养亲、尊亲。先秦之时的"孝"主要内容是以血缘关系为基础的尊亲、事亲活动。孔子说："今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？"（《论语·为政》）认为"孝"的特征在于对亲人的尊敬。孟子认为："孝子之至，莫大乎尊亲"（《孟子·万章上》）。以孝作为宗法等级制伦理道德的基础。《中庸》说："夫孝者，善继人之志，善述人之事者也"。以"孝"为继承先辈之志、之业。《礼记·祭义》也说："君子之所谓孝者，先意承志，谕父母于道"。随着封建制度的确立，"孝"被提到根本大法的地位。或谓"夫孝，三皇五帝之本务而万事之纲纪也"（《吕氏春秋·孝行览》）；或谓"夫孝，德之本也，教之所由生也"，"夫孝，天之经也，地之义也，民之行也"（《孝经》）。认为孝是人们必须遵守的天经地义的伦理纲常。宋儒又将"孝"和"忠"紧密联系起来，认为"于亲孝，故忠可移于君"（《朱子语类》卷二十），"臣之于君，犹子之于父"（《河南程氏粹言》）。是说事亲以孝必然事君以忠。墨家则不讲"孝"，而力倡"兼爱"，主张"不党父兄，不偏贵富"（《墨子·尚贤中》）。后期墨家认为："孝，利亲也"（《墨子·经上》）。道家明确反对儒家的伦理道德观，认为"绝仁弃义，民复孝慈"（《老子·十九章》），主张只有抛弃虚假的仁义才能恢复真正的慈孝。法家韩非认为孝是"家贫则富之，父苦则乐之"（《韩非子·忠孝》）。他批评"孔子本未知孝悌忠顺之道"（同上）。汉代道教《太平经》把孝理解为供养父母，"使父母老有所依"。而"饮食大恶，希得肥美，衣履空穿，无有补者"谓之"不孝"（《太平经》卷一一四）。反映了部分劳动群众的孝悌观念。

【孝弟】 即"孝悌"。儒家的道德规范。指孝顺父母、敬爱兄长。"善事父母为孝，善事兄长为弟"（朱熹《四书集注》）。孔子及其弟子很重视"孝弟"，认为是"仁"的根本，"君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！"（《论语·学而》）孔子还把"孝弟"看作巩固宗法等级制度的基础，认为"其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣；不好犯上而好作乱者，未之有也"（同上）。孟子将"孝弟"看成是人先天具有的"良知"、"良能"。他说："孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也"（《孟子·尽心上》）。他还把孝弟作为一切道德规范的基础，认为"亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也"（同上）。随着封建制度的确立，孝悌成为封建道德的主要规范，并与封建的忠、顺道德密切结合起来，"于亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长，便是本"（《朱子语类》卷二十）。

【孝经】 儒家经典之一。大约成书于战国末至汉初，是儒家学者编写的论述封建孝道、孝治思想的著作。本书采用孔子对曾子讲述孝道的形式，论述了天子、诸侯、卿大夫、士、庶人所各自应行的孝道，及亲养、丧葬、祭祀等行孝的仪礼规则。强调人在一生的各个时期、各个方面都必须行孝道，"身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也；立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身"（第一章）。

认为孝是道德的根本，教化的基础，“夫孝，德之本也，教之所由生也”(同上)。主张“孝”可以使人们“以孝移忠”、“忠顺不失”(见第五章、第十三章)，使人的思想行动都合乎封建社会的秩序。而把不孝看作是大逆不道行为，“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”(第十一章)。《孝经》所宣扬的“孝”的思想理论在中国长期的封建社会中起着束缚人们思想的作用。但其中也反映了劳动人民赡养、孝敬父母的传统美德，对后世亦产生了较大影响。曾有今文和古文两种本。今文本十八章，东汉郑玄注。古文本二十二章，佚于梁代，隋刘炫伪作孔安国注传世。今《十三经注疏》本之《孝经》为唐玄宗注、北宋邢昺疏。

【孝悌】 即“孝弟”。

【孝悌忠信】 儒家伦理范畴，亦称“四德”。在孔子这里，“孝弟”与“忠”、“信”是分别使用的，但它们之间具有必然联系。《论语·学而》：“孝弟(悌)也者，其为仁之本与(欤)！”“孝弟”也是“忠”的前提，“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。”同时“孝弟”也是“信”的表现，“事父母，能竭其力，事君能致其身，与朋友交，言而有信”(《论语·学而》)。认为只有能孝敬父母、顺从兄长的人才能忠君和取信于朋友。后来“孝弟忠信”被合起来使用，作为一个伦理学范畴。《大戴礼记·卫将军文子》：“孝，德之始也；弟，德之序也；信，德之厚也；忠，德之正也。参也，中夫四德者矣哉。”

【孝慈则忠】 儒家伦理思想。意谓君能上孝于亲、下慈于民，则民就会忠于君。《论语·为政》：“季康子问：‘使民敬、忠以劝，如之何？’子曰：‘临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善而教不能，则劝。’”南宋朱熹《论语集注》说：“庄，谓容貌端严也。临民以庄，则民敬于己。孝于亲，慈于众，则民忠于己。善者举之，而不能者教之，则民有所劝而乐于为善”。

【李二曲】 即“李颙”。

【李大钊】(1889—1927) 马克思主义思想家，中国共产党的创始人和早期领导人之一。字守常。河北乐亭人。1913年北洋法政学校毕业后赴日本留学。1916年回国担任北京《晨钟报》总编。1918年任北京大学教授兼图书馆主任并任《新青年》杂志编辑。同年创办《每周评论》，积极提倡民主、科学和新文化运动。在1917年俄国十月社会主义革命的影响下，从革命民主主义者转变为马克思主义者，热情歌颂十月革命的胜利及其伟大历史意义，连续发表《庶民的胜利》、《布尔什维主义的胜利》等讲演和论文，指出十月革命把世界历史推进到了社会主义革命的时代，预言“试看将来的环球，必是赤旗的世界”。1919年8月发表《再论问题与主义》，与资产阶级改良派胡适展开“问题与主义”论战，指出马克思主义传播是“世界文化上的一个大变动”，认为研究问题不能没有主义，强调中国的问题只能在马克思主义指导下，“必须求一个根本的解决，必须用革命的方法根本改变社会经济制度。”1919年11月撰写《我的马克思主义观》，对马克思主义的唯物史观、政治经济学和阶级斗争的学说作了概括的介绍。1920年3月在北京大学组织“马克思学说研究会”，同年10月在北京发起建立共产主义小组。中国共产党成立后担任北方区党的领导工作。1923年代表共产党与孙中山协商建立国共统一战线，改组国民党并确定“联俄，联共、扶助农工”三大政策。1927年4月被军阀张作霖逮捕，随即英勇就义。他是在我国宣传唯物史观的先驱者。其哲学著作主要有《我的马克思主义观》、《青春》、《自然的伦理观与孔子》、《物质变动与道德变动》、《马克思的历史哲学》等。其主要著作今收入《李大钊选集》。

【李之藻】(1565—1630) 明代学者，科学家。字振之，又字我存。杭州仁和人。万历二十六年(1598)中进士，后曾出任南京太仆寺少卿、福建学政、光禄寺少卿、修历等职。他与徐光启等人从罗马传教士利玛窦求学多年，对天文、历法、地理、音乐、美术、哲学、逻辑、数学、水利等学科均有研究。为学主张“会通中西”。其著述和译作丰富，曾编著《天学初函》五十二卷，与利马窦译《浑盖通宪图说》二卷、《圜容较义》一卷等。特别注重对演绎、归纳等科学方法的研究。晚年在杭州与西方传教士傅汎济合作翻译了《名理探》(17世纪初葡萄牙高因利盘大学的《逻辑讲义》)，这是介绍西方传统逻辑的第一本译著。

【李元阳】(1497—1580) 白族思想家、史学家。字仁甫，号中溪。云南大理人。明嘉靖五年中进士，授翰林院庶吉士。曾任县令、户部主事、监察御史等职。后辞官归故里，隐居四十余年而终。为学不囿于儒家，主张儒、道、释兼有，提出：“老释方外儒，孔孟区中禅”，“志于明道者，不主儒、不主释，但主理”。其哲学思想认为人具有先天的“性”，“性则物来亦不起，物去亦不灭，……迎之不见其始，屏之不见其终。”“天地世界可谓广大，而吾人之性，又包乎天地世界之外”。还提出性、心、意、情相别的理论，“夫性心意情识，其地位悬殊，状相迥别，惟锄道之慧目乃能辨之。不然，雪里之粉，墨中之煤，毫厘之差，千里之谬，此儒先所未论者。”认为性为人先天具有，性感于物是为心识，心感于物是为意识，意蔽于物是为情。主张人要成佛作圣就必须“复性”。而所谓“复性”就是要加强内心修养，摒除外物的感惑流蔽，去体验“性”。政治上主张施仁政于民，指出：“夫黎元者，国之元气也。”“治道莫先于域民”。“王者，必修人事以称天所以命元之意，不举归之天以怠人事也”。他极力痛斥统治者“急一己之功名，而视民若草菅”的行为。重视民族团结，认为“万里边氓，亦国家之赤子。”“西南之

夷，酋长以百数，赖宗庙之灵威，莫不向化"。批评统治者的对外扩张政策，指出："喜功好名者，往往任为他事，兴无名之师，杀无辜之民，……破边氓之产，……九重深远，边氓不能自达。云南本无事，二十年来，妄生事端。"著作有《心性图说》、《云南通志》、《大理府志》。后人编辑为《李中溪全集》。

【李丰】（约206－253） 三国魏名士，"才性异"论的代表。字安国。冯翊（今属陕西省耀县）人。据《魏略》载："黄初中，以父任召随军，始为白衣，时年十七、八，在邺下，名为清白，识别人物，海内翕然，莫不注意。后随军在许昌，声称日隆。"仕魏曹氏三朝，历官黄门郎、骑都尉、永宁太仆、侍中尚书仆射、中书令等。史载魏明帝即位后得吴降人，问"江东闻中国名士为谁？"降人说，"闻有李安国者"。其时李丰适为黄门郎。曹爽专政时他周旋于曹氏与司马氏两大势力之间，被讥为"游光"，时人品题其为"颓唐如玉山之将崩。"后与张缉结谋欲诛司马师，谋泄事败，被杀。其思想主性、才二者皆立的"才性异"论，这种名辩意识与他政治上依违两可的态度是相适应的。

【李氏焚书】 见"焚书"条。

【李氏藏书】 见"藏书"条。

【李文公集】 唐李翱著。又称《唐李翱习之集》。《唐书·艺文志》著录为十卷，《宋史·艺文志》著录为十二卷，《明史·艺文志》著录为十八卷。其中《复性书》上中下为其哲学思想代表作。认为"人之性皆善"，"情由性而生"，"情即昏，性斯匿矣"（《复性书》上）。主张"弗虑弗思"、"寂然不动"，以便"去情复性"，成为圣人。其人性论有明显的唯心主义和直觉主义倾向。该书版本甚多，主要明李海虞毛氏汲古阁刻《三唐人文集》本，明景泰六年（1455）河东邢让刻本，明成化十一年（1475）刻本，清乾隆三十年（1765）《四库全书》抄本，以及1919、1929、1936年上海商务印书馆据明成化本三次影印的《四部丛刊》本。另清光绪元年（1875）南海冯焕光校刻《三唐人集》本、1933年寒畹官刊《三唐人集》本皆在十八卷外有《补遗》、《附录》各一卷。

【李文贞公全集】 清初李光地的著作汇集。一百五十卷，包括《榕村全书》四十卷，《诗所》八卷，《大学古本说》、《中庸余记》、《中庸章段》、《离骚经解》、《九歌注》、《参同契注》、《阴符经注》、《孝经注》、《握奇经订本》、《榕村字画辨讹》、《二程子外书纂》、《韩子粹言》等各一卷，《读论语札记》、《读孟子札记》、《周易观象大旨》、《洪范说》、《二程子遗书纂》、《尚书解义》、《正蒙注》、《古文精藻》等各二卷，《周易通论》四卷，《古乐经传》、《榕村别集》、《朱子礼纂》、《朱子语录》等各五卷，《榕村讲授》三卷，《榕村制义》四集四卷，《榕村语录》三十卷，《周易观象》十二卷。除《九歌注》、《榕村字画辨讹》等少量著作外，上述大多著作集中反映了李光地的学术思想。有清乾隆元年（1736）李清植刊本及嘉靖六年（1801）补刊本等。

【李石岑】（1892－1934） 现代哲学家。湖南醴陵人。1915年留学日本东京高等师范学校。在此创办《民铎》杂志，后被日本政府查封，随即转移国内刊行。1919年回国任商务印书馆编辑及《民铎》主编。"五四"运动时期介绍西方各派哲学，特别是柏格森主义与尼采哲学。后相继受聘为大夏、光华、暨南等大学教授。1920年曾去湖南，因倡"人生哲学"而声名大噪。1927年赴法、英、德等国考察与研究西方哲学。1930年归国后转而推崇"新唯物论"，即辩证唯物主义哲学。早年其哲学上笃信柏格森的生命哲学，认为柏氏哲学"取杜威、罗素两人的长处，去掉他们的短处"。尤注重于人生哲学，主张"人生哲学是探求'人生的究竟'的一种学问"。认为西洋人的人生哲学是从自然推到人事，而东方人的人生哲学乃是从人事推到自然。强调宇宙万物皆有生命，而人的生机则表现为"精神的自我"，可以创造一切。晚年倾向辩证唯物主义，认为马克思主义哲学的产生是哲学的"一种新运动"，"这在现在和最近的未来，将有一个光华灿烂的发展"（《哲学概论》）。主要哲学著作有《人生哲学》（上卷）、《中国哲学十讲》、《李石岑讲演集》、《李石岑论文集》、《哲学概论》等。

【李耳】 见"老子"条。

【李达】（1890—1966） 马克思主义哲学家。在中国传播马克思主义的先驱者之一。中国共产党创始人之一。号鹤鸣。湖南零陵人。1913年赴日本就读东京第一师范数理科。此时努力学习和翻译马克思主义著作。在国内出版译著《唯物史观解说》、《社会问题总览》、《马克思经济学说》，发表论文《什么叫社会主义？》、《社会主义目的》、《陈独秀与新思想》等，对马克思主义在中国的早期传播作出了重大贡献。1920年归国与陈独秀共同发起成立上海共产主义小组，主编《共产党》月刊，发表《社会革命的商榷》、《讨论社会主义并质梁任公》等文章，阐明阶级斗争和无产阶级专政的理论观点，批驳反马克思主义的思潮。1921年出席中国共产党第一次代表大会，被选为党中央宣传主任，主持人民出版社，组织编译出版《马克思全书》。1922年出任湖南自修大学校长，主编《新时代》杂志。1923年与陈独秀在国共合作问题上产生严重分歧，遂离开党组织。北伐战争期间任国民革命军总政治部编审委员会主席兼中央军事政治学校代理总教官。1926年发表《现代社会学》，阐明唯物史观的基本原理。第一次国内革命战争失败到新中国成立，在国民党统治区任大学教授，坚持宣传马克思主义，撰写和翻译了大量哲学和社会科学著作。1937年发表名著《社会学大纲》，系统地介绍了辩证唯物主义和历史唯物主义，这是"中国人自己写的第一本马列主义的哲学教科书"（毛泽东语）。1949

年重新加入中国共产党。解放后历任湖南大学校长、武汉大学校长、中国科学院哲学社会科学部委员、中国哲学学会会长。当选中共第八次全国代表大会代表，第一、二、三届全国人民代表大会代表，第三届全国代表大会常务委员会委员。几十年来在宣传马克思主义、宣传毛泽东哲学思想方面做出了卓越贡献。同时在经济学、货币学、法学、史学理论等方面做了开拓性工作。主要哲学著作有《马克思主义还原》、《现代社会学》、《社会学大纲》，主编《唯物辩证法大纲》等。主要著作编入《李达文集》。

【李光地】(1642—1718)　清初理学名臣。字晋卿，号厚庵，一号榕村。福建安溪人。康熙九年进士，选庶吉士，授编修，官至吏部尚书、文渊阁大学士。谥文贞。雍正初年赠太子太保，祀贤良祠。精经学，通乐律、历算、音韵。又能以道学事君，长期为玄烨讲学，颇善于贡谀献颂，曾进呈康熙说："自孔子后五百年而至建武，建武五百年而至贞观，贞观五百年而至南度"，"自朱子而来至我皇上又五百岁。应王者之期，躬圣贤之学，天其殆将复启尧舜之运，而道与治之统复合"(《榕村全集》卷十八)。当时御纂《性理精义》、《朱子大全》、《周易折中》诸书，多由其主持，深受清廷宠信。为学极力推崇朱熹，抨击王阳明，认为"三代以后朱子是个小孔子"、"王阳明方可谓之诐淫邪遁"(《榕村语录》卷二十)。其对理学的阐述多袭取程朱旧论，鲜有发明。论理气关系说："毕竟理在先，气在后，理能生气，气不能生理"(《榕村全集》卷八)。论知行关系则谓："朱子之学，曰知先行后"，"知行之序，性命之理，不可易矣"(《榕村全集》卷八)。著作有《大学古本说》、《中庸章段》、《周易通论》、《周易观象》、《榕村语录》、《榕村全集》等。后人编有《榕村全书》、《李文贞公全集》。

【李华】(约700—766)　唐文学家、古文运动的先驱者、思想家。字遐叔。赵郡人。唐玄宗开元二十三年(735)进士。天宝中为监察御史，累转侍御史、礼部及吏部员外郎。安禄山举兵攻陷京师时唐玄宗出幸，他扈从不及，被俘，伪署为凤阁舍人。唐军收复京城后被贬官，废于家。善属文，其文温丽少宏杰气。曾作《卜论》批判龟卜不可信，认为"卜筮阴阳者流，皆妄作也"。主张"专任道德以贯之，则天地之理尽矣，又焉假夫蓍龟乎？又焉徵夫鬼神乎？"有无神论思想倾向。晚年由于政治上失意转近佛教思想。其著作保留在《文苑英华》、《唐文粹》中。《全唐文》纂录了其全部遗文。

【李延平】　即"李侗"。

【李克】　战国初政治家。《韩诗外传》作"里克"。与吴起、西门豹同时，曾为中山君相。认为治国的原则应该是"食有劳而禄有功，使有能而赏必行，罚必当"(《说苑·政理》)。史载魏文侯曾问他魏成子和翟璜谁可以为相？他说："居视其所亲，富视其所与，达视其所举，穷视其所不为，贫视其所不取，五者足以定之矣，何待克哉？"(《史记·魏世家》)魏文侯便根据他提出的标准确定魏成子为相。魏武侯曾问他吴国为什么会亡？他说："骤战而骤胜。"因为"骤战则民罢，骤胜则主骄。……骄则恣，恣则极物；罢则怨，怨则极虑。上下俱极，吴之亡犹晚"(《吕氏春秋·适威》)。看到了屡战屡胜中包含有走向自己反面的因素。《汉书·艺文志》儒家类著录"《李克》七篇"，早佚。清马国翰有辑本。关于李悝、李克是一个人还是两个人，历来有不同说法。唐司马贞、清崔适、今人郭沫若等均认为是一个人，认为悝、克一声之转。从《汉书·艺文志》看，李悝、李克都曾为魏文侯相；从《史记》看李悝、李克都有"尽地力之教"(《孟荀列传》作"李悝"，《平准书》和《货殖列传》作"李克")，似乎是一个人。但也有可疑之处，《汉书·艺文志》把李悝归之法家类，把李克归之儒家类，且都有著作，而把"尽地力之教"仅归之李悝。其他如《韩非子》、《吕氏春秋》并言李悝、李克，但所记事不同，似乎又不能断为一人。

【李旴江】　即"李觏"。

【李含光】(682—769)　唐代道士。广陵江都(今江苏扬州)人。本姓弘，因避孝敬皇帝李弘庙讳而改姓为李。家世儒业，父孝威，好黄老之术，与司马承祯为方外交。神龙(705—707)初以清行度为道士，居龙兴观。开元十七年(729)往王屋师事司马承祯，一见被目之曰："真玉情之客也"，遂授以道法。承祯卒后玄宗(712—756在位)召见他，与语，叹曰："吾见含光，知司马真人犹然在世间！"诏居王屋山阳台观以继司马承祯。岁余，称疾乞归茅山，纂修经法。此后频征不出。天宝四年(745)又召至京，馆于禁中。玄宗请传道法，辞以足疾，不任科仪。复求还山，御制诗饯别。天宝七年(748)玄宗受经诰于大同殿，遥礼其为度师，赐号"玄静先生"，并赐法衣一袭，以申师资之礼。《茅山志》卷二收载《玄宗赐李玄静先生敕书》，凡二十四通。《全唐文》卷九百二十七录其上玄宗之表奏，有十三则。卒赠"正议大夫"，颜真卿、柳识分别撰碑。弟子可考者有韦景昭、孟湛然、郭闳、殷淑、韦渠牟。著作有《周易义略》、《老庄学记》、《三玄异同论》、《仙学传记》、《本草音义》等。

【李叔同】　见"弘一"条。

【李卓吾】　即"李贽"。

【李侗】(1093—1163)　南宋理学家。字愿中，学者称延平先生。南剑州剑浦(今福建南平)人。读书教授，终生不仕。学于杨时弟子罗从彦。朱熹曾三次登门求教。提倡程颐的"理一分殊"说。以"太极"为天地万物之"本源"，认为"太极动而生阳，至理之源，只是动静阖辟，至于终万物，始万物，亦只是此理一贯也"(《延平答问》)。更强调"分殊"，认为"理不患其不一，所难者分殊耳"(《延平答问后录》)，"若概以理一而不察乎其分之殊，此学者所以流于疑似乱真之说，而不自知也"(《朱子文

集·延平李先生行状》)。主张人和禽兽草木虽同其一理，但由于禀气有"偏"、"秀"之别，故有人物之异。修养方法上倡"静坐"以体认精神本体，认为"危坐终日以验夫喜怒哀乐未发之前，气象为如何，而求所谓中者盖久之，而知天下之大本真存在乎是也"(同上)。其思想主张对朱熹思想的形成有很大影响。一生未有著述，语录有朱熹所编《延平答问》。

【李季】 现代学者。生卒年不详。自称移山郎。湖南岳阳人。自述"隶籍湖南，世居汨罗江上"。生于丰衣足食的"诗书门第"。早年入塾学习。辛亥革命后入湖南高等师范学校英语科。不久去北京，1919年"五四"运动前毕业于北京大学。之后去山东朱启钤的"中兴煤矿"公司"任英文秘书。1920年底辞职去上海，旋转广东。1921年8月去法国，又转德国。1922年下半年正式入佛郎克佛大学政治经济科学习，提出"用打仗的精神求学，用批评的眼光读书"和"细心想道理，大胆下批评"口号。此期间他接受了马克思主义哲学影响，认为"经济的基础一经变动，全部庞大的上层建筑物也或迟或速地跟着变革"(《我的生平》)。主张考察这些变革必须把经济的生产条件中物质的因素与法律、政治、宗教、艺术、哲学等上层建筑分别清楚，认为辩证法就是在运动、联系、矛盾中考察对象。坚持宣传马克思主义哲学的突变说和关于相对真理与绝对真理辩证关系的理论。批评实验主义哲学，指出："辩证法是革命的，实验主义是反革命的"；"辩证法是唯物的和一元的，实验主义是唯心的和多元的"；"辩证法承认有不依赖主观而独立存在的客观实在，实验主义仅认有依赖主观存在的实在"；"辩证法承认客观的相对和绝对的真理，实验主义只有以有用为标准的相对真理"。在此期间他又收集了大量有关马克思的历史资料，于1926年、1930年和1932年出版了七十余万字的《马克思传》，在国内外均有较大的影响。他早年曾参加过中国共产党，对于在中国传播马克思主义有一定的贡献。三十年代后被称为托派。主要著作有《马克思传》、《辩证法还是实验主义》、《胡适中国哲学史大纲批判》、《我的生平》等。

【李泽厚】(1930—) 现代学者，美学家，中国思想史家。1930年6月生于湖南省长沙市。1954年毕业于北京大学哲学系，后长期在中国科学院哲学研究所从事哲学、美学、中国思想史等方面的研究工作。现为中国社会科学院哲学研究所研究员、美学研究室主任，国务院学位委员会哲学评议组成员。50年代著《康有为谭嗣同哲学思想研究》(1959年上海人民出版社出版)。并在美学领域和朱光潜、蔡仪展开辩论，认为美是客观性和社会性的统一。1979年出版《批判哲学的批判——康德述评》(人民出版社)，认为康德的认识论和伦理学使现象与本体、自由与必然、认识和伦理两相分裂，而康德的美学著作《判断力批判》一书则是沟通上述对峙的"反思判断力"。该书还突出了康德唯心主义的主体能动性思想，附录中提出了关于主体性问题的"论纲"。此后相继出版《中国近代思想史论》(1979)、《美学论集》(1980)、《美的历程》(1981)、《中国美学史》(主编之一，第一卷1984，第二卷1987)、《中国古代思想史论》(1985)、《中国现代思想史论》(1987)、《华夏美学》(1988)等著作，在海内外有较大的影响。关于中国文化发展的问题，他提出"西体中用"说，引起了广泛的注意和争论。1980年以后，多次到日本、美国、意大利、新加坡等国访问，出席学术会议和做研究工作。

【李复】(？—约1128) 北宋学者。字履中。号潏水。长安人。元丰二年进士。历官熙河转运使，终于中大夫、集贤殿修撰。他是张载关学派思想的重要传人。继承张载"太虚无形，气之本体"(《正蒙·太和》)思想，认为"太极"即"元气"，"元气"是产生万物之本，"元气既分，象数既形，万物芸芸而生"(《潏水集》卷八)。指出从雷霆、星云、节气、月食等一切自然现象到律吕、郊社、礼乐等一切人文现象，"皆由气而然也"，都属于"自然之理"(见《潏水集》卷五、卷六)。明确阐发了"动静一体"、"相依不离"的辩证思想。认为"动静之理，一体而未尝离。静自有动，虽动而静在其中矣"(《潏水集》卷六)。著作有《潏水集》。

【李贽】(1527—1602) 明代思想家。本姓林，原名载贽。号卓吾(又称笃吾)，别号温陵居士、宏甫居士。福建泉州晋江人。嘉靖举人。曾官南京刑部员外郎、云南姚安知府。后辞官著书讲学。为人"自幼倔强难化"。最恶"道学先生"，公开贬斥孔孟，抨击理学。认为《六经》、《论语》、《孟子》或是"史官过为褒崇之词"、"极为赞美之语"，或是其"迂阔门徒，懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书"，并非"万世之至论"(《焚书·童心说》)。痛斥理学末流"阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘"(《续焚书·三教归儒说》)。表现了强烈的反教条、反传统的反叛精神，被封建卫道士目为"异端之尤"。终被统治者以"敢倡乱道，惑世诬民"的罪名逮捕，后自杀于狱中。他中年时曾师事泰州学派王艮之子王襞，读王守仁、王畿书，又精研佛学。哲学思想深受王学、佛学影响。曾反对理学家"理能生气"说，但又以心为本源，认为"诸相总是吾真心中一点物"(《焚书·解经文》)。在认识论上提出"是非无定质、无定论"说(《藏书·世纪列传总目前论》)。认为是非无定，故可以并存，以此反对"咸以孔子之是非为是非"(同上)，有一定积极意义。但却否认了真理的客观性，陷入相对主义。修正王守仁"良知说"，提出"童心说"。认为"童心者，绝假纯真，最初一念之本心也"(《焚书·童心说》)。主张让人保持童心，反对以义理为心。又认为"私者，人之心也"，"无私则无心"(《藏书·德业儒臣后论》)，鼓吹利己主义。反对禁欲主义，主张"穿衣吃饭

即是人伦物理”(《焚书·答邓石阳》)。抨击封建礼教和男尊女卑观念。他对文学和史学亦有贡献。主要著作有《焚书》、《续焚书》、《藏书》、《续藏书》、《初谭集》等。

【李悝】(约前455—约前395) 战国初法家重要代表人物。为魏文侯相,主持变法,使魏国很快富强起来。在经济上实行“尽地力之教”和“平籴”法。他认为“籴甚贵伤民,甚贱伤农,民伤则离散,农伤则国贫”(《汉书·食货志》)。因而主张丰年时平价购粮,荒年时平价出售,以此稳定物价,鼓励农民深耕细作,发展生产。为了安定社会秩序,他参考当时各国的法律编了一部《法经》,共六篇,即《盗》、《贼》、《囚》、《捕》、《杂律》、《具律》。认为治理国家当务之急在于防止盗贼,故《法经》从《盗》、《贼》两篇开始;因为盗贼需要囚捕法办,所以有《囚》、《捕》两篇;“杂律”则是为了惩办“轻狡”、“越城”、“借假不廉”、“淫侈踰制”等不法行为的;《具律》是根据不同情况加刑或减刑的规定。《法经》是中国历史上第一部较系统的成文法典,对后世很有影响。在军事上他建立了常备的“武卒”制。其著作《汉书·艺文志》法家类著录:“《李子》三十二篇。名悝,相魏文侯,富国强兵。”又儒家类著录:“《李克》七篇。子夏弟子,为魏文侯相。”《兵书略》又有“《李子》十篇。”因此有人认为《李子》为李悝兵书,李克为另一人;也有人说悝、克一声之转,实为一人。但这些著作均已佚。

【李恕谷】 即“李塨”。

【李通玄】(635—730) 唐代佛教华严宗学者。沧州人。青年时攻研易学,后专研佛典,潜心于《华严经》。开元七年(719)春开始撰述《新华严经论》,历数年告成,计四十卷。又作《略释新华严经修行次第决疑论》四卷。另有关于华严宗的其它著述多卷。据说他造论时曾三年足不出户,每天早晨只食枣十颗、柏叶饼一枚,被称为“枣柏大士”。其《新华严经论》有不少独创见解,在贤首、清凉等华严宗诸师之外别树一帜,但大体仍不出“法界圆融”的义旨。论中运用《易经》思想来解释《华严经》,推动了佛学与传统儒家学说的交流和融通,对中国佛学的发展也有一定的促进。他死后,《新华严经论》经与原经文会通整理,成《华严经合论》一百二十卷,流传甚广。后来明代李贽作《华严经合论简要》四卷,方泽作《华严经合论纂要》三卷。

【李斯】(?—前208) 秦政治家。楚上蔡(今河南上蔡西南)人。少时为郡小吏。曾学于荀子。后西入秦为吕不韦舍人,任为郎。曾建议秦王政抓住良机吞并六国,以完成统一大业,被秦王任为长史,旋又拜为客卿。秦王政十年(前237)因郑国事宗室大臣鼓噪“逐客”,其也在驱逐之列,遂写《谏逐客书》上奏秦王,认为“为客者逐”之主张“非所以跨海内制诸侯之术也”(《史记·李斯列传》)。秦王采纳了他的谏议,取消了逐客令,并升他为廷尉。秦帝国建立后为丞相,协助始皇维护君主专制的中央集权,驳斥了淳于越等以古非今、恢复分封的主张,认为分封制不利于维护中央集权制,只能造成混乱。始皇三十四年(前213)建议焚《诗》、《书》和诸子百家著作,禁止私学,以法为教,以吏为师。秦始皇采纳了他的建议,下“焚书令”,坑儒生。他还帮助秦始皇统一文字,以小篆书《仓颉篇》推行全国。前210年始皇死后他听从赵高谋画,逼迫长子扶苏自杀,立少子胡亥为帝。后赵高以谋反罪为名将其腰斩。著作有《谏逐客书》和《仓颉篇》。

【李筌】 唐道教学者。号达观子。陇西(今甘肃境内)人。生卒年不详,约当唐玄宗至肃宗时。早年好神仙之道,曾隐居于嵩山的少室山,传说曾在其石壁中得《黄帝阴符经》,骊山老母为之解说玄义。一说该书为其托名伪作。开元(713—741)中为江陵节度副使、御史中丞(一说为荆南节度判官,一说为荆南节度副使、仙州刺史)。此后或隐或仕尚难考定,抑或“竟入名山访道,后不知其所也”。在思想上认为天道鬼神“不可以决胜负,不可以制生死”,主张人们应根据阴阳五行的自然之理“奉天而行”。在军事上注重地形因素在战争中的作用以及地理环境对人性勇怯的关系,认为在战争中要“见利而起,无利则止”,抓住有利的战机“时之至,间不容息”。还提出知人善任的问题,强调“使贤任能,不失其时”,但主张“无万人之智者,不可握于万人之上。”他的思想在军事辩证法史上有重要地位,在哲学上也有一定价值。著作有《阴符经注》、《太白阴经》等。

【李善兰】(1811—1882) 清数理科学家。字壬叔,号秋纫。原名心兰,字竟芳。浙江海宁人。因学术成就优异,曾任北京同文馆数学总教习、总理衙门章京、户部郎中、三品卿衔等。自幼聪颖,尤酷爱数学,十岁时即能演《九章算术》,进而读《测圆海镜》、《勾股割圆记》、《几何原本》等中外数学著作。鸦片战争期间目睹英军陷乍浦。面对侵略者“船坚炮利”,痛感中国科技落后,认识到“今欧罗巴诸国日益强盛,为中国边患,推其原故,制器精也;推原制器之精算学明也”(《重学·序》),愈益刻苦从事数学研究。至三十五岁时已刻印数种数学著作,受到国内外称赞。咸丰二年(1852)至上海,结识外国传教士,并与之合作翻译西方的数学、天文学、物理学、植物学等方面名著,介绍和传播了更多的近代自然科学知识。现今之“代数”、“微分”、“积分”、“常数”、“变数”、“函数”等数学概念均为其创译。同治七年(1868),至京任同文馆数学教习直至逝世。前后十余年“教习诸生先后约数百人,口讲指画。诸生以学有成效,或官外省,或使重洋”(《李壬叔徵君传》)。为培养近代科学人才做出了贡献。生平治学强调“善求其故”,主张认识事物不仅要“知其当然”,还要“知其所以然”(《谈天·序》)。主要数学著作汇编有《则古昔斋算学》二十四卷,包括《方圆阐幽》、《弧矢启秘》、《对数探源》、《垛积比

类》、《四元解》、《麟德术解》、《椭圆正术解》、《椭圆新术》、《椭圆拾遗》、《火器真诀》、《对数尖锥变法释》、《级数回求》、《天算或问》等十三种。主要译著有《几何原本》、《代数学》、《代微积拾级》、《曲线说》、《重学》、《谈天》等。

【李塨】(1659—1733) 清初思想家。颜元弟子，颜李学派创始人之一。字刚主，号恕谷。河北蠡县人。幼随父求学，以躬行为主。二十一岁师事颜元，立志传其学，"不传其学，是自弃弃天矣"(《恕谷先生年谱》)。又学琴于张而素，学射于赵锡之、郭金城，问兵法于王余佑，学书于彭通，学数于刘见田，学乐于毛奇龄。三十二岁中举后出游，结交名士，研讨学问。六十岁任通州学正，因病告归。七十二岁曾任《畿辅通志》总裁，亦因病归。一生勤于著述，发扬颜元六艺之学；又受考据学影响，以颜学精神注经。广交游，"周流汲引，鼓吹大道"(同上)，对传播颜学颇多建树。理事观上主张理"即在事中"，"离事物何所谓理乎?"(《传注问》)认识论上提出"因形以察理则理可辨"(《论学》卷二)，反对离事言理的武断学风。知行观上采朱熹之说，训"格物"之"格"为"至"。主张"行先以知，而知在于学"(《大学辨业》卷二)。意在克服颜元轻视知的指导作用之片面性，但却颠倒了知行关系。又强调躬行践履，指出"不行不可谓真知"(《大学辨业》卷三)。人性论上认为"心以气质言也，性以义理也。……义理即在气质，无二物也"(《传注问》)。主张形色天性并非私欲，认为失在"引蔽"二字。政治上除不赞成复封建外基本与颜元一致。主要著作有《大学辨业》、《圣经学规纂》、《四书传注》、《周易传注》、《传注问》、《平书订》、《拟太平策》、《恕谷后集》等，收人《颜李丛书》。《颜李遗书》中亦收有《大学辨业》、《圣经学规纂》、《平书订》与《恕谷后集》等十一部。

【李觏】(1009—1059) 北宋思想家。字泰伯。建昌军南城(今属江西南城)人。因南城位盱江之滨，故学者称为盱江先生。创盱江书院。曾任太学助教，后升直讲。其宇宙观认为万物五行皆由阴阳二气会合而成，"夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形"。"天降阳，地出阴，阴阳合而生五行，此理甚明白"(《删定易图序论·论一》)。认为生成五行万物的原因即在于天地之气的相互矛盾运动，否则，"天以阳高于上，地以阴卑于下，天地之气，各元所处，则五行万物何从而生?"(同上)认识论上承认思想来自感官对外物的感知，认为人的知识和品德都是广泛学习的结果。他说："耳目有得则感于心，感则思，思则无所不尽矣"(《庆历民言·广意》)。"性不能自贤，必有习也，事不能自知，必有见也。习之是而见之广，君子所以有成也"(《易论·第四》)。发展观上提出"道不以权，弗能济矣"(《易论·第八》)的见解，探讨了事物的规律性和变动性的关系。其利欲观反对贬斥"利"、"欲"的儒家传统道德观念，明确提出"人非利不生"、"欲者人之情"的思想，肯定人们物质生活的重要，反对佛、道之说，主张"止度人而禁寺观"，陈排除佛、道二教之十利和崇信此二教之十害。政治上提出通变以救弊的观点，主张政治改革。经济上提出"均田"主张，以使"耕者得食"。著作有《直讲李先生文集》，又名《盱江文集》。1981年中华书局整理校点，出版《李觏集》。

【李璜】(1895—) 中国青年党创建者和国家主义派主要代表之一。别号幼椿，号学纯。四川成都人。国家主义派的重要代表之一。1913年到上海震旦学院学习。1918年去北京参加少年中国学会。同年年底去法国，先后就读于巴黎大学、蒙他里尼大学。1923年10月与曾琦等人创建中国青年党。1924年夏回国，与曾琦、左舜生、陈启天等合办《醒狮》周报，发表《释国家主义》、《国家主义之哲学基础》、《国家主义答客难》等文章，坚持反苏、反共的政治立场，宣扬国家主义乃是基于人类"爱群的本性"，主张以"阶级合作"反对"阶级战争"，认为马克思主义不适合中国国情，是"药不对症"。后曾在武昌大学、北京大学、成都大学及成都高师任教。第一次国内革命战争失败后在上海英租界主持青年党总部工作，并创办青年党党校"知行学院"。1937年去庐山参加蒋介石的谈话会，并出任国防参议会参政员。1939年被蒋介石任命为川康建设视察团团长。1947年青年党正式参加蒋介石政府，他被任为经济部长，但以健康状况不佳为由未就职。1948年曾琦赴美，他代理青年党主席职务。1949年去台湾。1969年又与陈启天一起出任青年党主席。

【李颙】(1627—1705) 明清之际哲学家。字中孚，号二曲。陕西盩厔(今周至县)人。家贫，无师承，全靠苦学磨砺而成学者。曾讲学江南及关中，声名极赫。与孙奇逢、黄宗羲并称清初三大儒。清室屡征召为博学鸿儒，绝食坚拒。康熙帝欲召见，亦以死坚辞。其哲学思想基本上没有摆脱陆王学派主观唯心主义的束缚，认为"良知良能"是人人生来具有的"本体"或"灵原"，而世界便是这一"灵原"的显现。他说："通天地万物上下古今，皆此灵原之实际也"(《二曲集·学髓》)。为学主张"明己心"、"见己性"，不断悔过自新，拂去"物诱"，恢复"灵原"。在宗陆王心学的同时又认为程朱有可取之处，"陆之教人，一洗支离锢蔽之陋，在儒中最为儆切"；"朱子之教人，循循有序"，"中正平实，极便初学"(《二曲集·靖江语要》)。企图以实学修正道学的空谈，提出"明体适用"的主张，认为："儒者之学，明体适用之学也"，"明体适用之正业，处也有守，出也有为，生民蒙其利济，而世运宁有不泰?"(《盩厔答问》)倡言："道不虚谈，学贵实效，学而不足以开物成务，康济时艰，真拥衾之妇女耳，亦可羞已!"(《体用全学》)曾与顾炎武讨论体用问题，主张"明道存心以为体，经世宰物以为用"

(《二曲集·答顾宁人先生》)。著作有《四书反身录》、《二曲全集》等。

【李翱】(772—841) 唐哲学家、文学家。字习之。陇西成纪(今甘肃秦安东)人,一说赵郡人。贞元进士。官至山南东道节度使。谥"文"。其文章"辞致浑厚,见推当时",在唐代古文运动中自成一派。其政治态度与思想理论与韩愈大体相同,即既对"贱市田屋,牟厚利"(《新唐书·李翱传》)的兼并表示不满,又指责王叔文主持的改革。主张"革去弊事,复(唐)高祖、太宗之旧制",以至古代的"公田"制,以缓和当时的社会矛盾,维护封建专制统治。为学推崇孔孟之道。认为圣人的认识是主观自生的,圣人是"视听昭昭而不起于见闻者",是先知先觉,具有天赋的善性,以其"至诚"之道教化百姓。编造儒家道统说,并以道统的继承者自居,声称"吾之道非一家之道,是古圣人所由之道也","吾之道明,则尧舜、文武、孔子之道未绝于世也"(《答侯高第二书》)。力排佛教,说释氏之教"惑天下甚矣"(《答泗州元寺僧澄观书》)。但又受佛教影响,所著《复性书》提出复性说,试图揉合儒、佛,"以佛理证心",用佛教的方法来修养儒家的人性。认为人的本性是天赋、至善,圣凡无别。他说,"性者,天之命也","人之性皆善","百姓之性与圣人之性弗差"。但认为人的本性会受到情的迷惑,则"情既昏,性斯匿矣"。主张通过"弗思弗虑"、"寂然不动"的修养方法去除情欲的昏匿,使善性复明,超凡入圣,以"列天地,立君臣,亲父子,别夫妇,明长幼,浃朋友"(《答朱载言》),巩固封建宗法伦理纲常。其伦理思想亦有一些合理因素,如认为"有土地者有仁义","人既富,然后可以服教化,反淳朴古之"(《平赋书》)。反对"虚说仁义礼智肃惠和盛德大业",主张"指事说实,直截其词"(《百官行状奏》)。其学术思想开宋明理学先声。著作有《李文公集》。

【李籲】 北宋学者。字端伯。缑氏(今河南偃师)人。二程弟子。治学颇能领会其师旨意,笔录时且能不拘字面,尽合师说,因而深受程颐称赞。但因早逝,影响未广。

【吾日三省吾身】 曾子的内省修养方法。《论语·学而》:"曾子曰:吾日三省吾身:为人谋,而不忠乎?与朋友交,而不信乎?传,不习乎?"南宋朱熹注:"尽己之谓忠。以实之谓信。传,谓受之于师,习,谓熟之于己。曾子以此三者,日省其身,有则改之,无则加勉"(《四书集注》)。曾子以此来践行孔子所倡导的内省道德修养方法。

【严几道】 即"严复"。

【严北溟】(1907—1990) 现代学者,中国哲学史家。湖南省湘潭县人。5岁发蒙读私塾,后进私办数理化补习学校,凭刻苦自学于1924年考取湖南省邮务管理局邮务员之职,业余自学古典哲学、文学和历史。1928年通过行政官吏考试被湖南省府主席、湘系军人鲁涤平聘为秘书。后任杭州《东南日报》评论员和主笔,发表进步文章百余篇。抗日战争爆发后随报社撤退到金华,因与进步力量联系而被辞退。1938年春受浙江省主席黄绍竑邀请草拟《浙江省战时政治纲领》,主办《浙江潮》周刊。在兼任"浙江省军官教导总队"政治指导室主任时,掩护了一批共产党员来担任政治指导员工作,周恩来曾到金华与之会谈。1941年在黄绍竑支持下创办《浙江日报》,任发行人兼社长。1946年5月因在浙江大学演讲遭特务殴打而被迫离浙赴沪,先后任大夏大学、光华大学、上海法学院及中国新闻专科学校教授,讲授哲学、政治学、逻辑学和新闻学等课程。1949年以后由周恩来安排在复旦大学任政治教授。1958年调到该校哲学系讲授中国哲学史和佛教哲学等课程。曾任复旦大学哲学系教授,国务院古籍整理出版规划小组成员。曾参加《辞海》修订工作,任编委和中国哲学史分科主编。出版了《孔子的哲学思想》(1959)、《中国古代哲学寓言故事》(1980)、《列子译注》(1986)、《儒道佛思想散论》(1984)、《中国佛教哲学简史》(1985)等多部学术专著。其中《儒道佛思想散论》不同意把"儒"当成宗教,认为应把儒从历代封建统治者将其宗教化的淖秽中洗刷出来,还原为儒学。认为"道"包括道教,但应主要指道家老庄之学;指出老子的思想体系基本上是唯物主义的。认为佛教虽起源于印度,而实发展于中国,指出佛教思想对我国民族文化特色的形成起了重要作用,对日本、朝鲜和一些西方国家影响也很大。这些观点在学术界有一定影响。还撰有《论佛教的美学思想》、《论佛教哲学对某些唯物论者或进步思想家的影响》、《从道家思想演变看庄子哲学》、《论社会主义时期的宗教道德问题》等论文多篇。

【严羽】 南宋诗论家。字仪卿,一字丹丘,自号沧浪逋客。邵武人。生卒年不详。严羽的美学思想受到佛教禅宗的深刻影响和启发,他"借禅以为喻",对审美意识区别于一般理智认识的独特性作了深入的阐发。指出审美心理的本质特征是"悟"或"妙悟",认为"惟悟乃为当行,乃为本色"(《沧浪诗话·诗辨》)。主张"兴趣"是诗歌的基本审美特征,是一种靠"妙悟"所获致的审美情感、情绪体验。认为诗歌的创作有自己特殊的思维规律,不同于理论思维。他高度评价李白、杜甫诗歌的艺术成就,认为他们的诗达到了"入神"的境界。但实际上他更倾向于王维、孟浩然的空灵超脱的艺术境界。主张作诗讲求韵味,重视艺术作品空灵、含蓄、平淡、自然的美,追求个体内在心灵的自由,这些是他美学思想的主要倾向。著作有《沧浪诗话》、《沧浪集》。

【严译名著丛刊】 近代严复翻译的八部西方学术名著汇刊。1931年商务印书馆出版。本书包括赫胥黎的《天演论》(今译《进化论与伦理学》),亚当·斯密的《原

富》(今译《国民财富的性质和原因的研究》),约翰·穆勒的《群己权界论》(今译《论自由》)、《穆勒名学》(未完,今译《逻辑体系》),孟德斯鸠的《法意》(今译《论法的精神》),和耶芳斯的《名学浅说》(今译《逻辑学浅说》)。所译诸书内容之广博精深,文辞之典雅瑰丽,称绝一时。晚清名士吴汝纶称:"自来译手,无此高文雄笔"(《致严复书》)。译书以"信、达、雅"自期,但亦根据形势需要时加按语、诠释,"取便发挥",表达己意。这些译著的发表在中国第一次比较系统地介绍了西方学术思想,标帜着近代中国人向西方寻找真理进入了新阶段,达到了新水平。这些译著打开了人们的思想眼界,教育和激励着几代人走上改造社会、振兴中华的斗争道路。

【严灵峰】(1904—) 现代学者。原籍福建侯官。1925年毕业于福建省立第一师范学校,后于福建大学肄业。1930年毕业于苏联莫斯科东方大学。归国任上海艺术大学文学院教授,主讲政治经济学及哲学概论,并从事哲学与经济学译著工作。同年主编《动力》杂志,参加社会史论战。在论战中否认中国半殖民地、半封建的社会性质,认为中国当时已是资本主义社会。其观点受到郭沫若、吕振羽等马克思主义者的批驳。抗战期间出任国民党国家总动员会战经济检察处处长兼四川省检查总队长。1947年出任福州市长。1949年去台湾,专心于整理、注疏中国古代哲学典籍。后历任香港珠海书院教授兼训导长,辅仁大学教授,现任台湾大学教授。自1930年以来计发表著作六十余种,数百万言,内容以哲学为主,兼及政治、经济。其主要著作有《中国经济问题研究》、《老子章句新编》、《老子达解》、《马王堆帛书老子试探》、《易学新论》、《易简原理与辩证法》等。自1966年开始辑印《无求备斋诸子集成》,计有《老子》、《列子》、《庄子》、《论语》、《孟子》、《墨子》、《荀子》、《易经》等共六千五百九十六卷,另有书目类编五百二十五卷。巨著《周秦汉魏知见目录》共六册,至1980年出齐。

【严君平】 见"严遵"条。

【严复】(1854—1921) 近代资产阶级启蒙思想家、翻译家。初名宗光,字又陵,一字几道。福建侯官(今闽侯县)人。1866年入福州马尾船厂附设之船政学堂。1876年被派赴英国学习海军。留学期间留心考察西方社会和研究西方学术思想,开始辨析中西学术异同。1879年回国,次年起任北洋水师学堂总教习(教务长),后升总办,执教达二十年。受中日甲午战争中国战败之刺激,参与以思想启蒙为主的变法维新运动。1895年先后在天津《直报》发表《论世变之亟》、《原强》、《辟韩》和《救亡决论》四篇重要论文,猛烈抨击封建专制,主张学习西方科学、民主,提出"鼓民力"、"开民智"、"新民德"的变法维新纲领。1897年所译《天演论》发表,向国人敲起救亡图存的警钟,引起社会极大震动。戊戌变法失败后,他思想彷徨,以为中国当务之急在于"愈愚",遂提倡教育救国,致力于译介西方学术著作。十年间先后翻译出版了亚当·斯密的《原富》,斯宾塞的《群学肄言》,约翰·穆勒的《群己权界论》、《穆勒名学》,甄克斯的《社会通诠》,孟德斯鸠的《法意》,和耶芳斯的《名学浅说》。译书"以瑰辞达奥旨",几十年间未有出其右者。所提"信、达、雅"的翻译准则长期为翻译界所尊奉。其哲学思想主要受西方进化论和机械论、经验论的影响,以为达尔文进化论的提出"其一新耳目、更革心思,甚于奈端(牛顿)氏之格致天算"(《原强》)。又受斯宾塞庸俗进化论影响,认为自然进化规律同样适用于人类社会。但不同意其"任天为治"的观点,而以赫胥黎的"与天争胜"救其弊端。宇宙观上承认客观世界是物质和力的相互作用:"大宇之内,质力相推,非质无以见力,非力无以呈质"(《译天演论》自序)。认识论上重视经验的作用,提倡西学的"即物实测",反对旧学之"心成之说"。尤其推崇培根的归纳法,认为"内籀"(归纳法)是"外籀"(演绎法)的基础。同时把知识分为直接经验的"元知"和间接推导的"推知",认为"元知"是"推知"的基础。又受西方怀疑论和不可知论的影响,认为万物本体不可知,"可知者止于感觉"(《穆勒名学》按语)。因此,主张"人之知识,止于意验相符"(《天演论》按语),即意识和主观经验相符合,而不是和客观实际相符合。从而陷入唯心主义。他的思想代表了中国近代向西方寻找真理所达到的一个新阶段。他的主要历史功绩是第一次比较系统地将西方资产阶级意识形态介绍到中国,启发了人们的思想,鼓舞了几代人走上反帝反封建的革命道路。辛亥革命后他思想日趋保守,反对共和,主张复辟。袁世凯称帝时他被列名"筹安会"。提倡尊孔复古,以为"耐久无弊,尚是孔子之书"(《与熊纯如书》)。"五四"时期反对学生运动,抵制白话文。1913年"孔教会"成立,他为发起人之一。临终仍遗嘱:"旧法可损益,必不可叛"。主要译著集为《严译名著丛刊》,1913年由商务印书馆出版。生平诗文、书信(包括所译《天演论》),收入王栻主编的《严复集》,1986年由中华书局出版。

【严陵讲义】 南宋陈淳在严陵郡学的讲义。嘉定九年(1216)陈淳待试中都,归过严陵,郡守郑之悌请他到郡学讲理学大义。"先生叹陆学张王,学问无原,全宗禅家宗旨,认形气之虚灵知觉为天理之妙,不由格物穷理而欲径造上达之境,反托圣门以自标榜"(《宋元学案·北溪学案》),于是讲授了四篇:一、道学体统,二、师友渊源,三、用功节目,四、读书次第,合称《严陵讲义》。其中心强调"道"原于天而实行乎日用之间,所谓一本万殊,体用一源。认为朱熹继承儒家道统,"上以达群圣之心,下以统百家而合于一。"主张致知力行"交进而互相发",非截然判先后为二事。强调读书当以《大学》、《论

语》、《孟子》、《中庸》为次序。是一篇普及理学知识的著作。今附于中华书局 1983 年出版的《北溪字义》。

【严遵】 西汉时《老子》的最早注疏家。字君平。《道德真经指归·君平说二经目》篇末注谓其生于西汉中叶,"王莽篡治,遂隐遁炀和"。蜀郡成都人。本姓庄,班固作《汉书》时因避汉明帝讳,更"庄"为"严"。《华阳国志》卷十上《蜀郡士女》云其"雅性澹泊,学业加妙,专精《大易》,耽于《老》、《庄》。常卜筮于市,假蓍龟以教。"扬雄少时曾从其学,在《法言·问明》篇称:"蜀庄沈冥,蜀庄之才之珍也"。班固也赞颂他"蜀人爱敬,至今称焉"。其思想认为"道德"本为浑沌未分之气,经分离后化生万物。他说:"道德变化,陶冶元首,禀受性命乎太虚之域,玄冥之中,而万物混沌始焉。神明交,清浊分,太和行乎荡荡之野,纤妙之中,而万物生焉"(《道德指归》)。主张"有生于无,实生于虚"(同上)。认为"天道自然无为"。提出"审实定名"的原则,主张"一名一实,平和周密,方圆曲直,不得相失"(同上)。其著作有《道德指归》、《蜀本纪》(见《华阳国志》卷十二《序志》)。清严可均《全汉文》卷四十二还据《道德真经指归·君平说二经目》收有《老子注序》、《道德指归说目》两篇遗文。

【巫词】 苗族巫师在驱魔祈神、降福治病活动中所念的词。多数以宣传迷信鬼神等为内容,如认为鬼神有善恶之分,善鬼"是围寨脚的铜链,是围寨头的铁链,保佑一千个妇女的命,保护一百个小孩的命。"而恶鬼是"遮住一千个妇女的魂,护住一百个小孩的命。"

【两刃相割】 东汉王充用语。他以刀刃相互砍割以判别刀刃的利钝为喻来说明两种理论相互争议可以使人明白是非的道理。《论衡·案书篇》:"两刃相割,利钝乃知;二论相订,是非乃见。"包含有比较才能有鉴别、通过实际来评判是非等思想。

【两可之说】 春秋末邓析的推论方法。又称"两然之说"。《吕氏春秋·离谓》载:"洧水甚大,郑之富人有溺者。人得其死者,富人请赎之,其人求金甚多,以告邓析。邓析曰:'安之,人必莫之卖矣。'得死者患之,以告邓析。邓析又答之曰:'安之,此必无所更买矣'。"《列子·力命》云:"邓析操两可之说,设无穷之辞。"邓析用同一"安之"回答买卖双方,被称为"两可之说"。这种说法似乎是违背了形式逻辑的矛盾律,但邓析是依据买、卖双方的具体情况而作出的回答,恰好揭示了事物的矛盾性质。所以此说在中国逻辑史上有一定影响。

【两仪】 《易传》用语。"仪"指法象。《左传·襄公三十一年》:"有仪而可象谓之仪"。"两仪"指天地,《易·系辞上》:"《易》有太极,是生两仪,……是故法象莫大乎天地。""两仪"是指以"太极"为原初的宇宙演化中的一个发展环节,即由太极分化出来的天地或阴阳。《礼记·礼运》:"夫礼必本于大一(即太极),分而为天地,转而为阴阳。"《吕氏春秋·大乐》:"太一出两仪,两仪出阴阳。"《易纬·乾凿度》:"《易》始于太极,太极分而为二,故生天地。"三国吴虞翻说:"太极,太一也,分为天地,故生两仪也。"宋以来多把"两仪"解释为阴阳,北宋周敦颐说:"太极动而生阳,静而生阴,……分阴分阳,两仪立焉"(《太极图说》)。南宋朱熹说:"'《易》有太极',便有个阴阳出来,阴阳便是两仪"(《朱子语类》卷七十五)。明清之际王夫之亦把两仪解释为阳阴:"两仪太极中所具足之阴阳也。仪者,自有其恒度,自成其规范,秩然表见之谓。两者,自各为一物,森然迥别而不紊,为气、为质、为神、为精体异矣……"(《周易内传》)。

【两汉思想史】 徐复观著。三卷。卷一原名《周秦汉政治社会结构之研究》(三版改名),1972 年香港新亚研究所初版,1974 年台湾学生书局当代学术丛刊再版(台一版),至 1985 年印行五版。卷二,1976 年台湾学生书局当代学术丛刊初版,1980 年增订再版。卷三,1980 年台湾学生书局当代学术丛刊初版,1984 年再版。本书探究了两汉思想及其背景、动力与共性。卷一背景论,深入探究了周秦汉代之政治社会结构,指出以法家思想为基础的大一统的专制政治的确立及平民氏姓的完成是先秦思想向两汉思想演变的根源,亦是尔后两千年历史演变之关键。认为两汉知识分子的人格形态、两汉的文化思想的发展方向都是在对这个一人专制政治所造成的压力下所推动出来的,因此对这种大一统的一人专制政治的彻底把握是了解两汉甚至是两汉以后思想史的前提条件。卷二从《吕氏春秋》对汉代学术政治的影响开始,分别论析了陆贾、贾谊、《淮南子》、董仲舒、扬雄、王充等各家的思想。认为两汉思想家的共同特征是对现实政治的特别用心。卷三是卷二的延续,内容包括对《韩诗外传》、《新序》、《说苑》、《盐铁论》、《史记》、《汉书》等的分析研究。认为《史记》发挥《春秋》精神与专制权威相抗衡,代表了汉代精神。本书对两汉思想史提出了许多独到见解,对于研究汉代政治、经济、文化等都有重要学术价值。

【两行】 庄子用语。《庄子·齐物论》:"劳神明为一,而不知其同也,谓之朝三。何谓朝三?狙公赋芧曰:'朝三而暮四。'众狙皆怒。曰,'然则朝四而暮三。'众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用,亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天钧,是之谓两行"。关于"两行"注家解释不一,大致有两种解释:其一、林希逸说:"随其是非而使之并行也。"释德清:"两行者,谓是者可行,而非者亦可行,但以道均调则是非无不可者。"是说"两行"是对是非不置可否而和之于道的态度。其二、郭象注:"任天下之是非。"成玄英疏:"不离是非而得无是非,故谓之两行。"王先谦:"物与我各得其所,是两行也。"任继愈主编《中国哲学发展史》(先秦):"圣人表面上应付着世俗的是非,实际上落脚在天钧亦即天倪上。让世俗的有是非,和自己的无是非都存在下去,这就叫作两行。"这

是说"两行"是让是和非并行存在。从"狙公赋芧"故事看，似以后说为确。

【两同书】 唐末罗隐著。认为许多事物都具有两个方面，而这两个方面都有其统一性，故名《两同书》。有《宝颜堂秘籍》本、《式训堂丛书》本、《丛书集成》本等。

【两端贵先】 明清之际方以智的矛盾观命题。谓矛盾双方中以占主导性的一方为主。语见《易余·约药》。方以智认为矛盾双方中必有一方占优先的主导地位，这一方就是矛盾双方中为主(先)的一方，矛盾的性质就是由占主导地位的这一方所决定的，所以矛盾双方以为主的一方为贵。譬如"阴阳"是一对矛盾，但"阳主阴臣"，矛盾双方"一以阳为主"。他认为矛盾分主次方面的不平衡现象是普遍性现象。

【更化】 西汉董仲舒用语。即所谓"圣王之继乱世也，扫除其迹而悉去之，复修教化而崇起之"(《汉书·董仲舒传》)。董仲舒认为，汉兴以来亡秦的"遗毒余烈"和"薄恶"习俗甚盛，以致造成"法出而奸生，令下而诈起"，犹如"腐朽之木不可雕"一样无法治好国家，因此必须改弦更张，彻底变更秦王朝的一套做法，重新实行教化。他说："窃譬之琴瑟不调，甚者必解而更张之，乃可鼓也；为政不行，甚者必变而更化之，乃可理也"(同上)。

【更生论】 东晋罗含著。认为人物死了以后都将不断转世，"环转于无穷之途"，并在不知不觉中"还复其物"、"与运泯复"。其根据是："神之与质(指肉体)，自然之偶也，偶有离合，死生之变也。"是说由于精神同肉体之间有离有合，肉体虽有死有生，精神却不断转世更生，故"凡今之生，为即昔生"、"今我故昔我耳"。其文虽未征引佛教经典或教义，实质是为佛教生死轮回之说进行论证，同神不灭论一致，因而受到无神论者孙盛的驳斥。但南朝僧祐则以"弘道明教"将其收入《弘明集》卷五。

【更法】 《商君书》篇名。篇中记述了商鞅与甘龙、杜挚在秦孝公面前关于变法的争论，反映了新兴地主阶级革新派与奴隶主贵族守旧派的斗争。商鞅提出："苟可以强国，不法其故；苟可以利民，不循其礼"。甘龙则认为"圣人不易民而教，知者不变法而治"，反对变法。商鞅反驳说："三代不同礼而王，五霸不同法而霸"。并针对杜挚的"利不百不变法，功不十不易器"、"法古无过，循礼无邪"的言论，提出"当时而立法，因事而制礼，礼法以时而定"，"治世不一道，便国不法古"。表达了商鞅的进步历史观。秦孝公最后采纳了商鞅的变法主张。关于《更法》的作者有不同看法：或谓篇中三次提到孝公之谥，显然非商鞅所作；或说称谥为后人传抄所误，内容完全与商鞅思想相符，即使不是商鞅自著，亦为后人所追记。

【否极泰来】 否、泰为《周易》卦名，卦形为 ䷋(否)、䷊(泰)。闭塞为否，畅通为泰。"否极泰来"谓闭塞到了极点就会转化为畅通。北宋程颐《伊川易传》卷一："及泰之终，将反于否，如城土颓圮，复反于隍也。""物理极而必反，故泰极则否，否极则泰。上九否既极矣，故否道倾覆而变也。"明清之际王船山认为："势极于不可止，必大反而后能有所定。故《易》曰：'倾否，先否后喜。'否之已极，消之不得也，倾之而后喜"(《宋论》卷八)。但他认为极则反不是事物质变的唯一方式，"如以极至而言之，则两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉！"(《思问录外篇》)

【《进化》杂志宣言】 黄凌霜著。载1919年《进化》杂志第一卷第一号。宣扬克鲁泡特金等人的社会互助论，申明："我们如今要将'互助'的公理传播到社会上去，使人人晓得他、实行他。这就是我们'进化'杂志的志愿了"。认为现代社会所需要的革命是按照无政府主义所主张的消灭一切国家制度，"由平民自己去行那'互助'的生活(各尽所能，各取所需)"。主张无政府主义作为一种信仰"也渐渐到了实现的地步，不是从前的空想了"。

【进化论】 英文 Evolutionsim 的意译，通常指生物进化的理论。"进化论"一词最初由法国拉马克提出，英国达尔文《物种起源》一书为之奠定了科学基础。现代生物学对进化论有进一步发展。进化论认为，生物由无生物发展而来，现存的各种生物有共同祖先，在进化过程中生物通过变异、遗传和自然选择，从低级到高级、从简单到复杂，种类有生有灭、从少到多。进化论的提出有力打击了"神造论"的唯心主义和"物种不变论"的形而上学观点。恩格斯把它和能量守恒与转换规律、细胞学说并称为十九世纪三大发现。我国近代随着西学的传播，大批先进人物都从进化论中汲取思想营养，并根据个人理解和需要进行发挥。戊戌变法时期，康有为从当时译介的若干西学著作中初步接触到进化论思想，并把它和《春秋·公羊传》之"三世说"相附会，提出人类社会遵循由据乱世而升平世而太平世的进化规律，作为变法维新的理论根据。严复是中国传播进化论的主要代表，他第一次比较系统地将这一理论介绍到中国来。他翻译的《天演论》在社会上引起巨大反响，一时"物竞天择，适者生存"的警句成了人们广为传诵的口碑，使进化论成为变法维新运动乃至整个民主革命的主要理论武器之一。但康、严都是渐变论者，主张"循序渐进"，反对"躐等"，这和他们的改良主义立场是一致的。辛亥革命时期的章太炎和孙中山则以"猛晋"、"突驾"反对渐变论，为推翻帝制、实现共和制造理论根据。章太炎还提出自己的"俱分进化论"，认为善恶、苦乐等一切对立的两极都在进化，因此得出"进化之实不可非，而进化之用无所取"的错误结论。但他的"竞争出

智慧，革命开民智”的命题则有积极意义。孙中山把世界进化分为三个时期，即物质进化、物种进化和人类进化时期。把人类进化又划分为洪荒时代、神权时代、君权时代和民权时代四个阶段。他相信落后的中国经过革命可以“后来居上”，这是他的进化论思想超越于前人之处。“五四”时期的陈独秀、李大钊也都接受和宣传过进化论，用以作为反对尊孔复古、提倡新文化运动的思想武器。陈独秀把进化论与人权理论和社会主义并列为近世文明的三个特征，还把进化论推广应用到各个领域，认为“宇宙精神物质，无时不在变迁即进化之途，道德彝伦，又焉能外？”（《孔子之道与现代生活》）李大钊也认为：“孔子之道，施于今日社会不适于生存，任诸自然之淘汰，其势力迟早必归于消灭”（《自然的伦理观与孔子》）。陈、李等相当一批“五四”时期的激进民主主义者后来都通过进化论走上了宣传马克思主义的道路。进化论对中国近代哲学影响是巨大的。

【运命论】 三国魏李康著。文章发挥了东汉王充的偶然论思想，指出：“治乱，运也；穷达，命也；贵贱，时也”。宣扬“自然命定论”思想。收入萧统所编《文选》。

【连山】 相传为夏代易书。以艮卦排在六十四卦之首。东汉郑玄认为：“连山者，象山之出云，连连不绝。”《北堂书钞艺文部》载桓谭《新论》：“《厉山》（即《连山》）藏于兰台。”《太平御览·学部》引《新论》：“《连山》八万言。”而《汉书·艺文志》无载。清人马国翰《玉函山房辑佚书》辑《连山》一卷，但学者多以为不足信。

【连环可解也】 《庄子·天下》所载惠施“历物十事”之一。或谓两环贯连之时环与环贯于空处，两环不相涉入，故可视解也；或说连环亦物，而物方成方毁，连环亦然，故可解也；或云“连环可解，是有分无分均也”（马叙伦引章太炎语），等等。由于惠施本人未对此命题作出明确界定（或有界定而佚），使此命题缺乏赖以成立的语义背景，故人们可以从不同的角度对之作出解释和发挥。

【连珠】 ①亦称“连珠式”、“连珠体”。中国古代用以表述演绎、归纳、类比等多种推理的一种逻辑形式。因其“辞句连续，互相发明，若珠之结排”（《艺文类聚》卷五十七引沈约《注旨制连珠表》）的特点而得名。其形式有二：二段式与三段式。二段式的一般格式为“臣闻（或‘盖闻’）……是以（或‘故’）……”。如“臣闻明君取士，贵拔众之所遗；忠臣荐善，不废格之所排。是以岩穴无隐，而侧陋章显也”（《艺文类聚》卷五十七）。三段式的一般格式为“臣闻……何则……是以……”和“臣闻……是以……故……”。如“臣闻音以比耳为美，色以悦目为欢。是以众听所倾，非假百里之操；万夫婉娈，非俟西施之颜，故圣人随世以擢佐，明主因时而命官”（《文选》卷五十五）。关于连珠的始出说法不一，一说始自韩非子。明陈懋仁注《文章缘起》：“《北史·李先传》‘魏帝召先读韩非子连珠二十二篇’。……据此，联珠又兆韩非”。一说始自扬雄。南朝梁沈约：“连珠之作，始自子云”（《艺文类聚》卷五十七）。西晋傅玄则认为“所谓连珠者，兴于汉章之世，班固、贾逵、傅毅三子，受诏作之”（《叙连珠》）。孙德谦《六朝丽指》则认为连珠创自邓析。又有人认为《韩非子·外储说》的三十三则论式可视为连珠之最初形式，西汉扬雄始赋此种文体以“连珠”之称，故韩非、扬雄可并为连珠体之始创者。②严复译亚里士多德的三段论式为“连珠”。

【连珠式】 见“连珠”条。

【连珠体】 见“连珠”条。

【医林改错·脑髓说】 清王清任撰。《医林改错》分上、下二卷。上卷以论脏腑为主，所绘脏腑图纠正了前人所载脏腑谬误。下卷以论述半身不遂之证治为主，对血瘀症治疗有独到见解。其中《脑髓说》一篇对于认识人脑的作用颇为重要。我国古代学者几乎一致认为“心之官则思”、“是非之虑，心器所主”。直到明清时代此说才开始有所改变，如李时珍认为“脑为元神之主”。其他一些医学家也提出：“脑之上为天门，身中万神集会之所”，“人之记性在脑”。王清任则进一步指出：“灵机、记性不在心，在脑”。明确把脑作为思维器官，纠正了数千年来“心主神明”的传统观点，对唯物主义意识论和无神论的发展具有重要意义。有清道光十年（1830）刊本，清光绪五年（1879）扫叶山房刻本，1966年上海科学技术出版社铅印本。

【医和】 春秋时秦国名医。史载鲁昭公元年（前541）医和被请到晋国为平公治病，他从天人关系的高度对平公阐述了其疾病发生的原因。认为天人之间应保持一定的节度，超过了节度就会发生疾病，他说：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为灾，阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。今君不节不时，能无及此乎？”（《左传·昭公元年》）医和认为平公的病“非鬼非食”所致，而是由于迷乱女色，“不节不时”的结果。医和关于晋平公病因的论述包含有病理学的萌芽和唯物主义因素，在先秦医学、哲学发展中具有一定地位。

【求仁录】 明末清初潘平格著。十卷。分学脉、格致、性理、孝悌、读书、学问、笃志力行七目。认为“孔孟之学求仁而已矣。仁也者浑然天地万物一体，而充周于未发条理，与发见吾人日用平常之事也。”提出要在人伦日用中困勉力行，用工夫于家国天下之事。批判道学家放弃日用实际“而别求心”，故有种种弊病发生。有清刻本。

【求法高僧传】 佛教史书。《大唐西域求法高僧传》的简称，又叫《西域求法高僧传》。唐僧义净著。二卷。义

净"仰法显之雅操，慕玄奘之高风"，决心西行求法。他于咸亨二年(671)乘波斯船从广州出发，先到达室利佛逝国(苏门答腊岛)停留了六个月，学习声明等，然后前往印度。在印度留学十年，又乘船返回室利佛逝国，在此从事参学、写作、翻译佛经工作。长居六年，译经论多卷，并写成《南海寄归内法传》四卷、《大唐西域求法高僧传》二卷。他先遣大津回国，把自已所译经论及所撰之书送回，几年后才归祖国。所以本书原题为"沙门义净从西国还，在南海室利佛逝撰寄归并那烂寺寺图"。书中记叙了唐初至作者时到印度求法的高僧六十余人的事迹及沿途见闻，内附明咒概略，保存有密教源流的重要资料，并有义净本人的自传。它是研究唐初中外交通和南亚一带佛教、历史的重要资料。收人《中华大藏经》。

【求放心】　孟子提出的道德修养方法。意即找回已丧失的"良知"本心。《孟子·告子上》："学问之道无他，求其放心而已矣。"孟子认为，人与禽兽的根本区别在于人具有礼义道德，有恻隐、羞恶、辞让、是非之先天的善心，这是人的本心、初心。人之所以会发生违背道德的劣行，就是因为人的善心未被很好地保持住。所以人的道德修养主要在于内心用功夫，追求内心的道德完满，把失去的本心、善心找回来。他说："人有鸡犬放，则知求之。有放心而不知求"，这是很可悲的。孟子"求放心"的道德修养方法被陆王"心学"极力阐发，由此建立了完整的内省之道德修养学说。

（丨）

【呃】　彝族哲学概念。意译"浊气"。古代彝族人认为地是由"呃"构成的，《说文》："浊气下凝结，地载它来组，后土如仰盂。"《宇宙人文论》："赤浊之气下降，赤地形成了。浊气凝成美丽的大地，赤地沉沉的。"

【听其言而观其行】　孔子用语。意谓评价人要言行结合。孔子弟子宰予昼寝，孔子批评其"朽木不可雕也，粪土之墙不可杇也"，同时讲："始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。于予与改是"(《论语·公冶长》)。南宋朱熹《四书章句集注》云："宰予能言而行不逮，故孔子自言于予之事而改此失。"

【岐伯】　相传为上古黄帝之大臣、太医，兼司日月、星辰、阴阳、历数，被尊称为"天师"。黄帝曾使岐伯遍尝百草，主持医病；并与之谈医论药。所以后世岐黄并称，尊为医学始祖。中国不少医学名著多假托岐伯或黄帝咨询岐伯而作，如从汉代起便广泛流传的《黄帝内经·素问》即是。

【时】　①春夏秋冬四时。《论语·阳货》："天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"《孙子兵法·虚实篇》："四时无常位，日有短长，月有死生。"②天时，指寒暑、昼夜、晴阴等。《孟子·公孙丑下》："天时不如地利，地利不如人和。"③适合时宜。天时循还往复，变化无常，人事与天时配合得当叫做时。《国语·越语下》："夫圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为人客，人事不起，弗为之始。"《老子》第八章："动善时。"《易·艮卦·彖传》："时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。"④时机。《国语·越语下》："得时无怠，时不再来。天予不取，反为之灾。"《吕氏春秋·首时篇》："天不再与，时不久留。"⑤李大钊所著的文章篇名。于1923年12月发表于《晨报》五周年纪念增刊。署名李守常。文章认为时间是"无始无终的大自然"，"无疆无垠的大实在"，是"一往不返"、"不可延留"的。故主张人们不能有一刻之徘徊，而应起来动作、作为，奔向未来。反映了作者积极进取的人生观，反对了封建复古思潮。收入《李大钊选集》。

【时中】　儒家伦理思想。指立身行事要时刻符合中道。《易·蒙彖》："蒙亨，以亨行时中也。"唐孔颖达《周易正义》云："言居蒙之时，人皆愿亨，若以亨道行之，于时则得中也，故云时中也。"又《礼记·中庸》："君子之中庸也，君子而时中。"孔颖达《礼记正义》说："言君子之为中庸，容貌为君子，心行而时节其中，谓喜怒不过节也。"南宋朱熹《中庸章句注》说："君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中也。……盖中无定体，随时而在，是乃平常之理也。君子知其在我，故能戒谨不睹，恐惧不闻，而无时不中。"清惠栋引用《易传》的思想对时中的含义进行了发挥："夫执中之训，肇于中天；时中之义，明于孔子，乃尧舜以来相传之心法也。其在《丰彖》曰：'天地盈虚，与时消息。'在《剥》曰：'君子尚消息盈虚，天行也。'《文言》曰：'知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎！'皆时中之义也"(《易尚时中说易汉学》)。

【旷达】　魏晋名士之自适其志而无拘礼法的任放行为。《晋书·裴秀传》："率身散其廉操，谓之旷达。"又据《晋书·张翰》传："翰任心自适，不求当世。或谓之曰：'卿乃可纵适一时，独不为身后名邪？'答曰：'使我有身后名，不如即时一杯酒。'时人贵其旷达。"魏晋时期以嵇康、阮籍为代表的竹林名士，对司马氏集团凶残、险恶、奢侈、荒淫的种种劣迹极为不满，故他们以老庄为师，"越名教而任自然"，"非汤武而薄周孔"，不但在言论上蔑弃儒家的礼法，有的甚至"不率常礼"、"纵酒放达"，以抒发他们对当时礼教的不满情绪。但他们所蔑弃的只是被司马氏集团所利用了的礼法，只是对当时政治的一种消极对抗，而对于真正的礼法仍是相信的，对此，鲁迅在《魏晋风度及文章与药及酒的关系》中指出："魏晋时代，崇奉礼教的看来似乎很不错，而实在是毁坏礼教，不信礼教的。表面上毁坏礼教者，实则倒是承认礼教，太相信礼教"。

【别名】　见"共名与别名"条。

【别同异】　《墨辩》命题，与"合同异"相对。《墨子·小取》："夫物有以同而不率遂同"，"明同异之处"。《经上》："同异交得"，"同、异而俱于之一也。"是说万物之间既有同又有异，同、异之间既有联系也有确定的区别，因此认识事物时要认识到事物间相同的方面和相异的方面。

【别材】　南宋严羽提出的诗歌美学概念。他在《沧浪诗话》中说："夫诗有别材，非关书也。"他认为诗歌创作有不同于一般文章创作的独特思维方法，极力反对江西诗派引经据典、堆砌学问，以才学为诗的创作倾向。认为诗的基本特征在于"吟咏情性"（同上），诗歌创作需要作者的特殊才能，如果依靠"鸿木硕学，精通文典"来写诗，只能是诗的末流，是诗道之大不幸。

【别宥】　战国宋尹学派所主张的认识论原则。"宥"与"囿"通，为局限、蒙蔽之意；"别"即排除、屏弃。"别宥"即排除主观偏见的局限。这与荀子所说的"解蔽"（解除蒙蔽）意思相同。《庄子·天下》载宋尹一派在认识论上主张"接万物以别宥为始"，意为认识万物应首先排除主观偏见的局限。《吕氏春秋·去宥》有类似思想："夫人所有宥者，固以昼为昏，以白为黑，以尧为桀，宥之为败亦大矣。……故凡人必别宥然后知，别宥则能全其天矣"。《尸子》有"料子贵别宥"之语。马叙伦、郭沫若疑"料子"即宋钘（参见马叙伦《庄子义证》、郭沫若《青铜时代》）。

【别趣】　南宋严羽提出的诗歌美学概念。《沧浪诗话》："诗有别趣，非关理也"。所谓"别趣"指诗歌所特有的审美情趣。严羽认为诗不同于一般理论文章，不在于阐述抽象的义理，而在于创造审美意象和表现审美情趣。他批评江西诗派以理为主、以议论为诗的作法，认为这是取消了诗歌艺术的特性，忽视了感情的表现。但他并不否定"理"在诗中的作用，他一方面说"诗有别趣，非关理也"，另一方面又明确指出："然非多读书、多穷理则不能极其致"。他主张"理"必须溶化在"意兴"中，溶化在审美情感之中。

【别墨】　与墨翟之学有别的墨家派别。《庄子·天下》："相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵墨经，而倍谲不同，相谓别墨，以坚白同异之辩相訾，以觭偶不仵之辞相应。"对"别墨"一词的解释不一，一说墨子死后，墨家各派互指对方为"别墨"，以示自己这一派为墨学真传。一说墨子死后所出现的、与前期墨家"不同的科学的和逻辑的墨家，它被称为别墨"（《先秦名学史》）。

【坚白同异】　先秦名辩思潮中两个重要的辩题。《庄子·秋水》有"合同异，离坚白"之语。"合同异"的代表是惠施。《庄子·天下》所载惠施"历物十事"之五云："大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。"这一命题合理地指出事物之间既有同也有异，说明同与异是相对的。但由于对同与异没有作明确规定，故很容易导致抹煞同异之间差别的相对主义，如惠施"历物十事"之十所谓"泛爱万物，天地一体"之命题就具有否定事物间差别的相对主义倾向。"离坚白"与"合同异"相对，其代表是公孙龙。据《淮南子·齐俗训》言："公孙龙折辨抗辞，别同异，离坚白。"《公孙龙子·坚白论》认为，对于一块坚白石，"视不得其所坚而得其所白者，无坚也；拊不得其所白而得其所坚者，无白也"。"离坚白"命题虽然强调了事物与属性、属性与属性之间的区别，但忽视了事物与属性、属性与属性之间的联系，把同与异绝对对立起来，有很大片面性。后期墨家对"合同异"与"离坚白"均持异议。他们不同意"合同异"，认为事物之间既有同也有异，同、异之间既有联系也有确定的区别。主张认识事物就要认识事物间同异之所在。故《墨子·小取》说："夫物有以同而不率遂同"，"明同异之处"。后期墨家以"盈坚白"命题与"离坚白"命题相对。《墨经》指出，"坚"与"白"作为石的两种属性皆存于石中，而不以人的知与不知为转移："石，一也；坚、白，二也，而在石。故有知焉，有不知焉，可"（《墨子·经说下》）。指出人的感觉能力可同时感知坚、白两种属性，而不是相反："无（抚）坚得白，必相盈也"（《墨子·经说下》）；"盈，莫不有也"（《墨子·经上》）。

【坚白论】　《公孙龙子》篇名。其中心是论述"坚、白、石离也"。本篇首先承认坚、白之"名"是由感官而得的。但由于公孙龙不能正确理解不同感觉之间的联系，不懂得理性对感性材料的分析、综合作用，而把感官的不同功能加以夸大，还把主观感觉作为客观之石的属性是否存在的标准，认为"拊不得其所白而得其所坚者，无白也"；"视不得其所坚而得其所白者，无坚也。"从而得出了"见与不见谓之离"的结论。认为由于感知的方式不同（如看或触），事物的属性有的显现出来（被感知），有的没有显现出来（未被感知），这种情况就叫"离"。"离也者，藏也"，"有自藏也，非藏而藏也"。从而陷入了唯心主义的感觉论。本篇是公孙龙的认识论思想的集中表现，其功绩在于揭示了感性认识的局限性，但缺点是过于强调感性认识的特殊性而忽视了与理性认识的统一性。

【肖前】（1924－　）　现代学者，马克思主义哲学家。曾用名肖前蓁、肖前桂，湖北省沙市人。1941年起在重庆南开中学学习，毕业后入昆明西南联合大学物理系。1946年底就读于北方大学文教学院，1947年毕业后留校财经研究室工作，翌年到哲学研究室。不久又转中国人民大学马列主义教研室，后任哲学系讲师、副教授、教授。曾任《光明日报》哲学副刊编委和《哲学研究》编委。现任国务院学位委员会哲学评议组成员、兼召集

人，全国高等教育自学考试指导委员会哲学专业委员会主任等职。多年来从事马克思主义哲学的教学和研究工作。60年代曾参加由艾思奇主编的《辩证唯物主义历史唯物主义》一书的编写工作。1981年主持编写的《辩证唯物主义原理》(主编之一)一书是建国后由教育部确定的第一部哲学专业教材，该书增添了过去教科书未论及或未充分展开的诸如辩证逻辑、思维方法等内容，对现代自然科学发展的某些新成果作了尝试性的概括，并用中外哲学史和自然科学史的材料来论证辩证唯物主义的基本原理。随后又主编《历史唯物主义原理》(1983)，提出人类社会的历史发展就是劳动的表现及其丰富内容的具体展开，主张考察社会有机体的发展和结构离不开对劳动过程和劳动主体的研究。该书还较多地列入了一些为以往教科书所忽视的诸如劳动、生态平衡、群体意识、时代精神等范畴。另有哲学论文数十篇。

【肖统】(501—531)　南朝梁文学家、美学家。字德施。祖籍南兰陵(今江苏常州附近)，出生于襄阳。南朝梁武帝肖衍长子，天监元年立为太子，三十一岁卒，谥"昭明"，世称"昭明太子"。幼习儒家典籍，长而事佛。他的美学思想综合了儒家重视文艺的社会作用的"风教"传统和齐梁时代注重形式美的时代思潮，强调文艺的审美功能，体现了魏晋以来艺术自觉的美学传统。其《文选序》集中体现了他的美学思想。认为由质朴向华丽发展是历史和文艺的普遍规律。指出远古"世质民淳，斯文未作"。提出"踵其事而增华，变其本而加厉；物既有之，文亦宜然；随时变改，难可详悉"。从这一文艺不断发展的原则出发去，他探索了文艺创作的规律和艺术审美特征。他的美学思想的另一特点是主张把文学作品同经、史、诸子的文章区分开，认为"姬公之籍，孔父之书"是孝敬之准式，人伦之师友；"老庄之作，管孟之流，盖以立意为宗，不以能文为本"；而贤人、忠臣、谋夫、辩士的议论及"记事之史，系年之书"，都不属于文学范围。只有"综辑辞采"、"错比文华"，"事出于沈思，义归乎翰藻"的文章才属于文学。指出学术著作是"以立意为宗"，而文学则要求"以能文为本"，即要通过艺术构思，运用辞藻、声律等形式法则以传达内在的思想感情。这种美学思想和主张对后代的文艺发展有一定影响。著作有《正序》十卷、《古今诗苑英华》十九卷、《文集》二十卷，均佚。所编《文选》三十卷，保存了许多古代名篇佳作，影响甚大。明人辑有《昭明太子集》。

【吴与弼】(1391—1469)　明理学家。字子傅，号康斋。抚州崇仁(今属江西)人。与薛瑄号称南北两大儒。年青时读《伊洛渊源录》，遂慕"圣贤之学"，故放弃举业，专以四书、五经和程朱语录为学。一生除任左春坊左谕德两月外皆家居讲学。胡居仁、陈献章都出其门下。常与弟子共耕。对天文、地志、律历、医卜无不探究。崇敬朱熹，兼慕程颐。叹宋末以来注疏之繁，不轻于著述。为学主"敬义夹持，诚明两进"。宣倡"寸心含宇宙，不乐复如何"(《诗·道中作》)的理学思想。认为"人心不死而天理常存"(《省庵记》)，"心本太虚"(《日录》)，理在心中。强调"主静"以"涵养"本心，认为人心"本自莹彻昭融"，但由于"气禀拘而耳目口鼻四肢百骸之欲，为垢无穷"(《康斋文集·浣斋记》)，必经"洗涤"，方可达到天人合一的圣贤境界。提出"栽断日新"的口号，号召自强不息，作顶天立地的"大丈夫"。著作有《日录》、《康斋文集》。

【吴子】　古代兵书。又称《吴起兵法》、《吴子兵法》等，为战国初吴起与魏文侯、魏武侯论兵的辑录集。《汉书·艺文志》著录有《吴起》四十八篇，已佚。今存《吴子》仅有《图国》、《料敌》、《治兵》、《论将》、《应变》、《励士》六篇，疑为后人托名所作。其思想认为统治者治理国家"必先教百姓而亲万民"(《图国》)，"凡治国治军，必教之以礼，励之以义"(同上)。强调道、义、仁、礼四德"修之则兴，废之则衰"(同上)。在军事上主张"夫安国家之道，先戒为宝"(《料敌》)。主张国家要有良将精兵，"将总文武，兵(用兵)兼刚柔"(《论将》)。对士兵要进行严格训练，"用兵之法教戒为先"(《治兵》)。认为"严刑明赏"不是激励将士的唯一法宝，讲明道理才能使人"乐死"(《励士》)。在战术上提出"用兵必审敌虚实而趋其危"(《料敌》)的原则。书中有不少朴素唯物论和军事辩证法思想。今有英、日、德、俄等译本。台湾商务印书馆1978年出版的傅绍杰注释的《吴子今译今注》是较新版本。

【吴廷翰】(约1489—1559)　明学者。字崧柏，别号苏原。正德进士。历任兵部主事、户部主事、吏部文选，后官广东佥事、浙江参议。平生综览博洽，晚年手不释卷，勤于著述。曾致书王守仁，并与其弟子进行辩论，十七世纪时其学在日本学术界发生了广泛影响，后来他的许多著作亦在日本发现。哲学上坚持气一元论，认为"天地之初，一气而已矣"，"五行、四时、万物，皆由此出"(《吉斋漫录》)。在理气关系上肯定"理即是气之条理"，否定理学家在气外寻找理或太极的唯心论观点。认识论上提出"德性之知必实以闻见乃为真知"的正确命题。知行观上主张先知后行，认为没有知指导的行是"冥行"。著作有《吉斋漫录》、《从言》、《苏原全集》。

【吴亮平】(1908—1986)　马克思主义理论家、哲学家。笔名吴黎平、吴理屏。浙江省奉化县人。11岁考入上海南洋中学，此时接受了革命民主主义思想。1922年入厦门大学经济系。翌年随反对校长林文庆的师生到上海，入新创办的大夏大学读书。1925年9月被派往莫斯科中山大学学习，此间翻译了《社会主义从空想到科学的发展》、《共产主义运动中的"左派"幼稚病》等马克思主义经典著作，成为我国最早的马列著作编译

家之一。1928年底回国被分配在中央宣传部工作，促成了"左翼作家联盟"和"社会科学家联盟"等进步团体的成立。1930年被王明撤职，遂到上海法政大学任教。此时在生活极其困难的环境中用三个月时间翻译出版了恩格斯的《反杜林论》，使此书首次被介绍到中国。此期还出版了《社会主义史》和《辩证唯物论和历史唯物观》，比较系统地介绍了社会主义思想的产生和发展过程及马克思主义哲学、科学社会主义的基本观点，并对当时各式各样的假社会主义作了批判。后以"进行不合三民主义的宣传"罪被国民党政府判刑两年。1932年出狱后到中央苏区，任红军学校政治部宣传部长，中央政府国民经济部副部长、部长。1934年随中央红军长征，先后任红一军团政治部地方工作部部长，红三军团政治部宣传部长，中央局纵队秘书长。红军到达陕北后任中央局宣传部长兼党中央宣传部副部长。1937年再次被王明撤职，遂在宣传部任《解放》周刊责任编辑。1939年与艾思奇合著《唯物史观》，该书曾作为边区干部教材，并以《科学历史观教程》为题在国民党统治区发行。1942年任晋绥中央分局委员。次年任弼时代表党中央正式为他平反，被选为"七大"代表。1945年后到抚顺等地工作。1949年随解放大军南下，在华东局任企业管委会副书记。1953年后任化工部副部长、国家经委党组成员等职务。1976年后任中国社会科学院领导小组成员、中共中央党校顾问。

【吴起】（？—前381） 战国中期法家、军事家。卫国左氏（今山东定陶西）人。据《史记·吴起传》载，"其少时，家累千金"，"尝学于曾子"。他以军事家著称于鲁、魏，善于带兵，军法严明，与士卒共甘苦，士卒为之死战。先仕鲁，曾带兵打败齐国；后入魏，攻占秦五座城池，因此任命为西河守。他先后事魏文侯、武侯，由于李悝的变法和吴起军事上的业绩，使魏国很快成为当时最先进的强国。后遭贵族公叔陷害，被迫离开魏国。公元前384年到楚国，开始为宛（今河南南阳）守。一年后楚悼王任为令尹，主持国政，着手变法。认为楚国"大臣太重，封君太多，若此，则上偪主，而下虐民，此贫国弱兵之道也。"为此主张逐步废除旧贵族的世袭领地，"使封君之子孙，三世而收爵禄"（《韩非子·和氏》）。甚至"令贵人往实广虚之地"（《吕氏春秋·贵卒》）。为了强兵，补给军用，他"明法审令，捐不急之官，废公族疏远者，以抚养战斗之士"。楚"于是南平百越，北并陈蔡，却三晋，西伐秦"（《史记·吴起传》），迅速强盛起来。悼王死后楚国旧贵族起而反攻倒算，吴起遭杀害。其著作《汉书·艺文志》兵家类著录《吴起》四十八篇，早佚。今本《吴子》六篇，当系后人伪托之作。

【吴虞】（1872—1949） 近代思想家、诗人，"五四"新文化运动的主要代表之一。字幼陵。四川新繁（今新都县）人。清光绪十八年（1892）入成都尊经学院，从吴伯竭学习诗文，又问学于廖季平。戊戌变法后弃举业，求新学，是"成都言新学之最先者也"（廖季平《骈文读本序》）。光绪三十一年（1905）留学于日本法政大学速成科。两年后毕业回国，先后在成都县中、嘉定府中、通省法政、官班法政等学堂任教习。此时他鼓吹"非儒"思想，撰有批判封建宗法制度的论文。宣统二年（1910）因与其父冲突，被封建势力诬为"名教罪人"，逐出了成都教育界。次年又因著文反对儒教及家族制度被清政府通缉。辛亥革命后返回成都，任四川省川西道公署顾问兼内务科长，并主编《四川政报》。1920—1933年先后在北京大学、成都大学、四川大学任教，晚年闭门著述。"五四"时期在《新青年》上发表了《家族制度为专制主义之根据论》、《儒家主张阶级制度之害》等文章，指出："儒家以孝悌二字为二千年来专制政治与家族制度联结之根干"，"其流毒诚不减于洪水猛兽矣"。把儒家的伦理学说和政治上的专制制度、社会组织上的家族制度当做三位一体的东西予以批判，使当时长期受封建思想压抑的青年学生受到极大振奋。他的论文《吃人与礼教》与鲁迅的小说《狂人日记》一起在社会上产生了极大影响，被誉为"四川省只手打倒孔家店的老英雄"（胡适《〈吴虞文录〉序》）。著作编入《吴虞文录》、《吴虞文续录别录》、《秋水集》等。他还遗留有1911—1947年一百多万字的日记手稿，中国革命博物馆整理为《吴虞日记》，由四川人民出版社出版，这是研究中国近代史的珍贵资料。

【吴虞文录】 近代吴虞的著作集，汇集了作者在《新青年》上发表的文章。1921年上海亚东图书馆出版。两卷。卷上有《家族制度为专制主义根据论》、《吃人与礼教》、《儒家主张阶级制度之害》、《道家法家均反对旧道德说》等，卷下有《消极革命之老庄》、《墨子的劳农主义》、《辩胡适之解老喻老说》、《驳康有为君臣之伦不可废说》、《李卓吾别传》等。胡适为之作序。书中提出"孔子自是当时之伟人，然欲坚执其学以笼罩天下后世，阻碍文化之发展，以扬专制之余焰，则不得不攻之者，势也"。据实据理论证了儒家的基本教条都是吃人的礼教、坑陷人的法律制度。还从思想史方面指出，自老子以来也有许多古人不满意于这些欺人吃人的礼制。这种对旧礼教的批判对"五四"新文化运动起了积极的推动作用。另有木刻本，1936年成都吴氏爱智庐刊行。

【吴稚晖】（1865—1953） 现代资产阶级学者。原名朓，后改名敬恒，字稚晖，晚年号朏庵老人。早年曾在江阴南菁学院和苏州紫阳书院学习，后任天津北洋学堂教习，上海南洋公学学长。1901年去日本，就读于东京高等师范。同年回国筹办广东大学堂。次年再去日本，并与革命党人交往密切。回国后参与创办爱国学社，著文抨击清廷。1904年赴香港，后转到伦敦。1905年与孙中山会晤，加入同盟会。1907年与张静江、李石曾等人

在巴黎组织"世界社"，发行《新世纪》，宣传无政府主义。辛亥革命后回国。1915年与李石曾等发起留法勤工俭学。1916年回上海与钮永建创办《新中华报》。1922年率百余人赴法，并任里昂中法大学校长。1924年出席国民党一大，被选为中央监察委员。1927年4月发表《举发共产党谋叛呈文》，主张反共清党。历任国民党政府国防最高委员会委员、常委、"国民大会"主席等。1949年到台湾后任"总统府资政"、国民党中央评议委员。在哲学上提出"宇宙是一个大生命"，把宇宙万物都说成是活物，认为茅厕的石头也同人一样有感觉，以一种神秘的、不可知的意志作为宇宙的基础和动力。这是叔本华、尼采哲学和柏格森主义的杂拌。提出"人欲横流的人生观"，把人说成是两手两脚的动物，认为人生的意义就是"吃饭、生孩子、招呼朋友"。充分反映了其享乐主义、利己主义的腐朽人生观。著作编为《吴稚晖先生全集》，其中《一个新信仰的宇宙观和人生观》是他的哲学代表作。

【吴筠】(？—778) 唐道教学者。字贞节(《历世真仙体道通鉴》卷三十七《吴筠传》作"正节")。华州华阴人。本鲁中儒士，《旧唐书》卷一百九十二《吴筠传》说他"少通经，善属文，举进士不第，……乃入嵩山，依潘师正为道士"。开元中游金陵天台，访茅山，与名士相娱乐，文辞传颂于京师。唐玄宗时遣使召见于大同殿，并令待诏翰林，甚得器重。天宝中求还嵩山，玄宗不许，乃诏于岳观别立道院。安禄山起兵后乃还茅山。后游会稽，隐剡中，曾与李白、孔巢父以诗相酬。卒后弟子私谥为"宗玄先生"。其思想以"真一"为世界本原，凌驾于元气之上。主张守静去躁，神仙可学。强调修炼精气神。并运用诗、赋等文艺形式表达其道教思想，在道教思想发展史上有一定贡献，对道教文学也有影响。主要著作有《玄纲论》、《神仙可学论》、《心目论》、《形神可固论》等。

【吴澄】(1249—1333) 元代理学家。字幼清。抚州崇仁(今属江西)人。因所居室题曰"草庐"，故学者称"草庐先生"。曾任国子司业、翰林学士、经筵讲官。与许衡齐名，有"南吴北许"之称。以儒家道统自任。为学讲朱熹理学而更有心学特点。理气观上认为"理者非别有一物在气中，只是为气之主宰者即是，无理外之气，亦无气外之理"(《草庐文集·答人问性理》)。心性论上认为心有体有用，"盖日用事物，莫非此心之用，于其用处各当其理，而心之体在是矣"(《宋元学案·草庐学案·草庐精语》)。为学主"道之为道具于心，岂有外心而求道者哉！"(同上)。反对诵习文句，以穷物理为"多不切于人伦日用"；以析经义为"无关于身心性命"(同上)。修养论上主张诚、敬。以一念不妄思、一事不妄行为诚；以主一无适、专一于心中天理为敬。主反之于身，不持外求的道德主体论。著作有《五经纂言》、《草庐精语》、《道德经注》等，后汇编为《草庐吴文正公全集》。

【吴樾】(1878—1905) 近代民主革命家。字梦霞，后改孟侠。安徽桐城人。清光绪二十八年(1902)考入保定高等师范学堂。起初崇拜康、梁。后与陈天华、赵声等革命志士结识，并读《警世钟》、《孙逸仙》、《黄帝魂》等书刊，转而崇奉革命，称康梁为"半睡半醒之满洲走狗"(《暗杀时代·自序》)。次年组织军国民教育保定支部，主编《直隶白话报》，宣传反清革命。尤热衷于搞个人恐怖活动，撰《暗杀时代》，认为"暗杀为因，革命为果。暗杀虽个人而可为，革命非群力即不效。今日之时代，非革命之时代，实暗杀之时代也"。光绪三十一年(1905)临近毕业时，闻清政府宣布预备立宪并派五大臣出洋考察宪政，认为这是清政府欺骗人民的手段，如果让清廷阴谋得逞，会麻痹人民反清斗志，延长清朝专制统治，遂决定暗杀五大臣。经周密调查，携炸弹进入北京车站，乔装登上专车。因车身震动使炸弹引发爆炸，五大臣中仅绍英、载泽受轻伤，他本人不幸肢断腹裂以身殉难。著作有《吴樾遗书》。

【困知记】 明罗钦顺著。又名《罗整庵先生困知记》。各本卷数不一。书中记述了著者由早期深受佛学影响，经过长期"研磨体认"而毅然屏弃的过程。对释氏"明心见性"之说以及後道者"往往假儒书以弥缝佛学"，进行了尖锐的抨击。对理学、心学亦多示不满，反对程朱的理本论，提出"通天地，亘古今，无非一气而已"；亦反对陆王心学世界观，提出"能思者心，所思而得者性之理也"。认为"道体"不当别为一物而立乎事物之外，坚持"器外无道，道外无器"的观点。在心性论方面提出："心者，人之神明；性者，人之生理。"反对宋儒存理去欲之说，指出："夫欲与喜怒哀乐皆性之所有者，喜怒哀乐又可去乎？"版本众多，明代有嘉靖年间、万历年间刻本，清代有康熙年间、光绪年间刻本及《四库全书》抄本。其中以康熙年之刻本为善。

【困知录】 赵纪彬著。1963年中华书局出版。为作者哲学论文选集，共收入1941年以后所写论文二十五篇，按内容和体裁分为哲学史论稿、逻辑史论稿、现代唯心论批判、书评、杂文五类。哲学史论稿部分着力批驳了关于中国哲学的否定论、特殊论、停滞论，指出唯物主义和唯心主义、辩证法和形而上学的斗争过程就是中国哲学思想发展的内容和实质。在《现代唯心论批判》中指出了冯友兰、金岳霖哲学的唯心主义性质，反对"新理学"所谓接着传统哲学讲的作法，认为"新理学"所继承的传统正是中国哲学现代化、科学化的障碍，是"逆转"，而不是"主流"。在逻辑史论稿部分明确指出了孔子、墨子和宋尹学派等各家的逻辑成就和局限性。因作者在解放前所发表的文章末尾常题有"困知书舍"字样，故将此文集命名为《困知录》。

【困学纪闻】 南宋王应麟著。凡二十卷。其中说经八卷，天道、地理和诸子二卷，考史六卷，评诗文三卷，杂

识一卷。本书以考订为特点。对以前各家考释经、史、子中的遗漏和不详、不确之处，加以订正，提出己意，保存了有关古代重要的文献、制度和掌故资料，资料价值颇高。同时表现了作者不名一师的治学观点。清代学者阎若璩、何焯、全祖望为之作笺，余姚圻作注。今有商务印书馆《国学基本丛书》本行世。

【困学录】 清张伯行著。一名《困学录集粹》。八卷。是书仿明薛瑄《读书录》与胡居仁《居业录》体例，汇集了著者论学之语录。一、二卷题曰"何干公余"，三、四卷题曰"闽署公余"，六、七、八卷题曰"自庚寅(1710)至甲辰(1724)"。内容大多是关于程朱义理之说教，集中反映了著者的治学宗旨。有乾隆三年正谊堂藏版本。

【困勉录】 清陆陇其撰。三十七卷。其中《大学》一卷，《中庸》二卷，《论语》二十卷，《孟子》十四卷。内分学、问、思、辨、行五项。所采宋、元诸儒之言谓"学"；所采明、清诸儒之言谓"问"；阐发己见，以"愚按"冠之者谓"思"；析诸说之同异，以"愚又按"冠之者谓"辨"；策励学者勿徒托空言，以"学者读此章"五字冠之者谓"行"。全书以宗程朱而排陆王为要旨，对明末王学末流的阳儒阴释之风痛加驳斥。有清刻本。

【困辨录】 明聂豹著。为聂豹嘉靖二十六年诏狱时所作的札记。由罗洪先序刻于江西永丰。有辨中、辨易、辨心、辨素、辨过、辨仁、辨神、辨诚八篇。单行本有罗洪先所作附语和三篇序言。序曰："双江先生系诏狱，经年而后释。方其系也，身不离接摺，视不踰埋户，块然守其素以独居。久之诸子群圣之言，涉于目者不虑而得。参之于身动则有信。慨曰：'嗟呼！不履斯境疑安得尽忘乎？'于是著录曰《困辨》，以明寂感之故"。出狱后聂豹即大倡"归寂"之说，"与来学立静坐法，使之归寂以通感"(《明儒学案》卷十七)，从而成为王学归寂派的创始人。收入《双江聂先生文集》。《明儒学案》有节录。

【里堂算学记】 清焦循撰。为著者有关数学、天文方面著作的汇编。共五种，十六卷。包括《加减乘除释》八卷、《天元一释》二卷、《释弧》二卷、《释椭》一卷。该书是他系统研究中国古代数学典籍和当时传入中国的西方数学著作的学术结晶。曾以数理形式论述哲学问题，提出"名起于立法之后，理存于立法之先。'理'者何?加减乘除四者之错综变化也"(《加减乘除释自序》)。主张"数先形后"，认为"名主其形，理出其数"，"学者由数以知形，由形以用数，悉诸加减乘除之理，可识方圆幂积之妙"(《加减乘除释》卷三)。其理论完全用数的抽象形式的变化或抽象数字的还原来规定一切事物，否定了事物内部质的不同，完全走向形式主义的符号泥淖。收入《焦氏丛书》、《中国算书丛书初编》。

(丿)

【体】 见"体用"条。

【体见】 后期墨家用语。《墨子·经上》："见，体、尽。"是说见有两种：一是体见，一是尽见。又《墨子·经说上》："见，时者体也。二者尽也。"依孙诒让校，"时"当为"特"之误，"特"即奇，含有片面性之义。《经上》："体，分于兼也。"体即部分，或一个方面。"二"即耦(偶)，指矛盾的双方。体见，只见局部不见全体；尽见，全面了解事物矛盾的双方。表明后期墨家已认识到要纠正认识上的片面性而达到全面性，关键在于把握事物的二重性。

【体认】 熊十力哲学范畴。指主观与客观冥然合一的直觉认识境界与方法。又称"证会"、"实证"。他说："体认者，能觉入所觉，浑然一体而不可分，所谓内外、物我、一异，种种差别相都不可得"(《十力语要》卷二)。熊十分认为哲学认识与科学认识不同，哲学所穷究的是人们所以生和宇宙所以成之理，这种理非理性思辨所能及，"只有返诸自家固有的明觉，即此明觉之自明自了，浑然内外一如，而无能所可分时，方是真理实现在前"(同上)。"唯内心的涵养工夫深纯之候，方得此理透露，而达到自明自了自证之境地"(同上)。但他认为理性思辨和科学知识有辅助体认之功，主张"融思辨入体认"。"体认自是哲学之极诣，然若忽略思辨，则不得无病"(《读经示要》自序)。他说体认是中国哲学的根本精神和方法，与西方哲学穷究外在世界的析物推理方法有很大的不同。

【体用】 中国哲学的一对基本范畴。体，指本体或实体；用，指作用、功用或用处。中国哲学中的体用关系具有复杂多样的涵义，但主要有两种：①指实体及其作用、功能、属性的关系；②指本质与现象或根据与表现的关系。此外，还用来表示一和多、全和偏、必然和偶然、原因和结果、主要和次要等多种关系。体用观念萌发于先秦，诸子分言体用者甚多，至孙膑将体用并举："故一节痛，百节不用，同体也"(《孙膑兵法·奇正》)。《荀子·富国》说："万物同宇而异体，无宜而有用，为人数也。"体用并举在先秦时期还是个别的、偶然的现象，尚未形成具有确定涵义的哲学范畴。这种状况在两汉时期没有根本改变，不过有体有用的观念已经运用到较为广泛的领域，东汉魏伯阳的《周易参同契》中就有"内体"和"外用"对举的提法。魏晋时期，"体"和"用"成为一对重要的哲学范畴。王弼从老子"以无为用"的思想出发，进一步提出了以无为体的观点，他说："虽贵以无为用，不能舍无以为体也"(《老子》第38章注)。韩康伯指出："必有之用极，而无之功显"(《周易注》)。这种以"无"为有之本体，以"有"为无之功用或表现的理论，

是一种唯心主义的体用观。裴頠提出“崇有论”来对抗“贵无论”，他认为无不能生有，万有都是自生，“自生而必体有”，必须以有为体。这就否定了无比有更根本、无为有之本体的玄学贵无论。魏晋玄学的体用之辨，对盛行于东晋南北朝和隋唐时期的佛教哲学产生了深刻影响。佛教学者把真俗二谛义和玄学体用观结合起来，用以解释佛教的性相、理事、寂照、定慧、空色、法界缘起等理论。僧肇论佛教般若学寂照关系说：“用即寂，寂即用，用寂体一，同出而异名，更无无用之寂而主于用也”（《般若无知论》）。法藏用体用相即来论证理事无碍：“事虽宛然，恒无所有，是故用即体也”，“理虽一味，恒自随缘，是故体即用也”（《华严经义海百门》）。慧能认为：“定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用，即慧之时定在慧，即定之时慧在定”（《坛经》）。神秀也宣称：“我之道法惣会归体用两字”（《楞伽师资记》）。佛教各派基本上是在本体和现象的意义上使用体用范畴的，虽然揭示了一些本质和现象关系的辩证法，但最后终是归用于体，流于否定体、用差别的形而上学诡辩论，把不变的本体归结为“心”、“识”、“真如”和“法性”等等。他们的体用观是唯心主义的。这个时期唯物主义体用观也有发展，范缜提出形质神用、形神相即的观点来否定佛教的形神二元论和神不灭论，他说：“形者神之质，神者形之用，是则形称其质，神言其用，形之与神，不得相异也”（《神灭论》）。这里的质用关系即体用关系。范缜肯定精神是物质形体的一种作用，精神不能脱离形体而单独存在。唐朝的崔憬更明确地在物质实体及其作用、功能、属性的关系上来说明体用范畴，他说：“凡天地万物，皆有形质，就形质之中，有体有用。体者，即形质也；用者，即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物，则是体为形之下，谓之为器也”（《周易探玄》）。“动物以形躯为体为器，以灵识为用为道”（同上）。这和范缜“形质神用”的观点完全一致。宋元明清时期，体用范畴更广泛地被哲学家使用。程颐提出了“体用一源”的思想，他说：“至微者理也，至著者象也，体用一源，显微无间”（《二程集·易传序》）。朱熹解释说：“体用一源者，自理而观，则理为体，象为用，而理中有象，是一源也。显微无间者，自象而观，则象为显，理为微，而象中有理，是无间也”（《朱文公文集·答何叔京》）。朱熹还把体用范畴运用到各个方面，其涵义比较复杂，但主要是从本体和现象的意义上来论述理和事、仁和义、性和情、未发和已发的体用关系。王守仁也讲体用，他说：“即体而言用在体，即用而言体在用，是谓体用一源”（《传习录》上）。魏晋玄学、隋唐佛学和宋明理学的唯心主义本体论，虽然都标榜“体用一如”、“体用一源”、“体用相即”、“体用玄通”等等，但它们都是在事物现象之外、之上或之后虚构出一个精神性的本体，把这个本体当作事物现象产生和存在的根据，实际上是将体和用割裂开来，故被唯物主义哲学家批评为“体用殊绝”、“体用支离”、“有体而无用”、“立体而废用”等等。北宋的张载提出了“虚空即气”的理论，以太虚之气为世界万物的本体，把有和无、物和虚、形和性、天和人统一起来，坚持了体用“通一无二”的观点。明清之际的王夫之更对魏晋以来的唯心主义本体论进行了总结性的批判，把张载开创的气一元论学说发展到高峰，他说：“佛老之初，皆立体而废用；用既废，则体亦无实”（《思问录·内篇》）。他不仅继承了传统的唯物主义体用观，以器为体、以道为用，即从物质实体及其作用、功能、属性的意义上来使用体用范畴，而且常常也从不变的内在本质和可变的外在表现，即本质和现象的意义上来使用体用范畴，在这两种意义上他都强调体用的“相因”、“相涵”，反对将体用分作两截；肯定二者既有区别，又不可分离。针对唯心主义者重体轻用、据体蔑用的态度，他特别强调“天下之用”的实有，提出“吾从其用而知其体之有”，即“由用以得体”的认识方法，集中体现了他在体用论上的科学精神。在近代体用范畴继续为哲学家们所沿用，谭嗣同提出“器体道用”说，张之洞等人提出“中学为体，西学为用”说，其所谓体用是主要与次要、根本的与从属之间的区别。严复则从实体与功用的关系上批评“中体西用”说，提出：“体用者，即一物而言之也。有牛之体，则有负重之用；有马之体，则有致远之用。未闻以牛为体、以马为用者也”（《与外交报主人论教育书》）。孙中山十分重视中国传统哲学中的体用范畴，认为“何谓体？即物质。何谓用？即精神。譬如人之一身，五官百骸，皆为体，属于物质；其能言语动作者，即为用，由人之精神为之”（《军人精神教育》）。近代学者熊十力更以体用范畴作为其哲学体系的基本结构，建立起“新唯识论”体系，宣称“哲学所穷究者，唯此一根本问题”。他把体用明确地解释为本体和现象，在论证“体用可分而实不二”的观点时体现了一些辩证法的合理因素。但他的体用观本质上是唯心主义的。

【体用一源】 北宋程颐哲学命题。谓事物内在根据和外在表象之间统一相涵。他在《易传序》中说：“至微者理也，至著者象也；体用一源，显微无间。”认为隐微的“理”（易学上指卦德卦义，哲学上指本原、本体）和显著的“象”（易学上指卦象，哲学上指物象）之间统一无碍，理作为体需通过象来表现自身，而象作为用则亦需以理为自己的根据。但他强调理为本原，理更根本。南宋朱熹进一步发挥程颐的思想，认为：“体用一源者，自理而观，则理为体，象为用，而理中有象，是一源也。显微无间者，自象而观，则象为显，理为微，而象中有理，是无间也”（《朱文公文集·答何叔京》）。他在以理为本的基础上强调“即体而用在其中”，理中有象；“即显而微不能外”，象中有理。更明确地阐发了体用相涵的统

一关系。明代王守仁也讲"体用一源",指出:"即体而言用在体,即用而言体在用,是谓体用一源"(《传习录》上)。但他强调"心"是体,物则是心之用。主张能得其体,用即在其中。表现了以心为源的心学本质。明末清初王夫之继承改造了程、朱体用说,以器为体,以道为用,认为:"体用胥有而相需以实"(《周易外传·大有》)、"体用一依其实"(《尚书引义·召诰无逸》)。从物质实体与其功用、属性的内在统一意义上阐述了体用一源思想。同时他还强调"体在用中"、"由用以得体",坚持了从具体事物出发认识世界本原的正确方法论原则。

【体用不二】 熊十力哲学命题。为其《新唯识论》的纲要。指本体与功能、本体与现象的绝对统一。"体用不二"的思想早在魏晋南北朝时期已有之,王弼、郭象提出"体用如一"、"本末不二";范缜、贾思勰提出"质用不二"、"性能统一";萧衍、沈绩提出"心为用本,本一用殊"、"体之与用,不离不即,离体无用,用义非体"。唐代崔憬以形质为体,形质之功能为用。宋明理学即"明体达用之学",盛倡"体用一源"。对熊十力影响甚深的是法藏的"理体事用,体用相即"说和王阳明的"即体即用"、"即用即体"说及王船山的"体用相涵,体以致用,用以备体"思想。熊十力认为,体即本心,是无方所无形象的,空寂而刚健,无为而无不为。但此心生生不已,化化不停,即此生生化化,说为流行,亦名作用或功用。他说:"体者,具云本体。用者,作用或功用之省称。不曰现象而曰用者,现象界即是万有之总名,而所谓万有实即依本体现起之作用而假立种种名。故非离作用别有实物可名现象界,是以不言现象而言用也"(《新唯识论》卷中)。"体与用本不二而究有分,虽分而仍不二"(同上)。他说这种"体用不二"说的目的是为了纠正有的"哲学家或只承认有现前变动不居的万象为互相联系之完整体,即计此为实在。如此计者,实只知有现象界而不承认现象之有其本体……或虽计有本体,而不免误将本体说为超脱乎现象界之上,或隐于现象界之后,致有二重世界之嫌"(同上)。这种"体用不二"说在主观唯心主义的前提下容纳了客观物质世界的存在、发展及其规律的内容,其体用联结的主观辩证法亦包含有真理的颗粒。

【体用论】 熊十力著。1958年上海龙门联合书局影印出版。包括"明变"、"佛法"上下、"成物"四章,俱依《新唯识论》语体本之"转变"、"功能"上下、"成物"诸章修改而成。发展了作者的哲学创见,且更为精炼。作者指出:"本论以体用不二立宗。本原现象不许离而为二,真实变异不许离而为二,绝对相对不许离而为二,心物不许离而为二,质力不许离而为二,天人不许离而为二,种种原理,皆禀《大易》之辩证法。""有此而《新论》可废"。末章"明心",有目无文。

【体用胥有】 明清之际王夫之的哲学命题。《周易外传》卷二:"天下之用,皆其有者也。吾从其用而知其体之有,岂待疑哉!用有以为功效,体有以为性情,体用胥有而相需以实,故盈天下而皆持循之道。"强调"体"和"用"的统一关系及其客观实在性,认为实有其用必实有其体。

【体用殊绝】 北宋张载对"有生于无"之说的批判用语。"体"指本体,"用"指具体有限事物。《正蒙·太和》:"若谓虚能生气,则虚无穷,气有限,体用殊绝,入老氏'有生于无'自然之论,不识所谓有无混一之常。"认为在具体事物之外去寻找绝对本体,是"不知择术而求"。这就从方法论的意义上批判了割裂体用统一关系的错误理论。

【体同】 《墨经》的逻辑术语。《墨子·经说上》:"不外于兼,体同也。"指一概念的外延包含于另一概念的外延之中的从属关系或属种关系,例如"马"与"白马"即为体同关系。一说体同为同一事物的构成部分之间的关系,如人体的手与足、树的树根与树干皆为体同关系。

【体冲和以通无】 三国魏王弼的性情论观点。谓圣人能与无形无象的"道"相通。何劭《王弼传》载:"何晏以为圣人无喜怒哀乐,其论甚精,钟会等述之。弼与不同,以为圣人茂于人者神明也,同于人者五情也。神明茂,故能体冲和以通无;五情同,故不能无哀乐以应物。"谓圣人不同于众人之处并不在其无喜怒哀乐之五情,而在其至虚和谐,与道相通,不为万物所累。这是王弼"以无为本"的玄学世界观在人生观上的反映。

【体性】 ①中国古典美学概念。"体"指作品的风格,"性"指作者的性情、个性在作品中的表现。②刘勰《文心雕龙》篇名。它把"体"分为八类:"若总其归涂,则数穷八体:一曰典雅,二曰远奥,三曰精约,四曰显附,五曰繁缛,六曰壮丽,七曰新奇,八曰轻靡"。认为这八种不同风格的形成和作家的个性、才气是紧密联系的:"才有庸俊,气有刚柔,学有浅深,习有雅郑,非情性所铄,陶染所凝,是以笔区云谲,文苑波诡者矣"。这里的"情性"、"才气"既包括天赋的自然条件,也包括有学力和实践:"才有天资,学慎始习","八体屡迁,功以学成。"认为在审美创造中后天的学力起着决定的作用。此篇在中国古典美学关于美学风格的发展中产生了重要影响。

【体常静,用常动】 近代龚自珍用语。《壬癸之际胎观·第七》:"智慧之积,无上者之体,哀惨之积,无上者之用。体常静,用常动。"认为变化的只是事物的功用,而事物的本体是恒常不变的。

【何干之】(1906—1969) 现代著名的马克思主义史学家和教育家。原名谭郁君,又名谭秀峰,曾用名谭卫中、谭化生、杜鲁人、何汉生等。广东台山人。中学时因

生计所迫辍学。1925年考入广东大学(次年更名为中山大学),后因不满于国民党右派的倒行逆施、积极参加革命活动被开除学籍。1929年去日本求学。1931年回国,先后在台山县中学、广州女子师范学校、国民大学等校任教。1932年夏联合广州进步文化团体成立广州文化大同盟。后去上海社会科学家联盟工作。1934年参加中国共产党。1935年5月再次东渡日本。年底回国后在上海著作人协会工作,全力运用马克思主义观点、方法研究中国历史和现实问题。止1937年7月已出版了七本专著并发表了几十篇文章,其中影响比较大的著作有《中国的过去、现在与未来》、《中国社会性质问题论战》、《中国社会史问题论战》等。1937年10月去延安,在陕北公学任教,边教学边从事理论研究和著述。1939年随华北联合大学去华北敌后工作,曾任联大社会科学院院长兼中学部主任、晋察冀文委委员等职。1943年回延安,任延安大学社会科学院院长兼党总支书记。抗战胜利后华北联合大学恢复原有建制,他被任命为联大法政学院院长。建国后曾任中国人民大学中国革命史教研室主任、研究部副部长和历史系主任,中国科学院专门委员,中国科学院历史研究所学术委员,国务院科学规划委员会历史组成员等职。1954年主编《中国现代革命史讲义》。1957年以后遭受长期的政治迫害。1969年11月16日因心脏病发作病逝于京郊苏家坨公社前沙涧村。他的遗作《中国民主革命时期的资产阶级》一书于1980年出版。他一生的理论著作将编成《何干之文集》出版。

【何心隐】(1517—1579)　明末学者。原名梁汝元,字夫山。江西永丰人。嘉靖举人。从学于颜山农,"闻心斋(王艮)立本之旨",遂弃科举,专意聚徒讲学。因与蓝道行以计使严嵩罢相,得罪当道,故易姓改名,避难游讲。后遭张居正捕杀。其哲学世界观主张"心"即"仁"即"太极",为万物之本原:"夫人,则天地心也。而仁,则人心也,心,则太极也。太极之所生者,两仪也"(《原学原讲》)。主张"有是理则实有是事。无事无臭,事藏于理;有象有形,理显于事"(《明儒学案》卷三十二)。认为"君者,均也"(《何心隐集·论中》);"君臣相师,君臣相友"(同上《宗旨》)。反对封建专断,肯定人的物质欲望是人的本能要求,反对道学家把人欲看成罪恶,认为"性而味,性而色,性而声,性而安逸,性也"(《寡欲》)。但又提出"寡欲",要求有节制地满足人的欲望。曾把"讲会"改造成宗族形式的社会组织,试图进行彼我无间、人己一体、"安老怀少"、"天下归仁"的政治实验。著作有《何心隐集》。

【何心隐集】　明何心隐著。何氏著作原有两种本子存世:一为《何心隐爨桐集》,明天启五年张宿根据其本人写本并博采杂记和诸小说诠订刊刻,但流传甚少。一为《梁夫山先生遗集》,清乾隆四十三年由其族人梁文鲜序刻。遗集本比爨桐集本篇幅少。1959年容肇祖将两种本子互校补订,分段标点,并汇编有关何氏的资料,辑成《何心隐集》,由中华书局出版。全书四卷,五十九篇。另有《补遗》两篇。其中《原学原讲》、《仁义》、《寡欲》、《辩无欲》等篇集中反映了何心隐以"心"、"仁"为万物之本原,肯定"欲惟寡则心存,而心不能以无欲也"的思想主张。

【何休】(129—182)　东汉末经学家。字邵公。任城樊(今属山东)人。为人质朴,多智博学。精研六经,"三坟五典,阴阳算术,河洛谶纬及远年古谚,历代图籍,莫不成诵"(《拾遗记》)。诏拜郎中,非其所好,以病辞去。太傅陈蕃召请他参政,因党锢事起,陈蕃被杀,何遭禁锢。遂闭门不出十余年,作《春秋公羊传解诂》,又注《孝经》、《论语》等书。还作《春秋汉议》,以《春秋》之义驳汉事六百余条。又作《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》。郑玄驳何休此三书,作《发墨守》、《针膏肓》、《起废疾》。郑、何争议为当时学者所重,京师人称玄为"经神"、休为"学海"。党锢解除后拜议郎,迁谏议大夫。其著作大都散佚,唯《春秋公羊传解诂》存。此书集两汉公羊学之大成,其春秋三世说对清代思想影响颇大。清王谟《汉魏遗书》有何休佚著辑本。

【何廷仁】(1536—1602)　明学者。初名秦,改字性之,号善山。江西雩县人。嘉靖元年举于乡。嘉靖二十年出任新会知县。官至南京工部主事。初慕陈献章。后闻王守仁之学于同乡黄弘纲,遂赴南康拜见之。王守仁死后他与诸子会讲于南京,从游者数百人。时人认为善推演守仁之说者"江有何(廷仁)、黄(弘纲),浙有钱(德洪)、王(畿)"(《明史》卷二八三)。其论学"务为平实,使学者有所持循"(《明儒学案》卷十九),若闻谈学者稍涉玄虚,辄严加批评。强调"为善去恶工夫"之重要性,认为"知过即是良知,改过即是本体"(同上)。曾作《格物说》以示来学,使之"为善去恶实地用功"。反对王畿"四无之说",认为"师(守仁)称无善无恶者,指心之应感无迹,过而不留,天然至善之体也。心之应感谓之意,有善有恶,物而不化,著于有矣,故曰'意之动'。若以心为无,以意为有,是分心意为二见。离用以求体,非合外之道矣"(同上)。其思想近于钱德洪。

【何启】(1859—1914)　近代早期改良主义者。字迪之,号沃生。广东南海人。香港皇仁书院毕业后于清同治十一年(1872)赴英留学,先后学习西医和法律。光绪八年(1882)回香港,任律师兼医生和香港议政局议员。光绪十三年(1887)创办香港雅丽氏医院,附设西医书院。光绪十六年(1890)任香港立法局华人议员。光绪二十一年(1895)参与孙中山筹划的广州起义活动,草拟对外宣言。1900年义和团运动时,在香港总督授意下草拟《平治章程》,建议兴中会与两广总督李鸿章"合作",据两广"独立",遭兴中会拒绝。自1887—1900年

与胡礼垣一起发表《中国宜改革新政议论》、《中国改革之进步论》等政治论文，提出反映新兴资产阶级要求的经济、政治和文化思想。指出工商业只能民管不宜官民合办，主张"以民情为国脉，以商旅作邦基"，中国的民族工业方可"转废为兴"(《新政始基》)。宣传西方资产阶级民主政治，认为议会可"使天下为一家，中国为一人也。长治久安，必基于此"(《新政议论》)。在《〈劝学篇〉书后》中曾针对张之洞维护封建纲常的思想，指出"尧舜三代之隆"和近代"泰西富强之事"都是实行民权的结果。还以资产阶级个人主义抨击了"中体西用"说。但由于他偏于香港一隅，该文鲜为世人所知，影响远不及《劝学篇》。1909年任香港大学助捐董事会主席。1913年将所办西医书院并入香港大学。著作多用英文写成，由胡礼垣译为中文，汇编成《新政真诠》出版。

【何绍基】(1799—1873) 清学者。字子贞，号东洲，又号蝯叟。湖南道州(今道县)人。道光进士。授编修，历典福建、贵州、广东乡试。咸丰二年(1852)简四川学政，留心民生利病，因于召对时直陈地方情实被罢官。后主要从事讲学、著述。博通经史，精律算。曾据《大戴记》考证《礼经》，贯通制度，颇为精切。又为《水经注》刊误，于《说文》考订亦深。嗜金石。精书法，遍临汉魏名碑，自成一家。著有《东洲诗文集》。

【何承天】(370—447) 南朝宋代思想家、天文学家和无神论者。东海郯(今山东郯县西南)人。东晋时先后任参军、浏阳令、宛陵令。入宋历官衡阳内史、国子博士、御史中丞等。世称"何衡阳"。幼年从舅父徐广问学，"儒史百家，莫不该览"(《宋书·何承天传》)。尤长于天文历算，曾参预改定"元嘉历"。又精通音律，曾发明了一种接近十二平均律的"新律"。曾奉命纂修《宋书》，未成而卒。在当时反对佛教神学迷信中，他和著名的佛教徒宗炳、颜延之等反复辩难，极力批驳佛教的神不灭论和轮回说、报应论。坚持"形神相资"，以薪火喻形神，提出"薪弊火微，薪尽火灭，虽有其妙，岂能独传?"(《答宗居士书》)认为精神不能离开肉体单独存在和流传。又强调"生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉?"(《达性论》)断然否定轮回转生。还通过大量事实说明"杀生者无恶报，为福者无善应"，指出"西方说报应，其枝末虽明，而即本常昧"(《报应问》)。著作有《春秋前传》、《春秋前传杂语》、《纂文》、《安边论》等，多佚。反对佛教的论文有《答宗居士书》、《达性论》、《答颜光禄》、《报应问》等，收入《弘明集》或《广弘明集》。明人张溥编有《何衡阳集》。清严可均《全宋文》辑有其全部遗文。

【何柏斋】 即"何瑭"。

【何柏斋集】 即"柏斋集"。

【何晏】(190—249) 三国魏玄学家，贵无派代表之一。字平叔。南阳宛(今河南南阳)人。魏正始年间官至吏部尚书。他原是汉末大将军何进之孙，自幼随母亲尹氏为曹操所收养，长大后又娶操之女金乡公主为妻，政治上党同于曹爽集团，后为司马懿所杀。他是魏晋玄学之"贵无派"的创始人之一，"祖述老庄立论，以为天地万物皆以'无'为本。'无'也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖者恃以免身，故'无'之为用，无爵而贵矣"(《晋书·王衍传》)。以老庄玄谈著名于世，因其位望家中常"谈客盈坐"，在士大夫中深有影响。曾注《老子》，后见王弼注精奇，遂不复注，而改作《道德论》。又糅合儒道，以老子思想解释《论语》，著成《论语集解》。其哲学著作有《道德论》、《论语集解》。前者已佚，仅在东晋张湛《列子注》中保存一些片断。后者经唐孔颖达疏收入《十三经注疏》。

【何基】(1188—1269) 南宋学者。字子恭。婺州金华(今属浙江)人。因居金华北山，学者称北山先生。官至史馆校勘兼崇政殿说书。一生不应科举。学于黄榦，以朱学为依归。主张治经"当谨守精玩，不必多起议论"(《宋元学案·北山四先生学案》何文定语)。认为四书当以朱熹注为主，而以语录辅翼之，以"确守师说"为宗。"未尝开门授徒，闻而来学者，亦未尝立题目作话头"(同上书案语)。一生以守朱子之说为事。黄宗羲评其"有汉儒之风"(同上)。著作有《大学发挥》、《中庸发挥》、《大传发挥》、《易启蒙发挥》、《通书发挥》、《近思录发挥》等，编为《北山文集》。

【何谓唯心论】 谢幼伟著。副标题是《兼评贺麟著〈近代唯心论简释〉》。原载《思想与时代》月刊1943年第11期。作者介绍了唯心论在西方哲学史上的由来、演变及类型之后，评述了贺麟的唯心论思想，认为贺麟的唯心论借鉴了贝克莱、柏拉图、斯宾诺莎的哲学，但与他们又有区别。很赞赏贺麟关于"文化者乃道之自觉的显现"的观点，表示"此从唯心观点出发之文化观，非吾人先有成见，当不敢谓其说绝对无是处也。"但对贺的唯心论提出三点批评：(一)贺氏提出的"唯心论是物质文明发达以后的产物"的观点不符合历史事实；(二)贺氏的心物平行说与心物主从说相互矛盾；(三)贺氏"不赞成比较中西文化优劣与同异，不惟非事实所许，即理论上亦难圆成也"。对《近代唯心论简释》一书总的评价是："以全书内容论，贺君是书已为今日中国哲学上不可多得之著作，于唯心论之说，固有发明，即于中国哲学，亦极多精审之解释，而足帮助吾人之理解也。"

【何瑭】(1474—1543) 明学者。字粹夫，号柏斋。怀庆武陟(今属河南)人。弘治进士，官至南京右都御史。平生究心时务，论及徭役兵粮皆能深中时弊，为学以躬行为本，以格物致知为先，与王守仁"致良知"说相异。在哲学世界观上持有二元论见解，认为世界的本原是一阴一阳，所谓"造化之道，一阴一阳而已矣"(《阴阳管

见》)。并认为阴阳具有不同的性质:阳动阴静,阳明阴晦,阳有知阴无知,阳无形阴有形。至于阴阳二者的关系,认为:"阳无体,以阴为体;阴无用,以阳为用。二者相合则物生,相离则物死"(同上)。此说当时受到王廷相的批驳。著作有《阴阳管见》、《何柏斋集》。

【作文害道】 北宋程颐关于文、道关系的观点。他把封建道德修养看作人生头等大事,认为舍此无学问可言。他说:"古之学者,惟务养情性,其他则不学。今为文者,专务章句,悦人耳目;既务悦人,非俳优而何?"(《遗书》卷十八伊川语四),从这种价值观念出发,他对审美、艺术以及艺术表演采取否定的态度,"问:作文害道否?曰:害也。凡为文不专意则不工,若专意则志局于此,又安能与天地同其大也?《书》云:'玩物丧志',为文亦玩物也。"这种从维护封建礼教出发主张取消审美和艺术的观念,对后期封建社会艺术的发展是有害的。

【作祭经】 彝族毕摩经典,祭祀死人时所诵。作者及成书年代均不详。它的中心思想是宣扬灵魂不死的观念。但其中《作祭献药供牲经》一章,则叙述了人一生的成长过程:妇女怀孕后胎儿在母体中的发育过程,人出生后的成长过程,以及人的生老病死的发展变化过程,具有朴素的唯物主义因素。

【伯牙琴】 宋元之际邓牧撰。原有诗文六十余篇,现仅存文三十一篇、诗十三首。自序中称知音难觅,故托"伯牙鼓琴"故事以为书名。书中充满爱国主义激情和初步的民主思想。《君道》、《吏道》诸篇对封建帝王和贪官酷吏进行了大胆的抨击,对人民的反抗斗争深表同情,说:"夫夺其食,不得不怒;竭其力,不得不怨。人之乱也,由夺其食;人之危也,由竭其力。"《二戒》篇影射元统治者为"狗",指出人不能对"狗"妥协。《见尧赋》等篇幻想恢复尧舜时代"君民间相安无事"的长治久安社会,提出"废有司,去县令,听天下自为治乱安危"的社会理想。有《知不足斋丛书》本,1959年中华书局出版张岂之、刘厚祜标点本。

【伯阳父】 西周末年人,周大夫。《史记·周本纪》作伯阳甫,陈元德《中国古代哲学史》认为伯阳父即史伯。公元前780年(周幽王二年)镐京(今陕西西安西)附近三川(泾、渭、洛)发生地震,伯阳父对这次地震的发生做了唯物主义解释,他说:"阳伏而不能出,阴迫而不能烝,于是有地震"(《国语·周语上》)。认为阳气潜伏在下面不能出来,阴气压迫阳气使之不能上升,于是发生地震。这种用阴阳二气的矛盾斗争解释自然现象变化的观点,对以后唯物主义发展有很大影响。但他又认为地震必然引起川源阻塞,而川源阻塞又会引起山崩,"夫国必依山川,山崩川竭,亡之征也"(同上),断言不出十年国必亡。这种用自然现象比附、类推社会现象的思想则是不科学的。

【伯阳甫】 即"伯阳父"。

【佛典泛论】 佛学著作。吕澂著。1925年商务印书馆出版。全书分"佛典之构成"、"佛典之流传"、"佛典之翻译"、"佛典之重编"、"佛典之印刻"五章。对佛教经、律、论三藏的形成、流传以及佛经的翻译、大藏经的版本等作了简明扼要的介绍。书后附录列有中日学者有关佛经研究的著作、论文十三篇。是研究中国佛教的入门书。

【佛性】 佛教名词。原指佛教创始人释迦牟尼佛所具有的本性,又称"如来性"。在佛教发展过程中逐渐具有了成佛之可能性、因性、根据、种子等义。《涅槃经》类则着重阐发佛性问题,认为"佛性是我",即一种自在的实体,并主张"一切众生,悉有佛性"。大乘有宗的世亲著《佛性论》,分佛性为三种:①自性住佛性,指众生先天本有的佛性;②引出佛性,指通过佛教的宗教实践而得以显现的佛性;③至得佛性,指成就佛果时所达到的圆满境界。佛教传入中国后,至南北朝时盛谈佛性,其时之"涅槃学"就是以佛性研究为中心。竺道生是中国佛教史上宣扬佛性说的著名代表之一,他认为佛性是"本性"、"善性"、"自然"、"法"、"理"等。隋唐时佛性说成为各宗的重要理论之一,天台宗的智𫖮分佛性为五种:①正因佛性,指先天具有的"法性"、"真如";②了因佛性,指观悟佛理所得的智慧;③缘因佛性,指能引发佛智的善行(以上称"三因佛性");④果佛性,指达到佛果所具的"智德";⑤果果佛性,指达到大涅槃后断除烦恼的"断德"。天台宗从"性具"说出发还提出了"佛不断性恶"和"阐提不断性善"的命题。华严宗主张"有情"众生有佛性,"非情"之物具真如之理,是为"法性"。禅宗则主张佛性即是本性(自性),"即心是佛"。唐末随着佛教的衰微,佛性思潮遂成为余波。"佛性"和"般若"是佛教哲学的两大纲领性范畴。就佛性这个范畴的内涵说,它既指心性(包括人的本心、本性、灵魂)也包含悟解万物非有非无的般若智慧,还指境、理,即事物的本性、本质和宇宙万物的本体、本原等等。佛性说对宋明理学的心性论有重要影响。

【佛性与般若】 牟宗三著,1977年台湾学生书局出版。为作者研究南北朝隋唐佛学的专著,旨在"了解此一期佛教义理之发展,将其既不同又相互关联底关系展示出来"(《序》)。全书三部,第一部为纲领,论述般若与佛性两个基本观念;第二部叙述前期和后期的唯识学以及起信论与华严宗;第三部讲天台宗的性具圆教。认为"般若"与"佛性"是各种佛教义理所由出及其发展的基本观念,华严宗是唯识宗的最高发展,而从义理上说天台宗才是对佛教的最后的消化,是真正的圆教。认为佛教在中国并未因中国化而有所变质,中印佛教的不同只是发展阶段上的不同,是中国人将佛教发展到了圆满的境界。

【佛法】 佛教名词。①指释迦牟尼及其后代学者所

阐发的教义和学说。"法"字的梵语是"达磨",有两层意义:一是"任持自性,轨生物解",即轨则之义,是说佛(及整个佛教法门)所说的言教、法门能令众生生轨则而获得解脱;二是道理的意思。佛法分四种:教法、理法、行法、果法。"教法"指佛教的全部经典;"理法"指佛教经典中所阐明的义理;"行法"指依理法而进行的"戒、定、慧"三学;"果法"指修行圆满所证得的菩提、涅槃之圣果。佛法号称"八万四千法门",但"因教显理,依理起行,由行剋果",因此教、理、行、果四法即包括了全部佛法。与此四法相应还有所谓"信、解、行、证"的佛理实践法。"信"指信顺教法;"解"指解悟义理;"行"指依教理而起修行;"证"指修行所得的圣果。上述"教、理、行"和"信、解、行"是佛教达到解脱的方法,属于"因";而"果"和"证"是解脱之境界,属于"果"。佛法概括了佛教解脱论的原因和结果两方面内容。②指诸法的本体。《大宝积经》卷四:"诸法本性与佛法等,是故诸法皆是佛法。"

【佛法非宗教非哲学而为今时所必需】 近代欧阳竟无于1921年在南京高师哲学研究会上的讲演稿,由弟子王恩洋笔录,初刊于当时南京高师《文哲月报》上。讲稿以对比的方法对佛法与宗教、哲学一一作了比较,认为佛教之外的其它宗教都是有神论,而哲学家又主张泛神论,只有佛法才是真正的无神论,所以"佛法非宗教非哲学"。指出"佛"不是至高无上的权威,"佛法"以破斥"神我"为其特征。认为在当时破除一切迷信给人以正信以塞未来之患的急务中,"能有挽此狂澜预防大祸者","除宗法曾无有二"。要求大家奋然而起,"以正法之弘扬为己任,以众生之危苦而疚心",以使"先业中兴,慧轮垂耀"。是研究欧阳竟无思想的重要资料。

【佛学】 关于佛教的宗教理论和修养方法。佛学的典籍保存在经、律、论三藏之中。释迦牟尼的佛学思想,尤其是缘起无常、中道、实相涅槃等观点,奠定了以后佛学的基础。在印度佛学的发展大致上与宗教史和哲学史平行,依次经历了原始佛学、部派佛学、大乘佛学(包括中观派和瑜伽行派)等几个主要阶段,理论亦日臻完善和深化。印度佛学传入中国后经历一个漫长的中国化过程,它在中国发展蔓延,打上了中国社会特有的烙印,对中国社会生活各个方面,尤其是哲学、文学、艺术、历史、道德等领域产生了深远的影响。汉末传入的佛学一是以安世高为代表的小乘思想,重点传译印度上座部系统的说一切有部的学说;另一是以支娄迦谶为代表的大乘思想,重点传译般若空观学说和净土信仰。后者成为以后中国佛学的理论基础。魏晋南北朝重点译传了印度中观派佛学,但以玄学观点理解佛学、解释佛经,较少创新。到了隋唐佛学摆脱玄学而独立,创作代替了翻译,以理事说和心物说为标志形成了中国化佛学,与儒、道鼎足而立。宋朝以后佛学渗透于理学,基本思想被理学所吸取,成为中国上层建筑的有机组成部分。佛学的目的在于通过唯心主义的理论论证把人们引进信仰的大门,其逻辑和心理分析均相当细致,辩证法思想亦十分丰富,引起了近代学者的极大兴趣。近几十年来,中国用马克思主义观点研究佛学已有良好的开端。目前日本、美国、苏联等许多国家亦很重视对佛学的研究。

【佛学大辞典】 佛教辞书。丁福保编纂。1922年佛学书局初版,至1939年先后印过四次,计三千部。共收辞目三万余条,凡与佛教有关的各种专门名词、术语、典故、典籍、专著、名僧、史迹等尽量收入。以笔划多少为序排列。条目先注词性,后释辞义。征引出处,亦作必要考证。重要的外来名词、术语等均注出梵文或巴利文,以便检阅原书。又仿《康熙字典》之检字条例编《佛学大辞典通检》(一名《佛学大辞典索引》),颇便检索。本书经作者八年"沈面濡首,至忘寝食"而成。内容虽不免带有宗教信仰色彩,某些辞目的解释也有不准确和不清楚之处,但尚不失为一部较为详备的工具书。1984年文物出版社重新排印出版。

【佛经】 ①佛教典籍的通称,又叫佛书、众经、群经、大藏经、一切经等。包括古印度佛教的经、律、论("三藏")及中国、日本等地佛教学者的撰述。佛教典籍中中国的撰述占显要的地位,据吕澂所作编目(《新编汉文大藏经目录》),中国僧人的汉文佛典撰述共五百八十二部,四千一百七十二卷。佛经按经文形式和内容分为十二类,称为"十二部经"、"十二分经"或"十二分教"。佛教从内外有别出发称自己的典籍为"内典"。②特指佛教"三藏"之一的"经藏"部分。"经"是以佛祖释迦牟尼口气叙述的典籍。"经"是线的意思,取其能贯穿摄持各种佛教义理之义,也含有仿照儒家"五经"的名称以"经"称之以显示尊崇之意。因佛典能契合道理和众生的要求,故又名"契经"。佛经按文字分有梵文、巴利文、汉文和藏文等。中国从隋唐以来各朝陆续印制了各种版本的大藏经。

【佛祖统纪】 佛教史书。南宋天台宗僧人志磐撰,于咸淳五年(1269)成书。五十四卷。仿史书纪传体和编年体体例,分本纪、世家、列传、表、志等。因奉天台宗为正统,故编述偏重之。值得重视者为三十卷的九志,其中"山家教典志"专载天台宗著述目录;"名文光教志"载赞颂天台宗的志记碑文等;"诸宗立教志"记述禅、华严、法相、密、律等诸宗简史;"净土立教志"则于诸宗之外独立净土僧俗传,表明对净土宗的重视;编年体的"法运通塞志"记载了历代佛教史迹,编幅最大;"历代会要志"则辑历代佛教兴废之事,涉及佛、道二教关系以及摩尼、火祆诸教历史,特可注意。此外本书还记有佛教内部如禅净之争、天台宗山家山外之争的史料。本书史料面广,编选精审,是研究中国佛教史较好的参考

资料。明南藏、嘉兴藏、频伽藏皆收，另有单刻本行世。

【佛家名相通释】 熊十力著。1937年由北京大学出版组出版。为解释和发挥佛学名词的著作。上下两卷，"卷上依据《五蕴论》综述法相体系，卷下依据《百法》等论综述唯识体系"。共释词目46条。本书从佛学的整体性与连贯性出发，把分析与综合统一起来阐发佛学的体系，探究其间的有机关联，并用自己的哲学观点来整理佛学的玄奥，是一部佛学辞典，又是研究大乘有宗的入门书。现有中国大百科出版社1985年校点本。

【佛教】 与基督教、伊斯兰教并称为世界三大宗教，因崇奉佛和阐扬佛的言教而得名，包括经典、仪式、习惯、教团组织等。佛是佛陀的略称，意为觉悟。相传此教的创始人释迦牟尼佛是公元前六世纪至前五世纪古印度迦毗罗卫国(今尼泊尔境内)王子悉达多·乔达摩。佛教在反对婆罗门的梵天创世说和神权统治的过程中曾受到刹帝利、吠舍种姓的支持而得以流行。有佛、法、僧"三宝"：佛是此教的创立者，法是佛教授的教训，僧是佛建立的宗教组织(僧伽或僧团)。随着古印度社会的发展，佛教大致经历了以下几个阶段：前六世纪中叶至前四世纪中叶释迦牟尼创教及其弟子传承其教说，为原始佛教，基本教义为"四谛"、"五蕴"、"八正道"、"十二因缘"等，以"无常"、"缘起"、"众生平等"反对婆罗门教，主张依据经、律、论三藏，修持戒、定、慧三学，以断除烦恼和超脱轮回，达到"涅槃"或"解脱"，成为以后佛教各派教义的基础。从前四世纪中叶起对教义和戒律产生了认识分歧，佛教内部开始分成上座、大众两部，后又形成十八部或二十部，为部派佛教。这是原始佛教向大乘佛教过渡的中间形态。从公元一世纪开始为大乘佛教(它把以前佛教称为小乘)，又分大乘空宗和大乘有宗。前者主张"性空幻有"，后者认为"万法唯识"。公元七世纪以后大乘佛教中一部分派别与婆罗门教混合，形成密教，以高度组织化了的咒术、仪礼、俗信为其特征。十三世纪初佛教在印度本土趋于消失，十九世纪后又稍有复兴。其经典总称经、律、论三藏。从公元前三世纪阿育王开始佛教向外扩散，逐步从五印度传到亚洲、北非和希腊许多国家，成为世界性的宗教。一般说，流传于今斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝以及我国云南傣族等地区的是小乘派佛教或南传佛教，属巴利文系；流传于中国大部地区和朝鲜、日本、越南等国的主要是大乘派佛教或北传佛教，属汉文系；流传于中国的西藏、内蒙古和蒙古、苏联西伯利亚等地区的为北传佛教中的藏传佛教，俗称喇嘛教，属藏文系。近代以来欧美各国也有佛教流传。佛教传入中国较为可靠的年代当在西汉末年到东汉初年(西汉哀帝元寿元年，即公元前2年，一说为东汉明帝永平十年，即公元67年)，经过佛徒们数世纪的努力逐步形成具有中国民族特色的教义。东汉三国为佛、道融合时期，人们以黄老道术来看待和理解佛教。两晋南北朝为佛、玄融合时期，出现了许多佛教学派。隋唐为佛、道、儒三教鼎立时期，形成许多中国化的佛教宗派，如三论宗、天台宗、法相宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗等。宋明以后佛教作为独立宗教开始衰落，其主导思想已与儒、道合流。此后，佛教对我国社会生活的各方面仍有相当的影响，一直持续到今天。

【佛教心理学浅测】 一名《从学理上解释"五蕴皆空"义》。近代梁启超著。为1992年6月3日在心理学会的讲演，阐发佛家的"五蕴(色、受、想、行、识)皆空"说和"无我"说，宣扬离却主观便没有客观的主观唯心论。认为："离却主观的经验，那客观是什么东西，我们便不能想像。"又认为："五蕴相续的统一状态假名为我。"宣称如以"五蕴相续的统一状态"为我，便会"生出我见。因我见便有我痴、我慢。我痴、我慢的结果，不惟伤害人，而且会自己生无限苦恼。"让人们树立"无我"的观念，以"脱离无常苦恼的生活状态，归到清净、轻安的生活状态"，过所谓"合理的生活"。收入《饮冰室合集》的《专集》第15册。

【鸠摩罗什】(约344—413) 梵文的音译，又译"鸠摩罗什婆"或"鸠摩罗耆婆"，简称罗什、什，又称什公，意译为"童寿"。后秦著名僧人，中国四大佛经翻译家之一。原籍印度，其父鸠摩罗炎投龟兹(今新疆库车)，被龟兹王迎为国师，被逼和王妹结婚，生鸠摩罗什和弗沙提婆兄弟二人。七岁随母出家，直到十二岁前所学均为小乘。后遇莎车国大乘名僧须利耶苏摩，从之参学，学问为之一变。此后专务《方等》，广求大乘义要，受诵《中论》、《百论》、《十二门论》。在龟兹广说诸经，四远学宗莫之能抗。道安慕罗什之名，建议苻坚迎其来华。前秦建元十八年(382)苻坚命吕光破龟兹，三年后劫罗什到凉州。在凉州他学会了中文，了解到内地佛学情况。姚兴弘始三年(401)至长安，受国师礼，住逍遥园开始译经。译著最突出的是龙树一系的大乘空宗学说，其代表为龙树的《中论》、《十二门论》、《大智度论》和提婆的《百论》。贯彻于"四论"中的主要思想是实相学说。他以"二谛相即"的中道来解释实相，主"毕竟空"，弘扬大乘性空缘起之学，后人称其学为"实相宗"。其译经舍弃格义、合本旧法，运用达意译法，注意保存原本的语趣。代表译著除"四论"外还有《大品般若经》、《法华经》、《维摩诘经》、《阿弥陀经》、《金刚经》、《首楞严三昧经》、《禅经》等经，《十诵律》和《比丘戒本》等律，《成实论》、《十住毗婆沙论》、《大庄严经论》等论。其中《成实论》为成实学派主要经典，《法华经》为天台宗主要经典，《阿弥陀经》为净土宗主要经典，《中》、《百》、《十二门》诸论为三论宗主要经典。他前后所译经数说法不一，《高僧传》载为三百余卷，《出三藏记集》载为三十五部二百九十四卷，《开元释教录》载为七十四部三百八十四卷。他自

己的著作不多，相传有《实相论》二卷，已佚。此外，还有《大乘大义章》和《通三世论》书一篇。其门人号称三千，最著名的有僧肇、道生、僧睿、道融、昙影等数十人，世有"四杰"、"八俊"、"十哲"之称。

【狂狷】 孔子用语。狂，志气昂扬；狷，谨厚拘守。《论语·子路》："不得中行而与之，必也狂狷乎？狂者进取，狷者有所不为也。"孔子认为这两者各执于一偏，不合乎中庸之道。《孟子·尽心下》对此解释说："'何以谓之狂也？'曰：'其志嘐嘐然，曰：古之人！古之人！夷考其行而不掩焉者也。狂者又不可得，欲得不屑不洁之士而与之，是狷也，是又其次也'"。南宋朱熹对此有所发挥："行，道也。狂者，志极高而行不掩；狷者，知未及而守有余。盖圣人本欲得中道之人而教之，然既不可得……故不若得此狂狷之人，犹可因其志节而激厉裁抑之，以进于道"（《论语集注》）。"狂狷"者经过教育可成为"中道"之人。朱熹称赞"狂狷是个有骨肋的人"（《朱子语类》卷六十一）。

【饮冰室合集】 近代梁启超的著作集。因别署饮冰室主人而得名。由其好友林志钧编辑，1936—1941年上海中华书局印行。共四十册，分文集、专集两大类。文集十六册，收文七百余篇、诗话一种、诗词三百余首，附诗词题跋寿序墓志等。专集二十四册，收有各类专著一百零四种，另有"残稿存目"附之后。本书是研究梁启超思想的直接资料，且许多专著、文章在近代思想史上颇具影响。

【牡帕密帕】 拉祜族关于"创世纪"的口头文学作品。"牡帕密帕"系拉祜语音译。长期在拉祜族"摩披"（宗教主持人）中流传。全书三章，论述了天地、人类、万物、社会等的起源。认为"远古时候，没有天地，没有日月星辰，不分白天、黑夜，世间黑茫茫一片"。后来厄莎（天神）仿照蜘蛛用线织出天网，又造四块金石做地柱支撑着天。厄莎又造出扎倮（神灵），瞻出太阳和月亮，然后造出万物，使得"世间天地明亮，绿水青山，鱼儿畅游，动物追逐，鸟语花香。"厄莎又种一棵葫芦籽，把汗水滴在上面，葫芦里生出人类祖先扎笛（男）、娜笛（女），"从此世间有人了，现在的人们都是扎笛、娜笛的后代"。厄莎又教人学会打猎、种谷、炼铜、炼铁等等。云南人民出版社于1979年出版了汉译本。

【卵有毛】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。宋谢希深注："胎卵未生而有毛羽之性。"意为鸟是由卵变化而来的，因而鸟之羽毛潜在于卵中，卵中有变成羽毛的因素。由于《庄子·天下》只载有这样一些单独的命题，没有关于这些命题的界定及它们赖以成立的语义背景，所以给后世的解释者留下了从不同角度予以发挥、诠解的可能性。因而关于此命题的性质及具体含义仍有不同的看法。

【利】 见"义利"条。

【利用】 见"三事"条。

【利用安身以崇德】 《易传》用语。《易传·系辞下》："精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。"张载说："精义入神，事预吾内，求利吾外也；利用安身，素利吾外，致养吾内也"（《横渠易说》）。朱熹说："精研其义，至于入神，……然乃所以为出而致用之本。利其施用，无适不安，……然乃所以入而崇德之资。内外交相养，互相发也"（《周易本义》）。是说精研事理达到神妙境界，然后可以出而致用；便利实用从而能够安身，然后可以入而提高品德。精研事理与便利实用二者内外促进，互相启发。

【利合】 庄子派用语。谓以一定的利益相结合。《庄子·山木》："林回弃千金之璧，负赤子而趋。或曰：'为其布与，赤子之布寡矣；为其累与，赤子之累多矣。弃千金之璧，负赤子而趋，何也？'林回曰：'彼以利合，此以天属也。夫以利合者，迫穷祸患害相弃也；以天属者，迫穷祸患害相收也。夫相收之与相弃亦远矣'。"这里通过林回负子而趋之寓言以说明世俗之交不可取，应该抛开世俗之累而追求超世俗的精神自由之境。反映了庄子及庄子派的逍遥人生观。参见"天属"条。

【利根】 佛教名词。梵文的意译。与"钝根"相对。"利"谓"锐利"、"疾速"；"根"为"五根"，又为"根机"、"根性"、"根器"，指受教修道的素质。"利根"意谓对佛法速疾而生妙解，并能圆满地获得解脱。《法华经·方便品》："有佛子心净，柔软亦利根，无量诸佛所，而行深妙道"。

【私名】 《墨经》的逻辑术语。指反映单一对象的概念，相当于单独概念，与荀子所谓的"大别名"同。《墨子·经上》："名：达、类、私"。《经说上》："命之臧，私也；是名也，止于是实也。"认为私名是从外延方面划分的三种概念之一，属外延最小的概念。如"臧"（古人名）即为"私名"，它只能用来指称臧这个人。

【私德】 近代梁启超的道德分类用语。他认为"人人独善其身者谓之私德"（《新民说·论公德》）。与"公德"对应。它是公德的基础，"公德者，私德之推也"，"断无私德浊下而公德可以袭取者。"主张提高国民道德"必以培养个人之私德为第一义"（《新民说·论私德》）。

【乱极则治，暗极则光】 近代洪秀全的辩证法观点。意为天下乱到极点就可以转化为太平。《原道醒世训》："乱极则治，暗极则光，天之道也。"继承了古代否极泰来、物极必反的思想，有朴素的辩证法因素。这是洪秀全创立拜上帝会，发动太平天国起义的哲学基础。

【邱处机】 见"丘处机"条。

【邱汉生】 （1912—　）现代学者，中国思想史家。江苏省海山县人。1932年毕业于上海大夏大学国文系，曾从孙籀堪、蔡中曾习经学与诸子。1946年开始在复旦大学和大夏大学任教，并参加了侯外庐主编的《中国

思想通史》第二、三、四卷的编写工作。后因参与爱国民主活动被校方解聘。1949年后在人民教育出版社主编历史教科书。自1957年起在中国科学院历史研究所兼作研究工作，后为中国社会科学院研究生院教授、导师。他作学问的态度是要尽可能地掌握全面材料，从中作出实事求是的结论，不凿空，不因袭；要以社会经济史的知识为基础，把中国历史上的思想家和流派放在特定的经济和政治条件下辩证的分析；是注意每一时代的思想学说同先行思想学说的联系，才能使研究达到一定的深度。主要著作有《四书集注简论》、《诗义钩沉》、《宋明理学史》(主编之一)等。另有《宋明理学史与宋明理学史研究》、《理学开山周敦颐》、《〈经学〉散札》、《朱熹的理学思想——天理论与性论》等论文多篇。1982年7月应邀出席由美国学术联合会和夏威夷大学亚洲及太平洋研究中心在夏威夷大学主办的朱熹思想国际讨论会。

【邱濬】(1420—1495) 明学者。广东琼山人。景泰五年进士。官至礼部尚书、文渊阁大学士。清性嗜学，以经济自负，尤精于典章经制之学。既老，右目失明犹披览不辍。著有《大学衍义补》，内容涉及政治、经济、文化、教育、司法、军事等方面，博采众人之议论，加按语抒发己见。又作传奇《五伦全备》、《投笔记》、《罗囊集》等，内容多宣扬道学思想。著有《邱文庄集》。

【邹守益】(1491—1562) 明学者。字谦之，号东廓。江西安福人。正德六年进士，授翰林编修。曾从王守仁平定宸濠叛乱，官至南京国子祭酒。为学先宗程朱，后见程朱"格物穷理"与《中庸》"慎独"说"两不相蒙"，并认定"格致之即慎独也"(《明儒学案》卷十六)，遂拜王守仁为师。其学"得力于敬"，认为"敬也者，良知之精明而不杂以尘俗也。戒慎恐惧，常精常明，则出门如宾，承祭如祭。故道千乘之国，直以敬事为纲领"(《东廓集》卷七，《答徐子融》)。尝谓："离却戒慎恐惧，无从觅性；离却性，亦无从觅日用伦物也"(《明儒学案》卷十六)。批评王畿一派说："越中之论，诚有过高者，忘言绝意之辨，向亦骇之。夫乾乾不息于诚，所以致良知也。惩忿窒欲，迁善改过，皆致良知之条目也"(《东廓集》卷五，《答聂双江书》)。又批评聂豹等人"倚于内，是裂心体而二之也"(《明儒学案》卷十六)。其《青原赠处》所记"四句教言"之首句为"至善无恶者心"，与王畿《天泉证道记》所录不同，而与钱德洪之"四有之论"一致。故黄宗羲说："阳明之没，不失其传者，不得不以先生为宗子也"(同上)。著作有《邹东廓先生文集》十二卷。

【邹衍】 即"驺衍"。

【邹容】(1885—1905) 近代民主主义革命家。原名绍陶，又名桂文，字蔚丹。四川巴县人。出身于巨商之家。在重庆经学书院学习期间抨击孔孟儒学，认为"衰世科名，得之又有何用"(《邹容传》)，遂被校方开除。从此摒弃"旧学"，向往"新学"。清光绪二十七年(1901)夏在成都考取官费留日，但因主张革新被四川总督以"聪颖而不端谨"为罪名取消留学资格。同年9月到上海"广方言馆"补习日语，次年自费留学日本，进东京同文书院学习。曾参加留日学生爱国运动，宣传反清革命。光绪二十九年(1903)4月回上海，与章太炎结识，撰《革命军》，宣称革命是"天演之公例"，"世界之公理"。主张"欲御外侮，先清内患"，"扫除数千年种种专制政体"，还按美国政体对建立独立自由之"中华共和国"作了具体设想。该书由革命党人集资于同年5月在上海出版，章太炎为之作序并在《民报》刊文介绍，其书在当时影响甚大。苏报案发生后被判刑两年，卒于狱中。1912年2月中华民国临时政府追赠为"大将军"。著作编为《邹容文集》，重庆人民出版社1983年出版。

【告子】 ①战国时人。生卒年不详。东汉赵岐《孟子章句》说："告子者，告，姓也；子，男子之通称也；名不害，兼治儒墨之道者。尝学于孟子，而不能纯彻性命之理。"《墨子》和《孟子》中都提到告子。或认为此两书中的告子非一人(清孙诒让《墨子间诂》等)。但近人多持同一人说，如梁启超认为："告子非惟不是弟子，恐直是孟子前辈耳"。他并从年代上推论说："以弱冠的告子，得上见晚年的墨子；以老宿的告子，得下见中年的孟子，年代并非不相及"(《墨子年代考》)。或说告子即《孟子·尽心下》提到的浩生不害。《墨子·公孟》记载了墨子对告子的批评。《孟子》记载了孟子与告子关于人性问题的辩论，告子主张性无善恶，认为"性无善无不善也"；"性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也"；"生之谓性"；"食色，性也"(《孟子·告子上》)。与孟子的性善论相对立。孟子在谈自己"养浩然之气"之修养工夫时还谈到过告子，说自己是"四十不动心"，而"告子先我不动心"(《孟子·公孙丑上》)。可见告子也是讲求心性修养的。②《孟子》篇名。分上下两篇，上篇凡二十章，前九章的主要内容是与告子辩论人性问题，集中阐发了性善论观点；其它几章则阐述了"舍生取义"的人生观，"求放心"的修养原则等。下篇凡十六章，主要内容是论礼重于食色，"人皆可以为尧舜"说，与宋牼辩义利，与白圭论税率、治水问题，论"生于忧患，死于安乐"等。

【告国民党的同志并告全国国民】 戴季陶著。1927年5月27日发表于上海《时事新报》。本文是为蒋介石"清党运动"制造舆论而发的。认为"国民党内有了一个共产党，就有了两个中心，再好的人也惑昏的"。"把共产党员统率在国民党的当中"，"事实上成了国民党的痛肿。"告诫国民党员及青年们"不要为了迷信一个唯物史观打破国民革命。"攻击共产党只会"唱国际战争的高调"，"做第三国际的附属品"。主张"用德国的科学和美国的资本来做建设"。宣称遵奉孙中山倡导的"忠

孝、仁爱、信义、和平的道德精神"。"拥护而且扶助着仅存的几个忠实的领袖，建设起纪纲来，由纪纲的确立建设起纪律来，党才可以有救，国才可以有救"。这是为蒋介石的统治制造舆论。

【每周评论】 "五四"时期的进步政论刊物。周刊。1918年12月22日在北平由陈独秀、李大钊创刊。陈独秀、胡适先后任主编。主要撰稿人有周作人、高一涵、王先祈、张申府等。设国外大事述评、国内大事述评、社论、文艺时评、随感录、新文艺、国内劳动状况、通信、评论之评论、读者来论、新刊批评、选论、名著等栏目，与《新青年》杂志相互配合，密切结合政治斗争进行宣传鼓动。该刊以反对封建军阀、反对帝国主义为主导思想，传播马克思主义，报导世界共产主义运动的发展情况，为"五四"运动的爆发作了理论上的准备。在"五四"运动期间又及时报导了群众斗争的情况，总结经验教训，对运动的健康发展起了一定的指导作用。该刊发至第二十五期以后，陈独秀被捕，李大钊离京避难，胡适接任主编。他曾一度改变刊物的性质，发表《问题与主义》，反对传播马克思主义，宣传实用主义与改良主义，挑起"问题与主义论战"。李大钊发表了《再论问题与主义》，批驳胡适的观点。该刊1919年被北洋军阀政府查封。共出三十七期。

【我们对于西洋近代文明的态度】 胡适撰。发表于1926年7月《现代评论》第4卷第83期。认为今日最没有根据而又最有毒害的妖言是讥贬西洋文明为唯物的，而尊崇东方文明为精神的。指出这是一时的病态的心理，它正投合东方民族的夸大狂，东方的旧势力因此增加了不少的气焰。认为"凡是一种文明的造成，必有两个因子：一是物质的，包括种种自然界的势力与质料；一是精神的，包括一个民族的聪明才智，感情和理想。凡文明都是人的心思智力运用自然界的质与力的作品，没有一种文明单是精神的，也没有一种文明单是物质的"。指出东方文明的最大特点是知足，西洋文明的最大特点是不知足。知足的东方人不注意真理的发见与技艺器械的发明，不想征服自然，不想改革制度，这种受物质环境的拘束与支配而不能运用人的心思智力来改造环境改造现状的文明，才是真正的唯物的文明。这种文明只可以遏制而决不能满足人类精神上的要求，西洋人认为不知足是神圣的，因而产生了今日的钢铁世界、汽机世界、电力世界、科学世界与民权世界。他们充分运用人的聪明智力来改造物质环境，来改革社会政治制度。这样的文明才能满足人类精神上的要求，也只有这样的文明才是精神的文明，才是真正理想主义的文明，而决不仅仅是唯物的文明。本文是"五四"时期东西文化论战中的重要文章，比较集中地反映了胡适的全盘西化论。收入《胡适文存》三集卷一。

【我执】 佛教名词。亦名"我见"、"身见"。谓对"我"的执著。这是佛教所要极力破除的一种观念。"我"梵文音译为"阿特曼"，相当于自我、物体自性，具有实在性、独自性、永恒不变性等含义。《大涅槃经·哀叹品》："若法是实、是真、是主、是依、性不变易，是名为我"。"我"一般分"人我"（补特伽罗）和"法我"两种，单用"我"一般指"人我"。故"我执"也有"人我执"和"法我执"两种。单称"我执"则指"人我执"，谓"人"本无真性实体，但世俗人不懂"三科"（蕴、处、界）、"十二因缘"等有关"缘起"、"无常"的道理，或执"心"，或执"色"，或执"色心"等以为实在之我体，由此产生关于"我"的观念，有了"我"和"我所"等分别。小乘视"人我执"为万恶之本及谬误和烦恼的总根源。大乘不仅反对"人我执"而且特别重视破除"法我执"。

【我知天下之中央，燕之北、越之南是也】 《庄子·天下》所载惠施"历物十事"之一。从一般常识说，燕在中国的北方，越在中国的南方，所以以中国为天下时，其中央应在燕之南和越之北之间。但惠施却说天下之中央在燕之北和越之南。对此一种解释说朝着越的南方走下去可以回到燕之北部，故可说天下之中央在燕北、越南。也有人认为因为天下是无穷大的，所以中央就没有绝对的位置，任何一点均可为天下之中央。由于惠施本人未对此命题作出必要的逻辑限制和解释，故给人们留下了从不同的角度予以发挥的可能性。

【我的马克思主义观】 李大钊著。为纪念马克思诞辰101周年而作。1919年连载于《新青年》第6卷第5、6号。全文分马克思主义唯物史观、"经济论"和"阶级竞争论"等三部分。在"唯物史观"部分阐述了生产关系和生产力、经济基础和上层建筑是唯物史观的基本原理。在"阶级竞争部分"指出"既往的历史都是阶级竞争的历史"，阶级斗争的结果必然导致社会革命。说明阶级社会存在着压迫他人和受人压迫的两大阶级，只有"诉于最后的阶级竞争"，依靠无产者联合的力量，才能推翻资本主义实现社会主义。在"经济论"部分重点介绍了马克思的"余工价值"（即剩余价值）说和资本集中的理论，剖析了资本主义剥削的本质。并指出"这三部理论，都有不可分的联系，而阶级竞争说恰如一条金线，把这三大原理从根本上联络起来"。这是我国第一部系统介绍马克思主义原理的优秀著作，对马克思主义在中国的传播起了重要作用。收入《李大钊文集》。

【我的信仰】 丁文江著。1934年5月刊于《独立评论》第100期。提出信仰的前提在于"以有利于社会的情感为原动，以科学知识为向导"。认为人生之信仰要屏弃对宗教、对独裁制的迷信，"凡能够满足最大多数最大部分的欲望的行为就是有利于社会的行为"。从此出发认为"圣贤不足信"，"马克思也好，列宁也好，孙中山也好，若是他们的话与我们的知识相冲突，我们就没法子相信它的。"宣称"我不相信革命是唯一的途径"，

也不相信人类的进步"有任何的捷径"。"所以我尽管同情于共产主义的一部分(或是一大部分)而不赞成共产党式的革命。"这种观点固然有反对封建迷信、反对宗教信仰的一面,但总体上仍是唯心的、独断的。

【我的哲学"罪案"】 杨献珍著。1981年8月人民出版社出版。收入有关"杨献珍哲学罪案"的文章、书信24篇。全书分四部分:一、1953--1964年作者在中央党校的哲学讲稿;二、1967-1975年5月作者在狱中写的部分申诉书;三、1975年5月解除监护后为"哲学罪案"结论而写的申诉书;四、附录。作者在中央党校工作期间,对我国过渡时期经济基础问题、关于"思维与存在的同一性"问题、关于对立统一规律的表述问题等多次提出了自己的学术见解。认为我国从新民主主义到社会主义的过渡时期的经济基础的构成与性质应以党的七届二中全会决议为根据,即是由五种经济成分构成的综合经济基础。认为矛盾的同一性同"思维与存在的同一性"是两种不同性质的同一性。"思维与存在的同一性"是唯心主义的哲学命题;指出在表述马克思主义哲学的对立统一规律时,要用毛泽东提出的"一分为二"和明代方以智的"合二而一"来说明矛盾的斗争性和同一性以及二者之间的辩证关系等等。这些本属于正常的学术研讨,观点的分歧也属于学术探讨的范围。但康生却污为"恶毒攻击毛泽东思想"并扣上"建国以来哲学战线上三次大论战的祸首"的罪名,为此作者在"文化大革命"中遭到残酷迫害和八年监禁。1980年11月6日中共中央党校为其彻底平反,恢复了名誉。此书全面记录了作者对这场思想斗争的原则立场,是当代中国马克思主义哲学史的重要文献。

【我慢心】 ①佛教名词。指恃我自高而慢他。《唯识论》:"我慢者,谓倨傲恃所执我,令心高举。"②近代章太炎用语。他在《俱分进化论》中认为善恶都是并进的,其原因有二:一是熏习性,生物本性无善无恶,由于善恶种子的熏习,再经轮回过程而产生善恶;二是我慢心,"由我慢心,由有末那,执此阿赖耶识以为自我,念念不舍,于是生四种心。希腊古德以为人之所好曰真、曰善、曰美。今检人性好真、好善、好美而外,复有一好胜心",于是而有俱分进化的善恶并起。章太炎所说的"我慢心"指以阿赖耶识为我,并以我为真实存在而怠慢他物之有,于是产生好真、好善、好美、好胜四种心,唯其中好胜一心是产生恶的根源。

【兵家】 春秋战国及汉初从事军事活动和军事理论研究的学派。后来把中国古代军事家一般都称为兵家。《汉书·艺文志》载:"兵家者,盖出古司马之职,王官之武备也"。认为兵家源于古代掌管军政军赋的官员。并把兵家分为四类:兵权谋家、兵形势家、兵阴阳家、兵技巧家。权谋者"以正守国,以奇用兵,先计而后战,兼形势,包阴阳,用技巧者也";形势者"雷动风举,后发而先至,离合背乡,变化无常,以轻疾制敌者也";阴阳者"顺时而发,推刑德,随斗击,因五胜,假鬼神而为助者也";技巧者"习手足,便器械,积机关,以立攻守之胜者也"。兵家著名人物春秋战国时期有孙武、孙膑、吴起、尉缭、庞涓等,汉初有张良、韩信等。兵家著述颇丰,《汉书·艺文志》记有"兵书五十三家,七百九十篇,图四十三卷"。其中大多已佚,今存兵家著作主要有《孙子兵法》、《孙膑兵法》、《六韬》、《尉缭子》等。这些著作中含有丰富的唯物论和辩证法思想。

【身有首,衣有领】 古代蒙古族的皇权观念。《蒙古秘史》载孛端察儿从其兄不忽合塔吉身后而颠,行且言曰:"……身有首,衣有领则擞因也"。"于是孛端察儿曰:适于统格黎克溪之百姓,无大小、贵贱、首尾,皆等耳,易为力之百姓也,我其尽掳之乎!"当铁木真被拥立为成吉思汗时,脱斡里勒汗曰:"汝蒙古岂可无罕而居,其勿毁汝此议,其勿解汝此盟,勿撕汝衣领可也。"

【余英时】(1930—) 美籍华人学者。安徽潜山人。为香港新亚书院文史系第一届毕业生。后赴美留学,获哈佛大学历史学博士学位。曾任哈佛大学中国史教授、耶鲁大学历史系讲座教授、香港新亚书院院长兼中文大学副校长。现任美国普林斯顿大学东亚研究所讲座教授、新加坡儒家伦理委员会海外顾问、台北中央研究院院士。多年来着力于在中西文化的比较中阐发中国文化的现代意义,认为西方文化是"外在超越型文化",即认"上帝是万有的创造者,也是所有价值的源头";而中国文化是"内在超越型文化",即视"价值之源在于人心,然后向外投射"。指出"中国文化的病是从内在超越的过程中长期积累而成的。这与西方外在超越型的文化因两个世界的分裂而爆发的急症截然不同"。但肯定"内在超越型"的中国文化在现代化中有其正面作用:"整体地看,中国的价值系统是经得起现代化以至'现代以后'的挑战而不失去它的存在根据的"(《从价值系统看中国文化的现代意义》)。他被目为海外当代新儒家的重要代表之一。主要论著有《汉代中外经济交通》(英文)、《后汉的生死观》(英文)、《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》、《历史与思想》、《史学与传统》、《中国文化传统的现代诠释》、《陈寅恪晚年诗文释证》、《士与中国文化》、《从价值系统看中国文化的现代意义》等。

【余家菊】(1898—)"国家主义"的重要代表之一。字景陶。湖北黄陂人。早年参加少年中国学会,后去英国留学。回国后曾在中国大学、东北大学、武昌师大、东南大学等校任教。参加创办《醒狮》周报,并发表《国家主义释疑》、《国家主义概论》等文章和著作,宣扬国家主义的政治主张和教育思想,攻击马克思主义的阶级斗争理论和中国共产党人领导的民族民主革命运动。1945年12月青年党召开第十次全国代表大会时他被选为中央执行委员会训练部长。1947年青年党正式参

加蒋介石政府后他任政府委员。

【余靖】(1000—1064) 北宋学者，无神论者。字安道。进士出身，官至工部尚书。范仲淹遭贬时尝上书反对，亦被贬逐，并由此而知名。无神论思想主要表现在对"祥瑞"、"灾异"说的批判，认为国家兴亡全系人事，与妖异祥瑞无关。他列举大量历史事实指出："禹以平水土兴，汤以行仁政兴，周人以积德累仁兴"；"桀以侈奢亡，辛以暴虐亡，厉王以聚敛亡，幽王以女色亡"。因此断言："国之兴也在乎德，不在乎瑞；国之亡也在乎乱，不在乎妖"(《正端论》)。著作结集为《武溪集》。

【谷神】 老子用语。《老子》第六章："谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤"。"谷"即山谷，引申为虚空之义；"神"，变化莫测。"谷神"表示"道"之虚空无形、变化莫测的性状，说明道是永恒的、产生天地万物的根源。司马光《道德真经论》："中虚故曰谷，不测故曰神，天地有穷而道无穷，故曰不死。"一说"谷"为"穀"，有生养的含义。"谷之言穀，穀，生也"(《毛诗正义》引孙炎语)。认为以"谷神"称谓"道"，取其生养天地万物之意。近人高亨亦主此说(见《老子注译》)。

【希迁】(700—790) 中国佛教禅宗青原系创始人之一。俗姓陈，端州高要(今属广东省)人。先参学于慧能。后师事青原行思，得其器重，有"众角虽多，一麟已足(或"一麟足矣")之誉。曾奉行思之命持书往参南岳怀让，更事南岳之熏。回来后行思付法于他。742年到南岳，受请住持衡山南寺。因结庵传法于寺东大石上，世称"石头希迁"或"石头和尚"。764年应门人之请下山弘化，与马祖道一并称为世二大士。卒后唐德宗敕谥"无际大师"。其思想和行迹可见《宋高僧传》、《景德传灯录》或《五灯会元》。他自称其法门"不论禅定精进，惟达佛之知见"。并说："能自知之，即无所不备。"注重"即事而理"的理事圆融境界。其禅法集中表现在他的五言小品《参同契》中，他的禅学理论运用圆转，并成为其后青原系各宗派的宗旨。其禅风和接引学人的方法都很严厉，时号"石头路滑"，影响了其下各派宗风。他的禅法经药山惟严传给云岩昙晟，续传到良价、本寂，发展成为曹洞宗；另经他的门下天皇道悟的弘传，到五代时衍为云门、法眼二宗。著作有《参同契》、《草庵歌》各一卷。

【希运】 中国佛教禅宗的著名僧人。生年不详。幼年出家。后参学于百丈怀海，得印可。因在黄檗山(在今江西宜丰西北)传法，世称"黄檗希运"。因结交唐朝相国裴休，使其禅风一度大振江南。卒谥"断际禅师"。他继承了马祖道一"即心即佛"的思想，倡"心即是佛"，认为"诸佛菩萨与一切蠢动众生同大涅槃性。性即是心，心即是佛，佛即是法。"而能"当下无心，决定了知一切法本无所有，亦无所得，无依无住，无能无所，不动妄念，便证菩提"。沿此心佛一如之思路，其禅风主张"心即是法，法即是心"。为了反对以"见闻觉知为心"，常以"打"、"棒"、"喝"为接引学人的设施。其弟子临济宗的开创者义玄，就是经三度发问、三度被打而得悟的。这种"棒喝"法实为后来临济宗接机之渊源。其言行编为《黄檗希运禅师传心法要》、《语录》、《宛陵录》各一卷。

【希颜录】 南宋张栻著。一卷。辑录《论语》、《孟子》、《中庸》及后人书中有关颜渊言行的记载而成。初编于宋高宗绍兴二十九年(1159)，后得其师胡宏启发和指教，于孝宗乾道九年(1173)完成改编。自谓"故今所录，本诸《论语》、《易》、《中庸》、《孟子》所载，而参之以二程先生之论，以及濂溪、横渠与夫二先生门人高弟之说，列为一卷"(《希颜录》跋)。作者以古圣贤自期，表明其人生理想。

【坐忘】 庄子所追求的以达到精神逍遥的修养方法和直觉主义的认识方法。《庄子·大宗师》："颜回曰：'回益矣'。仲尼曰'何谓也'？曰：'回忘礼乐矣'。曰：'可矣，犹未也'。它日复见。曰：'回益矣'。曰：'何谓也'？曰：'回忘仁义矣'。曰：'可矣，犹未也'。它日复见。曰：'回益矣'。曰：'何谓也'？曰：'回坐忘矣'。仲尼蹴然曰：'何谓坐忘'？颜回曰：'堕枝体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘'。"庄子所谓的"坐忘"即指忘却仁义、礼乐之世俗存在而返归于自由的、绝对的精神逍遥之境。后来道教徒把这一方法改造为修炼方法之一，唐道士司马承祯著有《坐忘论》。

【坐忘论】 道教书名。唐司马承祯撰。一卷。分为《敬信》、《断缘》、《收心》、《简事》、《真观》、《泰定》、《得道》七篇。该书主旨是谈修道方法，七篇即七个修道阶次："敬信"即对修道要持"敬仰尊重，决定无疑"的心理；"断缘"即断绝一切有为俗事的尘缘，不与人世交往；"收心"即做到"安坐收心离境，住无所有"，"在物而心不染，处动而心不乱，无事而不为，无时而不寂"；"简事"即修道之人要安分守己，不求分外不当之事；"真观"即修道之人应善于观察事物，"得见机先"，不致为外物所迷，以便自始至终"行无遗累"；"泰定"即人们本性所固有的智慧开始"自明"之时，已接近"得道"境界；"得道"指修道到此完成。收入《正统道藏》第704册。

【系辞】 ①即卦辞与爻辞，指《易经》卦、爻之下的解说之辞。《易·系辞上》："《易》有四象，所以示也；系辞焉，所以告也"。"立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞以尽其言。""系辞焉而命之，动在其中矣。""系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。"②指《易·系辞传》。它系统阐发了"一阴一阳之谓道"、"阴阳不测之谓神"的矛盾学说，以及"惟变所适"、"日新之谓盛德，生生之谓易"的变化发展观。在社会政治思想上主张"天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣"，宣扬封建等级制度的合理性。关于《易》的起源提出了两种对立的说法：一谓："天生神物，

圣人则之"，"河出图，洛出书，圣人则之"。把易的产生看作是天所生之神物"河图"、"洛书"启示的结果；云："古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，于是始作八卦"。把易的产生看作是对天地人物的模拟。此外，《系辞》还对《易经》的基本结构(象、数、辞、卦、爻等)与功能、筮法及其蕴义进行了探讨与说明。该篇是《易传》思想的主要代表作。

【系辞尽言】 《易传》用语。《易传·系辞上》："子曰：'圣人……设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言"。"系辞"是在卦、爻下面分别系属的文字。唐孔颖达说："系辞焉以尽其言者，虽书不尽言，系辞焉可以尽其言也"(《周易正义》)。是说系辞能够揭示《易》之卦、爻所蕴含的道理。参见"卦辞"、"爻辞"条。

【龟山学派】 以北宋杨时(号龟山)为代表的学派。杨时为程(颢、颐)门弟子，其学继承二程而颇重《中庸》，强调"诚"的概念，指出："《中庸》论天下国家有九经，而卒日所以行之者一。一者何？诚而已"(《宋元学案·龟山学案·语录》)。提出认识"天理"要借助"格物致知"而统之以"诚"，以为此即"内外之道所以合也"。"夫至道之归，固非笔舌能尽也，要以身体之心验之，雍容自尽，燕闲静一之中默而识之，兼忘于书言意象之表，则庶乎其至矣"(《龟山文集·寄翁好往》)。发挥二程"理一分殊"说，以解说儒家道德观念，认为"天下之物，理一而分殊。知其理一，所以为仁；知其分殊，所以为义"(《龟山文集·答胡康侯》)。此派后被东南学者尊为"洛学正宗"，是从二程发展到朱熹的重要环节。主要人物还有喻樗、李郁、宋之才等。

【龟山集】 北宋杨时撰。凡四十二卷。其中书、奏、表、札、讲义、经解、史论、启、记、序、跋各一卷，语录四卷，答问二卷，辨二卷，书七卷，杂著一卷，哀辞、祭文一卷，状述一卷，志铭八卷，诗五卷。在上钦宗疏中诋蔡京、王黼之乱政，请罢王安石配享。提出排和议、争三镇、一统帅、罢庵寺的主张。对茶务、盐法、籴买、边防、军制等问题多有评议。学宗二程，主张"致知必先于格物"。强调内心涵养体验，认为"至道之归，固非笔舌能尽"，只有"默而识之，兼忘于书言意象之表"，才能"庶乎其至"(《寄翁如德》)。有明万历年间林熙春刊本及清顺治年间杨令闻翻刻本。

【龟长于蛇】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。今人汪奠基解说："龟圆蛇长是形量的差异，长于蛇之龟和短于龟之蛇，并非绝对有无的形量，因此个别的龟蛇长短只是相对的差异，从而肯断'龟长于蛇'，在惠施认为是可能的"。西晋司马彪解为："蛇形虽长而命不久，龟形虽短而命甚长"。由于辩者本人未对此命题作出必要的限定(或有限定而未载于史书，或有载而佚)，所以给解释者留下了发挥的可能性，因而关于此命题的性质及意义仍在争议中。

【条理】 戴震哲学用语。《孟子字义疏证·理》："理者，察之几微必区以别之名也。是故谓之分理；在物之质，曰肌理，曰腠理，曰文理；得其分则有条而不紊，谓之条理。""条理"指事物内部的特殊本质和规律性，亦指事物的层次和系统。

【近五十年中国思想史】 郭湛波著。原名《近三十年中国思想史》，增补后改为此名。1935年北平人文书局出版。共八篇，分三个阶段概述了自1894年甲午战争起至1935年近五十年来的中国思想史，评述了康有为、梁启超、谭嗣同、章炳麟、王国维、孙中山、陈独秀、胡适、李大钊、吴稚晖、梁漱溟、张东荪、冯友兰、张申府、郭沫若、李达、陶希圣、金岳霖等人的政治思想、哲学思想以及在思想史上的地位。称赞李大钊"不只为中国近代第一流思想家，并为近代革命实行家"。认为唯物辩证法代表当时思想发展的大趋势。专题介绍了近五十年来思想方法研究、古代思想研究、国内思想论战、外国思潮传播等方面的情况。对于研究中国近现代哲学史、思想史有一定的参考价值。

【近世第一大哲康德之学说】 梁启超撰。发表于1903年《新民丛刊》第二十五、二十六、二十八、四十六、四十七、四十八期。作者认为康德哲学是调和"论定派"与"怀疑派"的产物，其目的在于"搜讨诸智慧之本原，穷其性质及其作用"，因而可称之为"检点派之哲学"。指出康德哲学以分外物为"现象"与"本相"、"现象"可知与"本相"不可知为基础。认为其所论人类智慧之作用有三："视听作用"——依据"感觉力中所固有之定理"(空间和时间)，以"综合一切，序次一切"；"考察作用"——依据附丽于吾人心灵的"条理满足"、"庶物调和"和"势力不灭"三大原理，以使庶物百相"相引而有条理"，并求得其间一定之"公例"；"推理作用"——此为人类智慧中一更高尚之力，可"举一切而统之于其本原"。指出前二种作用所能及者只是"物理学"，第三种作用所能及者则为"哲学"，专以研究"魂"、"世界"、"神"为目的。认为康德以"道学"(道德学说)为本，哲学则附丽其上。指出其申论"道学"的目的是为了证明超越空时的"真我"是常"自由"的。但因"惟自能守此法令者，乃能实有其自由"，故自由与道德律令又是统一不可分的。作者每以康德哲学与佛理比较对勘，强调"康氏哲学大近佛学"，且有与王守仁、朱熹乃卢梭等"颇相类"乃至"基础相同"者。对康德在学术界的历史地位极推崇，认为当十八世纪"全欧学界最纠纷、最剧竞之时代"，康德出而"砥柱狂澜"，"以良知说本性、以义务说伦理"，使万众知所趋向，实为"百世之师"，乃"黑暗时代之救世主"。

【近代哲学批判】 沈志远著。1936年上海读书生活出版社出版。该书是一本论文集，但内容完整，思想联贯，是中国现代哲学史上比较早系统介绍西方近代哲

学发展的著作。书中不仅介绍了康德、黑格尔、费尔巴哈等人的思想，尤其对西方现代影响较大的资产阶级哲学思潮，例如马赫主义、柏格森主义、新康德主义、新黑格尔主义等进行了逐一的分析批判。对于传播马克思主义哲学，帮助人们认清马克思主义哲学与西方现代资产阶级哲学的本质区别，起到了积极的作用。

【近代唯心论简释】 贺麟著。1942年6月重庆独立出版社印行。为作者1932--1942年间所发表的论文合集，包括《中国哲学与西洋哲学》、《近代唯心论简述》、《时空与超时空》、《辩证法与辩证观》、《宋儒的思想方法》、《知行合一新论》等论文。作者明确宣称该书是以唯心论观点对中国哲学和西方哲学各派"特点要义和异同，作提要式的简略叙述"。充分反映了作者力图把西方哲学与中国宋明理学中陆王心学结合起来，创造一个主观唯心主义"新心学"思想体系的努力和探索。作者认为"所谓物者非他，即此心之用具，精神之表现"。把"心"看作物的主宰和物的本质。用陆王心学融会康德的时空学说，提出"时空是自然知识和自然行为所以可能的心中之理或标准"。用生理学和心理学的观点，引申和发展了王阳明的"知行合一"的认识论。否认唯物辩证法的历史地位，而把苏格拉底、柏拉图和黑格尔的唯心辩证法当作辩证法思想发展的全部历史。对直觉方法给予充分的肯定，认为它与矛盾思辩法、形式分析和推论等方法同是任何哲学思考所不可缺少的方法。并且声称他自己的责任是"把直觉从狂诞的简捷的反理性主义救治过来，恢复其正当的地位，发挥其应有的效能"。作者认为研究哲学史应该坚持融合贯通中西哲学的方向，在西方文化的冲击下不失根本，以复兴中国文化，发扬中国哲学，"重新建立起新人生新社会的规范和准则"。

【近思录】 南宋朱熹、吕祖谦撰。十四卷。为北宋理学家语录选编。书名取《论语》"切问而近思"义，以"关于大体、切近日用"为选录原则。淳熙二年(1175)夏，吕祖谦至福建访朱熹，二人共摘录周敦颐、程颢、程颐、张载四人语录六百二十二条，分为道体、为学大要、格物穷理、存养、克己复礼、齐家之道、出处进退辞受、治国平天下之道、制度、处事之方、教学之道、改过及人心疵病、辨异端之学、圣贤气象十四门，供初学之用。刊行后朱、吕又几经删补，故传本颇有异同。这部书的编辑开创了理学家语录选汇的先例。南宋叶采有《近思录集注》，清人茅星来、江永亦撰《近思录集注》，均可参考。清张伯行作《续近思录》十四卷，仿《近思录》门目采选朱熹语录，并为之注；又作《广近思录》选宋张栻、吕祖谦、黄干，元许衡，明薛瑄、胡居仁、罗钦顺语录。

【近溪子集】 明罗汝芳撰。此书尚无定本。据《四库全书》载罗氏著作"多至四五十种，即其集亦非一刻。有《近溪子集》，其门人杜应奎编；有《近溪子全集》，其孙怀祖刊；有批点《近溪子集》，耿定向所编；有批点《近溪子续集》，杨起元所编；有《明德公文集》、《近溪先生诗集》、《近溪子附集》、《近溪子外编》"以及其门人詹事讲校刻的《近溪子明道录》八卷等。现北京图书馆藏有耿定向批点的《近溪子集》(明万历十五年季氏初刻本和清光绪十五年钞本)以及杨起元评点的《近溪子续集》(光绪十五年钞本)。前者分礼、乐、射、御、书、数六册，不分卷，内容为讲学会语。后者乃"万历丙戌(十四年)汝芳游南京时讲学之语"(《四库全书》卷一二四)，由赵志皋初刻于万历间。浙江图书馆藏有民国三十七年复性书院据兰溪叶左文抄本刊刻的《盱坛直诠》上、下两卷。日本九州大学藏有《罗近溪全集》万历序刊本，内容包括《近溪子集》六册、《一贯编》四卷、《庭训纪》(上、下)、诗集(上、下)、《临行别言》一卷、《附集》十一卷。

【返本开新】 当代新儒家的思想纲领。亦即"由内圣开出新外王"，或曰"承续儒家内圣之教，开当代外王之学"。"返本"指继承儒家道统，发扬光大儒家内圣之学；"开新"指开出"新外王"，即开出科学与民主之新学。现代新儒家认为，儒家的义理具有绝对的普遍性，原无所谓新旧之分。但儒家在不同的时代中乃遭遇不同的处境和挑战，所以必须依据儒家的普遍义理做出新的回应和展开新的生命，这在当代即表现为依据儒家内圣成德之教，开出当代科学、民主之学。认为没有前者，后者即不可能；没有后者，儒家思想即不能回应时代的挑战，其文化生命也终将枯萎。当代新儒家这一思想纲领集中体现了他们道德主义的立场及其困境。

（丶）

【况谓之名】 见"名有三科"条。

【证自证分】 见"四分"条。

【证会】 熊十力哲学范畴。又名"证量"、"体认"、"实证"。既指道德直觉功夫和物我一体、天人合一的精神境界，又指超越逻辑、祛除言诠的直觉状态与方法。熊十力说："从来儒者所谓与天合德的境界，就是证会的境界"(《新唯识论》卷上)。"能证即所证，冥冥契会，而实无有能所可分者，是名证会"(同上)。"吾人唯于性智内证时，大明洞彻，外缘不起，敻然无对，默然自了，是谓证量。吾人须有证量之境，方可于小体而识大体，于相对而悟绝对，于有限而入无限，是乃即人即天也"(《原儒》上卷)。熊十力认为证会或证量的特征是："止息思维，扫除概念，只是精神内敛，默然返照。……人生惟于证量中，浑然与天道合一"(同上)。即以体验和理会把握真善美的价值，透视体察生动活泼的人的生命、精神生命和道德行为。在他看来，哲学所穷究的本体非理智所能及，只有破除了对于任何语言、思维、概念和推理的执着，当下得到对于生活与生命、自然世界和精

神世界之最深邃本质的一种整体的、综合的洞悉，才能达到主观与客观的冥然合一。

【证量】　即"证会"。

【评冯友兰著《新世训》】　胡绳撰。写于1942年7月，刊于1946年华夏书店出版的《理性与自由》一书中。文章共五部分：一、"人的生活方法"；二、何谓"理性"；三、情与理；四、"无为"与"无我"；五、理想与现实。指出冯友兰的《新世训》并不是讲现实中国社会中的人的生活方法，而是讲"人"的生活方法，即在任何时代、任何社会中的共通的生活方法。认为这种抽象的生活方法是不存在的，因为我们所谓的生活或人的生活都是就具体人的精神或社会方面说的，"所谓人的生活的精神的方面，在我们看来，是可以包括在'社会的人'的概念中的，因人的精神生活是在其社会生活中发展起来的"。指出《新世训》把道德与理性对立起来也是错误的，认为任何道德律令都需要经过理智的审查才能进入理性的境地，我们"要根据现实的社会生活来判断某种道德规律之是否合于理性，那就只能靠理智的审查"。"放弃了理智对于道德的审查力量，甚至使理智服从于道德规律，其结果将足以让非理性的道德规律猖獗！"文章在情与理、理想与现实等关系问题上坚持了辩证唯物主义观点，批评了《新世训》中的唯心主义与形而上学思想，在当时有一定影响。

【评冯友兰著《新事论》】　胡绳撰。写于1942年12月，刊于1946年华夏书店出版的《理性与自由》一书。文章共四部分：一、基本的观点；二、历史的翻案；三、图式的失败；四、守旧与革新。认为冯友兰在《新事论》中提出要从"类型的观点"来看东西文化，即要辩明其中哪些是主要性质，哪些是偶然性质，只有这样才不会笼统地把西洋东西搬运过来，也不会含糊地把中国旧东西保存下来的观点，比复古论、本位文化论与全盘西化论要高明得多。指出《新事论》的作者把社会主义的生产方法与资本主义的生产方法混为一谈是错误的，因为它否认了生产过程中人与人的关系，把生产方法仅仅归结为技术的意义，把社会革命也仅仅看成是生产技术的事情，"而用到我们当前的现实中，就会把'中国到自由之路'看做只是生产技术的不断的改进，认为中国脱离半封建、半殖民地的方法就只是运用机器、建设工业"。指出这是否认了政治改革和思想意识在改造中国过程中的作用，这是一种机械论与形而上学的观点。强调马克思主义者丝毫不想否认生产技术改进所起的作用，但这作用是有限度的，是一方面的，它只能促进生产力在一定程度内的生长从而影响到生产关系，使生产关系不能不变动。但政治上的民主化正是具有着使生产力在旧生产关系的束缚下解放出来的意义，所以不能以为政治改革是因生产技术改革而自然而然地引起的，相反，政治改革倒是生产技术的充分发展的必要前提。

【评判的态度】　胡适用语。指一种怀疑主义的治学方法。其思想来自尼采的"重新估价一切有价值的东西"的口号。胡适提出，对祖传下来的制度风俗、圣贤教训、公认的行为与信仰和外面输入的学理主义都要进行估价和评判。他说："评判的态度，简单来说，只是凡事要重新分别一个好与不好"(《新思潮的意义》)。认为这种态度为的是"养成一般研究的、评判的、独立思想的革新人才"，以达到"研究问题，输入学理，整理国故，再造文明"(同上)的目的。

【识含宗】　中国佛教般若学派"六家七宗"之一。其代表人为于法开。该宗的基本观点是："三界为长夜之宅，心识为大梦之主。今之所见群有，皆于梦中所见。其于大梦既觉，长夜获晓，即倒惑识灭，三界都空。是时无所从生，而靡所不生。"这里的"三界"指佛教所谓"欲"、"色"、"无色"，"梦"指迷于三界。是说"群有"本为"心识"所含，而心识有梦有觉。梦时惑识流行，呈现种种可见的现象，执妄为有，这是俗谛；觉时则惑识尽除，即觉悟到这种种现象皆是梦中幻相，都是空的，这是真谛。可见，识含宗虽然否定了物质现象(群有)，但却肯定了精神现象(心识)。从般若空宗的观点说，它既忽视了物质现象作为"俗谛"中的假有，又肯定了心识在大觉之时的"无所从生而靡所不生"，使心识变成了一个有自性的东西，即执精神现象为实有。这都与般若空宗的非有非真有、非无非真无的精神不符。

【识知】　东汉王充表示意识的概念之一。主要指人的知识、智慧。《论衡·别通》："天地之性人为贵，贵其识知也。"王充认为人的"识知"是"知实"(认识实在的东西)和"实知"(在实际中认识)的结果，反对所谓"圣人生知"之说。

【怀让】(677—744)　中国佛教禅宗南岳系的开创者。俗姓杜，金州安康(今属陕西)人。出家后曾学禅于嵩山慧安，又到曹溪参谒慧能，问答相契，执侍十五年。慧能死后他住南岳般若寺观音台，弘化三十余年，开南岳一系。世称"南岳怀让"。卒后唐敬宗敕谥"大慧禅师"。其思想基本上继承和发扬了慧能在《坛经》中所开示的"即心是佛"、"无念为宗"的顿悟法门。他常对众说："一切法皆从心生，心无所生，法无所住。"当马祖道一于南岳传法院执着坐禅时，怀让曾启发道一说："汝学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相，于无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛；若执坐相，非达其理"。马祖闻之遂悟。在回答如何用心即合无相三昧时说偈云："心地含诸种，遇泽悉皆萌，三昧华无相，何坏复何成？"(《五灯会元》上)弟子九人，以马祖道一为最贤。其后世法系形成沩仰宗和临济宗。怀让的事迹和思想载于《古尊宿语录》、《景德传灯录》，并可参见中华书局出版的《五灯会元》(上)。

【怀海】(720—814) 中国佛教禅宗南岳系重要代表之一。俗姓王。福州长乐人。马祖道一门徒。受道一印可后在洪州百丈山(今江西省奉新县境内)传法接化,世称"百丈禅师"。他首创禅院以代替"律寺",制定"禅门规式"即《百丈清规》,标志着佛教戒律的中国化。卒后唐穆宗敕谥"大智禅师"。其思想主张"灵光独耀,迥脱根尘。体露真常,不拘文字。心性无染,本自圆成。但离妄缘,即如如佛"。认为"佛是无求人,求之即乖理"。其禅学特点是"不拘文字",即所谓"不取于法,不取非法,不取非非法"。"自然具足,神通妙用,是解脱人"。道一所倡导的"顺乎自然"的法门至此发展成熟,成为以"触类是道"为特点的"洪州宗"即南岳系。怀海的行迹和思想见于《宋高僧传》卷十、《景德传灯录》卷六。其著作有《百丈怀海禅师语录》、《百丈怀海禅师广录》各一卷行世。

【忧患意识】 初为徐复观提出和阐述,后为新儒家学者所普遍接受和采用。徐复观在《中国人性论史》(先秦篇)指出:"忧患意识,不同于作为原始宗教动机的恐怖、绝望"。"忧患心理的形成,乃是从当事者对吉凶成败的深思熟考而来的远见"。在这种远见中,当事者发现了吉凶成败与自己行为的密切关系及自己在行为上所应负的责任。"所以忧患意识,乃人类精神开始直接对事物发生责任感的表现,也即是精神上开始有了人地自觉的表现。"他认为正是在这种忧患意识的激发下产生的道德使命感,成为中国人文精神发展的原动力。

【汪子嵩】(1921—) 现代学者,西方哲学史家。浙江省杭州市人。1945年毕业于昆明西南联大哲学系,后入北京大学文科研究所攻读研究生(未毕业),并在北大哲学系先后任助教、讲师、副教授。1964年起调《人民日报》编辑部工作,任理论部副主任,并任中国社会科学院哲学研究所兼职研究员、所学术委员会副主任。主要从事欧洲哲学史的研究,尤侧重于希腊哲学。1982年三联书店出版其《亚里士多德关于本体的学说》一书,力图严格按照亚里士多德本人的逻辑和思想发展来论述其学说,认为"本体"是亚氏哲学体系的中心问题,"本体"的特征在于它是主体和基质,具有分离性和个体性。并指出亚里士多德的本体学说是在批判柏拉图理念论的过程中建立起来的,这是它动摇在唯物论和唯心论之中、摇摆于辩证法与形而上学之间的原因。1988年出版了多卷本《希腊哲学史》(合著,人民出版社出版)的第一卷。其他著作还有《哲学史简编》(1957)、《欧洲哲学史简编》(1972)等。重要论文有《哲学史研究的对象和目的》、《古希腊哲学中关于一般和个别问题》、《哲学史研究的若干方法论问题》等。

【汪中】(1745—1794) 清学者。字容甫。江苏江都(今扬州市)人。少孤贫,自励于学。十四岁入书肆为佣,得纵览群籍。乾隆拔贡,后绝意仕进。曾入朱筠、毕沅幕,以笔札为生。晚年校《四库全书》于杭州文澜阁。始擅词章,所作《哀盐船文》被誉为"惊心动魄,一字千金"。后治经,又精子、史。自述其治学之旨说:"问学实私淑顾宁人处士,故尝推六经之旨,以合于世用;及为考古之学,惟实事求是,不尚墨守"(《述学》别录),对古今制度沿革、民生利病、学制兴废等皆有研究。当清代汉学鼎盛之际,不囿于吴、皖两派门户,不拘于汉、宋学之争,卓然成一家之言。其学术思想上之突出贡献在于对先秦诸子的辑佚、考证及其思想研究,如作《墨子表微》、《墨子序》、《墨子后序》,表彰已成绝学之墨学,创"孔墨并称"之论。又作《荀卿子通论》、《荀卿子年表》,一反儒家道统偏见,肯定"荀卿之学,出于孔氏,而尤有功于诸经"(《述学》遗补)。还校勘《老子》、《贾谊新书》、《吕氏春秋》等,开清代诸子研究之先河。厌恶定于一尊的程朱理学,抨击封建礼教,驳斥理学家宣扬的妇女殉节、死节之说。这些思想和言论备遭封建卫道者的嫉恨,"众畏其口,皆欲杀之",诋毁其为"名教之罪人"(《述学》附录)。曾欲博考先秦古籍及三代、两汉学制,旁涉文字、训诂、度数、名物,撰学制史性质的著作《述学》,惜未成稿。今传《述学》仅是平日论学所得及论撰之一部分。著作另有《大戴礼正误》、《广陵通典》、《汪容甫遗诗》等。

【汪应辰】(?—1176) 南宋学者。字圣锡。信州(今江西上饶)玉山人,世称玉山先生。举进士。官至吏部尚书兼翰林学士。秦桧居相位,因与其政见不合,遭流贬多年,备尝艰苦。为学主张"博综诸家"。人生观上提出"俟命待物"之说,认为:"祸福得丧,在天而不在人,我何怨?是非毁誉,在人而不在己,又何尤?"(《玉山文集·答徐汉英》)著作有《玉山文集》。

【汪容甫】 见"汪中"条。

【汪奠基】(1900—1979) 逻辑学家。原名三辅,号芰荛、山父等。湖北鄂城人。1919年肄业于北京大学哲学系。1920年赴法国留学,攻读哲学与数理逻辑。1925年回国,先后在北京大学、武汉大学等校任教。曾任上海暨南大学教务长、四川大学师范学院院长等职。1949年后历任北京师范大学教授兼教育系主任,北京大学哲学系教授,中国科学院哲学研究所研究员、学术委员会委员、逻辑研究组副组长、逻辑研究室顾问等。所著《逻辑与数学逻辑论》(1927)和《现代逻辑》(1937)对推动数理逻辑在我国的传播与研究作出了贡献。所著《中国逻辑思想史》(1979年9月上海人民出版社出版)全面系统地总结了我国自先秦至"五四"的逻辑思想成就,是我国第一部中国逻辑通史专著。该书与《中国逻辑思想史料分析》(第一辑)(1961年9月中华书局出版)为中国逻辑史的系统研究奠定了基础。其他著作还有《科学方法》、《哲学与科学》、《理则学》、《老子朴素辩证的逻辑思想——无名论》等。

【沙门不敬王者论】 中国早期阐述佛法与名教关系的重要论文。东晋释慧远撰。写于东晋元兴(402-404)年间。全文分"在家"、"出家"、"求宗不顺化"、"体极不兼应"、"形尽神不灭"五篇。并有"序"。站在佛教出世主义立场上,认为出家的"方外之宾"与在家的"顺化之民"不同,主张出家者宜高尚其迹,不应存"天属之爱,奉主之礼"。认为佛教徒形式上无亲无敬,实际上能"协契皇极,在宥生民"。虽"内乖天属之重而不违其孝,外阙奉主之恭而不失其敬"。肯定"道法之与名教,如来之与尧孔,发致虽殊,潜相影响;出处诚异,终期则同"。反对"神形俱化"、"精粗一气",坚持"神"是无形无尽、非物非数的精神实体,形尽而神不灭。此文体现了佛教初传之时沙门与王者、佛法与名教、外来思想与中国传统文化之间的矛盾斗争及其调和的状况,开启了佛教中国化的先河。载于《弘明集》卷五。

【沙拉·图吉】 蒙古族历史文献。因"沙拉"蒙语音译为黄色,"图吉"蒙语意译为历史,"沙拉·图吉"即"黄色历史"之意,故译为"黄册"或"大黄册"。

【沙格德尔的故事】 蒙古族民间故事集。叙述了十九世纪末二十世纪初活跃在内蒙古东部地区的民间诗人沙格德尔的斗争事迹,具有无神论思想和民主思想。沙格德尔幼年时为生活所迫,进寺庙当喇嘛。二十多年的寺庙生涯使他目睹了宗教上层的种种罪恶,他勇敢地揭露和抨击僧侣统治者,对活佛大喇嘛所谓的"积德行善"讽刺道:"坏事做尽不知耻,日空一切座位高。……佛经他也不晓,装神弄鬼披法袍。啊,所幸召庙是岩石砌成,这才保留到今朝,如果它是白面捏的,早被这些'活佛'们吞食净尽了!"向黑暗的社会现实和王公僧侣们的虚伪、残暴提出挑战:"我和太虚苍天有仇!我和黄金大地有恨!我和观音菩萨有冤!我和王公诺颜有愤!你们要问这是为什么?这是因为:苍天,它没有了恩佑;大地,它失去了爱怜;神佛,它不再仁慈;掌权的诺颜们啊,已经无法无天!"甚至把斗争锋芒直接指向了最高统治者满清皇帝,大胆地宣称:"做一个'真正自由自在的人'。""决不向王法请罪告饶"。本书有内蒙古人民出版社1959年出版的蒙文本和1963年出版的汉文本。

【沙都加罗】 古代傣族史学、哲学著作。作者及成书年代均不详。明嘉靖二十一年(1542)成书的《谈寨神勐神的由来》中曾引述过其基本思想,主要谈傣族祖先的起源、宗教及历史。书中记述,人类初期为"腊桓蚌"(意为象竹虫集中聚居)时代,此时的"人,先是诞生在北边,我们的祖先是生在冷森林。"人们住山洞,挤身取暖,天亮去觅食。为争抢食物也会发生殴斗,但斗后并不记仇。人们还不会用刀,不会挽弓射箭,以觅食野果野菜、树皮树根为生。人类的第二时期为"盘巴"时代,此时人类由冷森林向热森林迁移,"哪片森林有动物,人群就朝哪片森林走,背儿带女,扶老携幼,争先恐后。"此时出现了聪明人沙罗,教人"学着野狗在山林里追捕动物,……从此就开始打猎,跑在山林中。"人们选沙罗为"盘巴"(狩猎首领),沙罗快死时把人群集中于大树下,宣布了石头一样硬的规矩:"听啊!所有的人你们听着,……活着我是你们的盘,死后我是你们的'神',不管打得麂子,不管打得马鹿,……都要平平分。大家一起吃,大家一起饿。……我死后还有我的灵魂在。……要祭我的魂。……谁违背我的话,我的神就要惩罚他。"人类的第三时期为"叭桑木底"时代,聪明人桑木底学蜜蜂教人盖房子,种野瓜,"贺新房,吃果子,建寨子"。从那时桑木底被选为王,称他为"叭桑木底"("叭"或"帕雅"为智慧王的意思)。桑木底还"创造了神圣的'鲵曼鲵勐'",即寨神勐神,人类开始了定居生活。

【泛架构主义】 张东荪用语。亦称"架构论宇宙观"。为其哲学中的本体论学说,宣称是超越唯物论和唯心论两种哲学之上的新哲学。他说:"我们的这个宇宙乃是无数的架构互相套合互相交织而成的一个总架构,其中无数的架构又时常由缔结的样式不同而突然创生出新种类来,这种新种类架构的创出,我们名之曰进化"(《哲学ABC》)。认为物质是不存在的,存在的只是物的关系,而这种关系就是一种架构,也叫结构、配列和条理。认为架构无形体、无质料,既非心又非物,是佛教所谓"空无自性"的"因缘"和合而成。受摩尔根和亚历山大的"层创化论"影响,张东荪提出"物质"、"生命"、"心灵"和"空间时间"为不同层次的"架构"。认为"宇宙最根本的结构只是空间时间,由这个原始最朴素的再添创出来一些,便成了物质,由物质再进一层,便有所谓生命,由生命而心灵,这样便是宇宙的塔形图"(同上)。但最终认为架构不能离开人的主观意识而单独形成和显现,"心的作用就是参与这种结构的构成又为结构的构成时的表现"(《一个能形的哲学》)。反映了这种泛架构主义哲学的唯心主义倾向。

【泛爱万物,天地一体也】 《庄子·天下》所载惠施"历物十事"之一。这是惠施"历物十事"的第十个命题,是其思想的总结。惠施先把"一"分为"大一"和"小一"("至大无外,谓之大一;至小无内,谓之小一"),再通过"毕同"、"毕异"的"合同异"归纳("大同而与小同异,此之谓小同异,万物毕同毕异,此之谓大同异"),最后得出了"天地一体"的结果。而"泛爱万物"则是"天地一体"的必然结论。这一命题充分反映了惠施"合同异"的思想特色。

【沩仰宗】 中国佛教禅宗后期"五家七宗"之一,属南岳系。因该宗开创者灵祐和弟子慧寂分别在沩山(今湖南宁乡县)和仰山(今江西)传法,弘扬一家宗风而得名。该宗的基本思想是把主、客观世界划分为"三种生",即"想生"、"相生"、"流注生"。"想生"指"能思之

心"，认为"想生为尘，识情为垢"。"相生"指"所思之境"，主张对此"回光一击便归去，幽梦一开双眼明"。"流注生"是说"想生"和"相生""微细流注"，从无间断。认为这三种生"俱为尘垢，若能净尽，方得自在"。沩仰宗信奉马祖、百丈以来南岳系的"理事如如"之旨，主单刀直入的顿悟法门。其宗眼号称"方圆默契"，即理事融合。宗教实践上主张"父慈子孝，上令下从；尔欲吃饭，我便捧羹；尔欲渡江，我便撑船"。体现了南岳系"触类是道"、"任运自然"的禅法特点。在禅宗后期五家中该宗兴起最早，衰亡也较快，大体历时一百五十年。

【沈有鼎】(1908—1988) 现代哲学家、逻辑学家。上海市人。1929年毕业于清华大学哲学系。同年去美国哈佛大学留学，1931年获哲学硕士学位。随即入德国海德堡大学和弗赖堡大学学习，此间认识了已退休的著名现象学家胡塞尔及其助手，还认识了著名数学家策梅罗。1934年回国任清华大学教授，后任西南联大教授。1945年曾以教授身份到英国牛津大学讲学三年，后历任清华大学、北京大学教授。1955年在中国科学院哲学研究所工作，后任中国社会科学院哲学研究所研究员。他在中学时就对《易经》有兴趣。入大学后又自学数理逻辑。后曾有志于研究康德哲学和佛学，也一度研究过中国古代的诡辩论和《墨经》中的逻辑学，尤对数理逻辑中的若干问题作过深人思考。早年写有《评王光祈〈东西乐制之研究〉》、《〈周易〉卦序分析》、《论表达式》、《真理的分野》等文章。其中《论表达式》一文对精确语言的逻辑结构作了初步分析。《真理的分野》一文则从新的角度对人类知识中的概念和真实命题作了简单的分类。1949年以后主要从事数理逻辑和逻辑史的研究。1980年出版专著《〈墨经〉的逻辑学》，把文字考辨和思想内容的探索结合起来，力求撇开主观性结论，让《墨经》自己注释自己，解决了许多长期存在的疑难和争论，把《墨经》逻辑学研究推进到一个新水平。另撰有《唯物主义者培根如何推进了逻辑科学》(1961)、《有集类的类悖论》(1953)、《初级演算》(1957)、《纯逻辑中不依赖量词的部分》(1981)等论文多篇。

【沈约】(441—513) 南朝宋齐梁时文学家、史学家、神不灭论者。字休文。吴兴武康(今浙江德清武康镇)人。历仕宋、齐、梁三代。齐武帝时与萧衍、萧琛等同为竟陵王萧子良的门客，后协助萧衍代齐为梁武帝，任梁尚书仆射，封建昌县侯，官至尚书令。文学上讲究声律、对仗，与谢朓同开"永明体"，著有《四声谱》。史学上奉命撰成《宋书》，又著有《齐纪》。思想上笃信佛教，精通佛典，参加了齐梁间围绕佛教教义所进行的一系列争论。他站在佛教立场上调和佛教和中国传统思想，认为"内圣(周公、孔子)外圣(释迦)，义理均一"(《均圣论》)。先后追随萧子良、梁武帝围攻范缜的"无佛"思想和《神灭论》，提出"养神不穷，不生不灭"，并对当时流行的涅槃佛性说进行了发挥。崇佛的著作主要有《均圣论》、《答陶华阳》、《佛记序》、《佛知不异众生知义》、《因缘义》、《神不灭论》、《难范缜神灭论》等，均见《弘明集》卷五或卷二二。

【沈志远】(1902－1965) 马克思主义经济学家、哲学家。原名沈会春，曾用名沈观澜、沈任重、王剑秋。浙江肖山人。幼时读私塾。1922年中学毕业后曾在绍兴中学、松江景贤女中、上海大学附中等校任教。1925年加入中国共产党。1926年底去莫斯科中山大学学习，1929年6月毕业后在莫斯科中国问题研究所上研究生。1931年12月回国，曾担任中共江苏省文委委员和中央文委委员，后因病与党组织失去联系。1933年后曾在上海暨南大学、北平大学等校任教，均因思想左倾被解聘。1932年出版《黑格尔与辩证法》一书，阐述了黑格尔辩证法的革命意义和马克思主义辩证法的主要内容，指出："现在哲学不是别的，恰恰就是辩证法的唯物论和唯物论的辩证法。"1933年出版《新哲学辞典》，辞条中收入不少马克思主义哲学概念、范畴。1936年出版《现代哲学的基本问题》，以通俗的语言介绍了辩证唯物论。1936年、1938年翻译出版由苏联米丁所著的《辩证唯物论与历史唯物论》上、下册，该书被认为是在中国传播马列主义哲学的几部最重要的著作之一。该时期出版的哲学著作和文集还有《近代辩证法史》、《近代哲学批判》等。同时出版了《计划经济学大纲》、《新经济学大纲》、《近代经济学说史》等研究介绍马克思主义经济学的重要著作。并曾主编大型理论季刊《理论与现实》。1944年9月参加中国民主同盟，在民盟第一次全国代表大会上被选为中央委员。建国后曾担任燕京大学教授、中央人民政府文化教育委员会委员、出版总署编译局局长、华东军政委员会委员、民盟上海市主任委员、上海市政协副主席、中国科学院哲学社会科学部学部委员、上海经济研究所研究员等职务。当选为第一届全国人民代表大会代表。1957年反右斗争后曾遭受长期的政治迫害，于1965年1月病逝。

【沈国模】(1575—1656) 明末清初学者。字叔则，号求如，晚号石浪老樵。浙江余姚人。初人嵊县见周汝登，周向其推荐陶奭龄和刘宗周。后至宁波请陶、刘讲学，并与刘宗周等开证人讲会。不久归家创办姚江书院，与管宗圣、史孝咸、史孝复共研"良知"之学。"天童密云悟欲罗致之。国模不肯，曰：'吾是儒者户庭，特与师为方外交，必欲引之入释，是信道终未弘耳'"(引自《邵念鲁年谱》)。清初刘宗周殉节，他亦隐居石浪，不交世事，讲学益勤。其学以求仁为宗，教人当下察取本心扩充克治。梁启超谓："王学人到清代，各处都渐渐衰息，惟浙东的流风余韵，还传衍得很长……名其学者，则梨洲与沈求如。……(求如)的学风和梨洲不同，全然属于周海门一派，几与禅宗无异。梨洲少年时，曾极力和他抗辩。

余姚之姚江书院，实求如所创。求如弟子最著者曰韩遗韩（孔当）、邵鲁公（曾可），相继主讲姚江书院，而梨洲则倡证人学会。故康熙初年浙东王学，略成沈黄两派对峙的形势”（《中国近三百年学术史》第五十页）。不重著述，其书传世者甚少。

【沈括】（1031—1095） 北宋科学家、思想家。字存中。杭州钱塘（今浙江杭州）人。嘉祐进士。历任司天监、翰林学士，权三司使。后知延州（今陕西延安），坐累遭贬。晚年居润州，筑梦溪园（今江苏镇江东郊），撰《梦溪笔谈》，精研自然科学，在天文学、数学、物理学、地质学、医学等方面均有创树。对当时自然科学及生产技术的发展状况，凡平生所见闻者，亦均为详细记述。哲学上提出理依于气的思想，认为“阴阳消长，万物生杀变化之节，皆主于气而已”（《补笔谈》卷二）。主张“理”是“得之自然，非意之所配”（《梦溪笔谈》卷七）。认为事物变化的原因即在于“阴阳相错”的矛盾运动。著作还有《长兴集》、《灵苑方》（已佚）、《良方》（传本附入《苏沈良方》）。另《续资治通鉴长编》中还部分录有其使辽时所撰《乙卯入国奏请》和《入国别录》。

【沈焕】（1139—1191） 南宋学者，陆九龄弟子。字叔晦。鄞县（今属浙江）人。乾道八年进士。历仕上虞尉、扬州教授、太学录、婺源令、舒州通判。虽对陆九渊未执弟子之礼，然为学亦皆宗陆九渊心学路数，主张修养在于“先立大本”，治学在于“要而不博”。尝谓：“为学未能识肩背，读书万卷犹亡羊”（《定川言行编》）。著有文集五卷，已佚。今尚有南宋袁燮所辑《定川言行编》和近人张寿镛所辑《定川遗书》存世。

【沈善登】（1830—1902） 清经学家。字谷成。浙江桐乡人。同治进士。早年从师钟于勤受春秋谷梁学，审天地民物之理，每事必穷究其所以然，探通六艺。中年学佛学，并博涉泰西政艺之学。晚年专精易学，凡汉魏迄国朝诸家之说无不烂熟，然以经文衡诸家之说，不泥经文以绳卦画，用算家比例之法以释《易》。认为易道广大，六经皆易，诸子百家、二十四史、佛氏大觉普慈之教、西人声光化电之学皆《易》之所包也。“天下无一物非易”（《需时眇言·序》）。以算通易，为易学开一汉魏以来未有之境界。其哲学思想以“光”为世界之本原，认为“天地之始，大本惟一阳光”（《需时眇言·原象》）。“乾阳而坤阴，光阳而气阴，……而气非光不灵，光亦非气不显，光气交融，乃能变化而生天地万物”（同上）。批评程朱理学言理不言光是“不知阳光阴气之分”（同上）。主要著作有《需时眇言》、《经正民兴说》、《论余适济》，合编为《沈谷成易学》。

【社会互助论】 近代孙中山的社会历史学说。“互助论”作为一种系统的理论是由俄国人克鲁泡特金（1842—1921）首先提出的，他于1890—1896年发表了一批关于互助论的文章，于1902年汇成单行本《互助论》。“互助论”的锋芒是针对马克思主义关于阶级斗争必然导致无产阶级专政的理论的，是一种典型的阶级调和论。这种“互助论”是由孙中山称为“吾友”的李石曾通过《新纪元》杂志介绍到中国来的。孙中山在很大程度上接受了其影响，并以之作为他的民生史观的理论基础，指出：“物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。社会国家者，互助之体也；道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则则昌，不顺此原则则亡”（《孙文学说》）。认为“社会之所以有进步，是由于社会上大多数的经济利益相调和，不是由于社会上大多数的经济利益有冲突。社会上大多数的经济利益相调和，就是为大多数谋利益，大多数有利益，社会才有进步”（《民生主义》）。他用这种阶级调和论公开反对马克思主义的阶级斗争学说，把阶级斗争看作“是社会当进化时出现的一种病症”（同上），把国家说成是社会中的一个互助团体，掩盖了国家的阶级本质。反映了孙中山历史观的严重局限。

【社会学大纲】 李达撰。1935年北平大学法商学院作为讲义首次印行，后经作者补充修改于1937年由上海笔耕堂书店出版。这是中国人自己写的第一部马克思主义哲学教科书。共五篇：第一篇唯物辩证法；第二篇当作科学看的历史唯物论；第三篇社会的经济结构；第四篇社会的政治建筑；第五篇社会的意识形态。指出“物体的总体，客观现实性全体，都离开我们的意识而独立存在，同时又是我们感觉的源泉”。“物质的存在形式，首先是运动。运动是物质存在的根本形式。物质与运动，是不可分离的结合着。”认为实践是认识的来源，也是认识的目的，“认识的主体与认识客体的统一，是在社会历史的实践上实现的。所以，要理解人类的认识过程，必须在其与社会历史的实践的统一上去考察。”说明世界是永远发展变化的，是互相联系的，“唯物辩证法主张自己运动的源泉，是一切存在物的内在的矛盾性”。“对立统一的法则，是辩证法的根本法则，是它的核心”。认为这个根本法则“包摄着辩证法的其余的法则”，“是理解其他一切法则的关键”。指出社会存在决定社会意识是历史唯物主义的根本论纲，历史唯物主义的全部内容都是对这个根本论纲的说明。本书对马克思主义哲学的阐述在当时是十分准确、系统和完整的，出版后在革命根据地和国民党统治区广泛流行，三年中再版了三次。毛泽东曾向延安哲学研究会和抗日军政大学推荐这部优秀著作，指出这是“中国人自己写的第一本马列主义的哲学教科书”。1948年新华书店根据毛泽东的意见重版本书。收入《李达文集》第二卷。

【社会函变说】 张君劢用语。也叫“机能说”。指从事物的相互关系方面来说明“人类意力运用客观环境所成的一种机能关系或函变关系”（《立国之道》第387

页)。张君劢认为,事物的相互关系之所以存在,决定于人类精神方面的意力,意力加工出种种组织关系,客观环境只不过是人们所参照所运用的资料而已。他说:"吾人亦可由此而推出,说任何现象,皆有其所以然之道;此道为主宰原则,物物而不物于物;名之曰功能、曰动力、曰理性、曰精神,皆无不可"(同上,第388—389页)。这是一种十足的唯意志论。

【社会科学概论】 瞿秋白撰。为作者1924年在上海夏令讲学会上的讲稿,1949年天津联合出版社出版。全书十二章,四万余字。认为社会科学是研究种种社会现象的科学,而所谓社会现象指人与人之间的互相影响或互相动作;所谓科学即指这些现象都有因果可寻,人们可以通过观察、分析、综合从而推断出一切现象的原因及结果,并求得其共同的因果规律。指出"大致而论,经济是社会的基础,此外有政治、法律、道德、宗教、风俗、艺术、哲学、科学,社会便是这种种社会现象及其联系之总和。研究这社会现象之总和——是社会学。"从这种观点出发作者对生产力与生产关系、经济基础与上层建筑等基本社会问题作了历史唯物主义的探讨与阐述,指出:"社会基础一定是物质的生产力之状态,社会变易的根本原因必定是生产力之发展";"物质的经济基础产生精神的社会现象,好像树的发叶开花,并非单供给你主观的欣赏,而是客观的营养传种的作用"。说明社会基本矛盾都必然表现为阶级斗争,阶级与阶级斗争是社会生产力发展到一定历史阶段的产物,是有其自身发生、发展和消亡的客观规律的。本书是在中国较早传播马克思主义唯物史观的重要著作。

【社会哲学概论】 瞿秋白著。初为上海大学的哲学讲稿,1924年1—2月编入《社会科学讲义》第1—4集,同年由上海书店出版。该书是中国最早系统阐述辩证唯物主义的著作。概括地介绍了恩格斯《反杜林论》中的哲学理论。结合中国的实际阐明了"我"与"非我"、"认识"与"实质"、灵魂和自然的关系问题"是哲学中的根本问题"。对唯物论与唯心论、主观唯心论和客观唯心论进行了区别。明确指出任何哲学都是"时代精神"的哲学,都是阶级的哲学。对宇宙和生命的起源、意识的起源和本质、自由和必然的关系以及客观规律和人的能动性等重大哲学问题都作了详细的说明。强调矛盾是一切事物的根本属性,矛盾双方可以在一定条件下互相转化,没有矛盾的互相转化就没有宇宙的一切。本书同《现代社会学》、《唯物论的宇宙观概说》等著作一起对马克思主义哲学在中国的深入传播起了重要作用。

【社稷无常奉,君臣无常位】 见"史墨"条。

【判教】 佛教名词。详称"教相判释",简称"教相"、"教判"、"教摄"。即判定各类佛教经典和教义的意义及地位。佛教各宗为了调和其内部的分歧,防止来自佛教外部的攻击,根据自己的观点和方法把全部佛教经典和理论加以系统的批判和整理分类,判别其深浅、大小、权实、偏圆等,而把本宗说成是佛的最完满说教,摆在最正统最权威的地位上。在印度佛教中已开始运用此种方法,如《法华经》分大、小二乘,《楞伽经》分顿、渐二教,《涅槃经》区分五味(五时),《解深密经》分为有、空、中三时,《大智度论》分"三藏"(小乘)和"摩诃衍"(大乘)、"显露"和"秘密",《十住毗婆沙论》分"难行道"和"易行道"等。在中国由于大小乘佛典同时流行,故判教在宗派理论上占有更重要的地位。《法华玄义》卷十:"圣人布教,各有归从,然诸家判教非一"。首开判教先河的是涅槃师,晋宋时的慧观将全部佛教分为二教(渐、顿)五时;道生则立与判教类似的四种法轮说。据《法华玄义》卷十载南北朝时有十种不同的判教学说,即所谓"南三北七"。隋唐各宗派均有自己的判教理论,天台宗智𫖮分五时(华严、阿含、方等、般若、法华涅槃时)、八教(含化仪四教、化法四教),三论宗吉藏分二藏(小乘声闻藏、大乘菩萨藏)、三法轮,法相宗窥基分三时教(有教、空教、中道教),华严宗法藏分五教(小乘教、大乘始教、大乘终教、大乘顿教、一乘圆教)、十宗,净土宗道绰分二门(圣道门、净土门)等。

【初学集】 杨荣国著。为作者研究中国历史和思想史的论文集。1961年由生活·读书·新知三联书店出版。共收论文十一篇。在《种族奴隶制的殷周社会》一文中,作者针对当时关于中国古代社会性质讨论中的观点分歧,论证了殷周社会是种族奴隶制的观点。在《从曹操的历史时代看曹操》一文中对曹操给予了肯定的评价。在《韩愈思想批判》、《张载的唯物主义思想》等文中批判了历史上的唯心主义哲学,介绍、宣传了唯物主义哲学思想。另外还有《胡适的反动观点和他对中国古代哲学的歪曲》等批判资产阶级学术思想的文章。这些文章对于促进当时的学术争鸣有一定意义,所阐述的一些观点在当时也有一定影响。

【初潭集】 明李贽编纂。三十卷。系将《世说新语》与《焦氏类林》二书材料重新分类编纂而成,附以批点、评论,阐发自己思想。于明万历十六年(1588)编成。自云:"初潭者何?言初落发龙潭(湖北麻城)即纂此,故曰初潭也"(《初潭集序》)。该书猛烈抨击道学与道学家,指出"世之好名者必讲道学","无用者必讲道学","欺天罔人者必讲道学"(《初潭集·道学》)。并指责孔子"亦一讲道学之人耳,岂知流弊至此乎!"(同上)批驳道学家"一能生二,理能生气,太极能生两仪"说,认为"厥初生人,惟是阴阳二气","初无所谓一与理也,而何太极之有?"(《初潭集·夫妇篇总论》)表现了朴素唯物主义思想倾向。又抨击了封建礼教和男尊女卑的观念。本书的一些评论后收入其诗文集《焚书》、《续焚书》中。

【兑】 《周易》之八卦和六十四卦之一。八卦中的

《兑》卦象为 ☱，六十四卦中的《兑》由八卦中的下兑上兑组成，卦象为 ䷹。象征泽。《易传·象传》："丽（两）泽，兑。"是说此卦两兑相重，象征两泽相连，其水交流。泽有利于生物之生，而且秋天万物成长而呈喜悦象，故兑又为悦、为正秋。《易传·说卦》："兑，说（悦）也。""兑，正秋也，万物之所说（悦）也。"又《兑》为阴卦，象征多种事物和属性。《易传·说卦》："兑为泽，为少女，为巫，为口舌，为毁折。……为羊。"

【库西特依】　又译《年算经》。彝族天文历法著作。成书年代及作者均不详。该书论述了彝族关于天文、历法、天象等自然科学知识，对天体运行、彝历法特点都作了较详细的记述，有朴素唯物主义思想。但该书又描述了以天象变化定人事吉凶，以历法推算行军作战、祭祀大典、婚丧嫁娶的行止吉凶，则为奴隶主宣扬天命论服务。

【库达德库比利克】　即"福乐智慧"。

【宋元学案】　一名《宋元儒学案》。清黄宗羲、黄百家、全祖望等编著。一百卷。黄宗羲完成《明儒学案》后又与子黄百家、门人杨开沅、顾𬤇合编《宋儒学案》与《元儒学案》，但仅成十七卷而卒，继由其子续修，也未完编。其后全祖望又以十年之力修补，编为百卷，稿成而卒。道光年间浙东诸生王梓材和冯云濠共同搜集整理黄、全二氏遗稿和抄本，最后校定《宋元学案》百卷，卷首一卷，于道光十八年（1838）付刻。全书立有八十九个"学案"，三个"学略"，列举学者二千余人。每案先列一表，以明师承关系；案首载"序录"一篇，论其学术宗旨和地位作用；次列讲友、同调、学侣，对主要学者均列小传、著述、语录及附录。有黄宗羲、黄百家、杨开沅、顾𬤇、全祖望、冯云濠、王梓材案语，而以全、王之案语最多。本书是继《明儒学案》后又一学术史巨著，所以"学案表"为《明儒学案》所无，所辑传主事迹可补《宋史》、《元史》阙遗，所载文集、语录今或不存，对研究宋元思想史颇具史料价值。但也有许多评论失中、史料采择不当、琐碎繁重之弊，其思想价值不如《明儒学案》。今存抄本、刻本、铅印本十余种。主要版本有余姚梨洲文献馆藏黄宗羲玄孙黄璋（字稚圭）校补稿本，分装二十册，列案五十五个，其"序录"、"案语"多出自黄璋手笔，与通行刊本颇多差异；浙江图书馆、北京图书馆藏道光十八年（1838）慈溪冯氏醉经阁初刻百卷本；道光二十六年（1846）道州何绍基刊、王梓材重校百卷本；1929年上海商务印书馆《万有文库》本；1936年版上海中华书局《四部备要》本；1936年版上海世界书局《四朝学案》本；1987年版浙江古籍出版社《黄宗羲全集》校点本等。王梓材、冯云濠又编《宋元学案补遗》一百卷，附《宋元儒博考》三卷，由鄞县张寿镛刊入《四明丛书》第五集，虽识见不高、采择未精，但也有史料价值。

【宋尹学派】　战国时期以宋钘、尹文为代表的学派。宋、尹曾同游学于稷下学宫。宋、尹并提始见于《庄子·天下》。据《汉书·艺文志》载，宋钘著有《宋子》十八篇，尹文著有《尹文子》一篇，皆佚。今本《尹文子》疑为伪作，或认为其中基本观点为尹文遗说。有说《吕氏春秋·去宥》为《宋学》十八篇之一。有说《管子》书中的《心术》上下、《内业》、《白心》为宋尹学派的遗篇。此派在社会思想上主张"不累于俗，不饰于物，不苛于人，不忮于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止"（《庄子·天下》）。即过一种自然安宁的清贫生活，具有均平的思想倾向。政治上主张"禁攻寝兵"（同上），反对诸侯间的征战攻伐。人生哲学上提倡人际间要宽容、和谐，反对争斗，提出"见侮不辱"、"情欲寡浅"（同上）之说。在认识方法上提出"接万物以别宥为始"（同上）的原则，即认识事物必须首先排除主观偏见的局限。宋尹一派的思想源于道家，但已不同程度地吸收有儒、墨、名、法等学派的思想内容。宋钘、尹文的思想也不尽一致，《汉书·艺文志》将宋钘归人"小说家"类，称其"言黄老之意"；将尹文归人"名家"类。《荀子·非十二子》将宋钘与墨翟并举。尹文思想又被公孙龙所称道，故也有人说尹文与公孙龙有师承关系（刘蔚华等编《山东古代思想家》第222页）。

【宋论】　明清之际王夫之撰。成书于康熙三十一年（1691）。全书十五卷，按皇帝在位顺序对宋代一些重要历史事变、人物进行评论，发挥其政治哲学思想。政治上指责宋代统治者对敌屈辱、苟安。哲学上认为历史发展的必然之势不可阻挡，指出"顺必然之势者，理也；理之自然者，天也。君子顺乎理而善因乎天，人固不可与天争"（卷七）。认为"时异而势异，势异而理亦异"（卷十五）。"知时以审势，因势而求合于理，岂可以概论哉？"（卷四）收入《船山遗书》。该书清末以来坊间多有翻刻，1964年中华书局据马宗霍、周调阳校勘记整理出版有单行本。

【宋初三先生】　指北宋初期的胡瑗、孙复、石介。三人均以仁义礼乐为学，提倡"修性顺命"，主张言"性命之理"。其学开宋代理学之先河，尤对二程有重大影响。朱熹有"伊川不敢忘三先生之语"之说。南宋末黄震认为"本朝理学至伊洛而精，实自三先生而始"（《宋元学案·泰山学案》引）。参见"胡瑗"、"孙复"、"石介"条。

【宋应星】（1587—？）　明著名科学家。字长庚。江西奉新人。万历举人。曾任江西分宜县教谕、福建长汀府推官、安徽亳州知州等。熟悉各种生产技术，对天文、音律以至哲学都有研究。提出"盈天地皆气也"（《论气》），认为万物皆由"气"这种原始物质构成，并最终复归于"气"。认为自然界是人类赖以生存的物质基础，人能开发自然，利用自然，创造出人类生活需要的物质财富。平生注重实学，留心生产，重视试验，强调一切事"皆须试见而后详之"（《天工开物·佳兵》）。批评当时"妄想

进身搏官者，人人张目而道，著书以献，未必尽由试验”（同上）的不良学风。在大量调查研究的基础上，广泛征引前人有关科学技术和生产劳动方面的资料，著成《天工开物》，在世界科技史上占有重要地位。著作还有《谈天》、《论气》、《画音归正》、《野议》、《思怜诗》等多种。

【宋明理学】 见“理学”条。

【宋学】 宋代以阐释发挥儒家经义名理为主要特征的学术流派。派别甚众，其重要者有二程、朱熹的理学派，陆九渊的心学派、叶适的永嘉学派、陈亮的永康学派、吕祖谦的金华学派。与专事考据训诂的“汉学”对称。宋学排斥汉儒注经旧说，不泥儒经之章句，在孔孟儒家思想基础上吸收佛、道二家思想资料，精微析理，各抒心得。标志着中国古代思想发展到一个更为深广的新阶段。但亦有师心自用，浮泛空疏之弊。且各派之争论不断。清江藩著《宋学渊源记》谓：“为宋学者，不第攻汉儒而已也，抑且同室操戈矣。为朱子之学者攻陆子，为陆子之学者攻朱子。”明清之际黄宗羲著《明儒学案》、《宋元学案》。对宋学诸派之学术旨趣、源流、异同等情况有较系统记述。

【宋荣】 即“宋钘”。

【宋荣子】 即“宋钘”。

【宋轻】 即“宋钘”。

【宋钘】（约前382—前300） 战国宋尹学派的代表人物。《孟子·告子》作“宋轻”，《庄子·逍遥游》作“宋荣子”，《荀子·天论》作“宋子”，《韩非子·显学》作“宋荣”。战国时期宋国人。齐宣王时与尹文、彭蒙、慎到等同游学于齐国稷下学宫。史籍中常把他与尹文的活动及学术观点连在一起并称。为推行自己的主张，他“周行天下，上说下教”（《庄子·天下》）。在宋国石丘与孟子辩论过怎样使秦楚“罢兵”的问题。《庄子·天下》、《荀子·正论》、《韩非子·显学》等对其思想均有评说。但关于他的思想归属有不同看法，《荀子·非十二子》把他与墨翟并举，今人冯友兰说他属墨家支流（见《中国哲学史新编》第一册），刘节认为他的思想“是同于墨学与孟学之间的”（《古史考存》），《汉书·艺文志》班固自注称“其言黄老意”。据《庄子·天下》说，其社会思想主张自然安宁，“不累于俗，不饰于物，……愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止”（《庄子·天下》）。具有“优等差”（《荀子·非十二子》）的均平思想倾向。政治上主张“禁攻寝兵”（《庄子·天下》），反对攻伐。人生哲学上提倡人际之间要宽容和谐，不争斗，提出“见侮不辱”、“情欲寡浅”（同上）之说。在认识方法上提出“接万物以别宥为始”（同上）的原则，即认识事物必须首先排除主观偏见的局限。其著作《汉书·艺文志》著录《宋子》十八篇（已佚），列为“小说家”。有说《管子》书中的《心术》上下篇和《内业》为宋钘遗著（见郭沫若《青铜时代》）。或说《吕氏春秋·去宥》系《宋子》十八篇之一（见钱穆《先秦诸子系年考辨》）。

【宋高僧传】 佛教史书。原名《大宋高僧传》。三十卷。宋释赞宁于太平兴国七年（982）奉敕编撰，至端拱元年（988）书成。继《续高僧传》之后，记述自唐高宗时至宋雍熙年的僧人共五百三十二人，附传一百二十五人（原书“序”谓正传五百三十三人，附传一百三十人）。全书分十科，名目与《续高僧传》同，但于每人传后附以论述，分为“系”（论述）、“通”（答问），以申明作者之旨。本书记传授源流最为赅备。材料所本多为碑铭，于诔铭记志捃采不遗，实称详博。其“习禅篇”除云门文偃外于禅宗内各派重要人物皆有专传，对禅宗内部各派之争亦不讳言，是研究禅宗史的重要资料。本书宋、元、明、清各藏及《四库全书》皆著录。扬州刻经处有单刻本，题《续高僧传三集》。

【宋翔凤】（1779—1860） 清经学家，今文经学派代表人物之一，字虞廷，又字于庭。江苏长洲（今苏州市）人。嘉庆举人。历官泰州学正、湖南新宁（今资兴）、耒阳等县知县。他是常州今文经学派开创者庄存与之外孙，得庄氏之遗绪，又曾向段玉裁问学，通训诂，兼治东汉许郑之学。以董仲舒的“天人感应”论及谶纬神秘之词解释孔门经书，撰《论语说义》，认为《论语》乃孔子言性与天道的“微言”所在。龚自珍写给他的诗中谓：“万人丛中一握手，使我衣袖三年香”（《龚自珍全集》第462页），足见其在鸦片战争前后于学术思想界的影响。另著有《论语郑注》、《大学古义》、《孟子赵注补正》、《四书释地辨证》、《尚书说》、《尚书谱》、《小尔雅训纂》、《五经要义》、《五经通义》、《过庭录》等。

【灾异】 西汉董仲舒用语。指因人事过失所招致的自然反常现象。为董仲舒“天人感应”神学目的论的内容之一。有关灾异的思想源远流长，如《国语·周语上》说：“幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：‘周将亡矣！夫天地之气不失其序，若过其序，民乱之也……’。”又《左传·庄公十四年》：“人弃常则妖兴，故有妖。”董仲舒从神学目的论出发，大谈“灾异”。他说：“《春秋》之所恶，怪异之所施也。书邦家之过，兼灾异之变”（《汉书·董仲舒传》）。“天地之物有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至而异乃随之”（《春秋繁露·必仁且智》）。认为灾异是上天对“国家之失”的谴告和威誓：“灾者，天之谴也；异者，天之威也”（同上）。

【究元决疑论】 梁漱溟著。1916年连载于五、六、七月号《东方杂志》。自述此为自己专心于佛典与西洋哲学之四、五年来的小结。全文分究元、决疑两部分，以“究宣元真”和“决行止之疑”为的目论述佛学的本体论和方法论（梁漱溟称之为“如实论”和“方便论”）。又以佛学唯识论与西方进化论、唯意志论和生命哲学等互相发明，断言“卓绝光明唯在佛法瞰彼西方”。收入《漱溟卅前文录》，附后记对文中内容略有修正。

【究竟觉】 中国佛教名词。指"始觉"达到圆满阶段后与"本觉"之心源完全契合，融为一体。《大乘起信论》："以觉心源故，名究竟觉；不觉心源故，非究竟觉"。《大乘起信论义记》："觉了心源，本不流转，今无始静，常自一心，平等平等，'始'（觉）不异'本'（觉），名究竟觉。"可见从"始觉"至"究竟觉"就是返本还原于固有之"本觉"，这是自己先天固有的佛性由隐呈现、由始至终而臻于圆满的过程。

【穷达】 孟子的人生观。意谓人贫穷时应修身养性以自洁，富贵时则应行仁施义以惠民。《孟子·尽心上》："士穷不失义，达不离道。""得志泽加于民，不得志修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。"孟子又说："得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫"（《滕文公下》）。孟子的这种人生观是对孔子所谓"天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也"（《论语·泰伯》）和"邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之"（《论语·卫灵公》）等思想的继承和发展。孟子的这种穷达观成为后世儒家人生哲学的重要内容，影响极大。

【穷则变，变则通，通则久】 《易传》的辩证发展观。《易传·系辞下》："易，穷则变，变则通，通则久"。这里的"变"、"通"原指筮法而言，"变"指卦画变易，即阴爻变阳爻，阳爻变阴爻；"通"谓爻象的推移而无阻碍，而且这种相互推移没有穷尽，循环不已。"变"和"通"的关系就是"穷则变，变则通，通则久"，是说其穷尽则变，变则通顺，通顺了可以维持一长久的局面。这种思想认为一切事物的变化都要经过穷而后变，变而后通，通而久这样三个阶段。其中心观念是变，也就是改变现状，打开新局面，如同筮法中的阴阳互变那样。后来人们常用这句话表示革故鼎新的辩证发展观。

【穷形尽相】 中国古典美学思想。晋陆机在《文赋》中第一次明确提出，他说："体有万殊，物无一量，纷纭挥霍，形难为状。……虽离方而遁圆，期穷形而尽相"。意谓由于文体千差万别，物象变化无端，要真实地描摹万物是很不容易的，因此在审美传达中应灵活对待规矩和法度，才能从不同的角度、在不同的层次上把握事物。为了创构艺术形象，陆机十分重视联想和想象在艺术构思中的作用，主张"精骛八极，心游万仞"，"观古今于须臾，抚四海于一瞬"，使情感和意象由朦胧而逐渐清晰。在这个过程中还需要澄心凝思，概括提炼，"笼天地于形内，挫万物于笔端。"这样才能通过艺术概括和创造以达到穷形写物的目的。

【穷神知化】 《易传》用语。意为穷究阴阳不测之奥妙，认识事物变化之轨迹。《易·系辞下》："穷神知化，德之盛也。"唐孔颖达疏："穷极微妙之神，晓知变化之道，乃是圣人德之盛极也"（《周易正义》卷十二）。北宋张载云："气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，智义利用，则神化之事备矣。德盛者，穷神则智不足道，知化则义不足云"（《横渠易说·系辞下》）。明清之际王船山认为："其絪缊而含健顺之性，以升降屈伸、条理必信者，神也；神之所为，聚而成象成形以生万变者，化也。故神，气之神；化，气之化也"（《张子正蒙注》卷二）。"神者，化之理，同归一致之大原也；化者，神之迹，殊途百虑之变动也"（《周易内传》卷六）。王夫之把"神"看作是支配事物发展过程的内在根据，"化"则是神的外在表现，因此主张"化"是有辙迹可寻的。

【穷通】 《易传》的发展观。"穷"谓穷极、穷尽，"通"指通达，通畅。《易·系辞下》："《易》穷则变，变则通，通则久。"意谓事物发展到极点就会发生变化，有所变化就能通达无阻，通达就能长久存在。参见"穷则变，变则通，通则久"条。

【穷寇必追】 成吉思汗的用兵原则之一。十三世纪初，铁木真在统一蒙古草原诸部落的战争中，为了彻底消灭敌手，消除隐患，主张对逃跑的敌人穷追到底。他在下令追歼蔑里乞锡部首领脱黑脱阿的儿子忽都·合勒·赤剌温时说："他与咱厮杀败着走出去了，如带套竿的野马，中箭的鹿一般。有翅飞上天呵，你做海青拿下来，似鼠钻入地呵，你做铁锹掘出来。如鱼走入海呵，你做网捞出来"（《蒙古秘史》卷八）。

【穷理尽性】 《易传》用语。指穷究天地阴阳柔刚之至理，极尽人道仁义之禀性。《易·说卦》："穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义"。这里的"理"指天道与地道，"性"指人道。唐孔颖达疏："《易》道周备，无理不尽。……能穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽，至于一期所赋之命，莫不穷其短长，定其吉凶"（《周易正义》卷十三）。北宋张载《横渠易说·说卦》："天下之理无穷，立天理乃各有区处，穷理尽性，言性已是近人言也。既穷物理，又尽人性，然后能至于命，命则又就己而言之也"。他进而将人性区分为"气质之性"与"天地之性"，南宋朱熹则进一步利用《易传》之"穷理尽性"思想为他的人性论服务，认为人的"天命之性"与天理相通，因而"穷理"必须"格物"，而"尽性"必须除去"饮食男女"之欲。主张只有"革尽人欲"，才能"复尽天理"（《朱子语类》卷十三）。明王阳明合"穷理"与"尽性"为一，认为："心之体，性也。性即理也……穷理即是尽性"（《传习录》上）。明清之际王船山认为："理者，合万物于一源，即其固然而研穷，以求其至极，则理明"（《张子正蒙注》卷四）；"性者生之理，未死以前皆生也，皆降命受性之日也。""尽性以至于命，至于命而后知性之善也。天下之疑，皆允乎人心者也。天下之变，皆顺乎物则者也。何善如之哉！测性于一区，拟性于一时，所言者皆非性也，

恶知善”(《思问录内篇》)。他把“穷理”与“尽性”辩证地结合了起来。

【言不尽意】 魏王弼的认识论命题。意谓语言无法表达作为本体的“无”(“道”)。“言不尽意”一语最早见于《易·系辞上》:“子曰:‘书不尽言,言不尽意’。然则圣人之意,其不可见乎?子曰:‘圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神’。”是说天地万物的玄奥之理是无法用语言表达尽净的,这就是圣人之所以造象立卦以创“易”的目的所在。这里是承认象、卦可以尽意的。王弼接过了这种“言不尽意”的思想,他说:“尽意莫若象,尽象莫若言”,“言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意”(《周易略例·明象》)。肯定了卦辞、卦象对于了解卦意的意义。但他进而说:“意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言。象者所以存意,得意而忘象”(同上)。这时把“意”作为认识对象,把“言”和“象”作为认识的手段,将认识对象与手段割裂开来。在此基础上他得出了这样的结论:“忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言”(同上)。把“意”与“象”、“言”明确对立起来,认为“言”是无法表达出“象”的意蕴的,而“象”也难以尽“意”,故只有逐层地忘言、忘象才可最后尽意。这是一种神秘主义的认识论。后来,这种“言不尽意”的思想被引进美学领域,成为艺术审美中的一种意境。

【言为心声】 西汉扬雄关于言与思想关系的命题。他认为,言是表达思想的,书是记录语言的:“面相之,辞相适,抒心中之所欲,通诸人之嚍嚍者,莫如言。弥纶天下之事,记久明远,著古昔之昬昬,传千里之忞忞者,莫如书”(《法言·问神》)。在承认言是表达思想的基础上,他肯定了语言的作用:“故言,心声也;书,心画也。声画形,君子、小人见矣”(同上)。然而他又认为语言不能把心中之意完全明明白白地表现出来,书也不能把言之蕴义完全反映出来,而要明白心中之意和书中之言,只有圣人能做到:“言不能达其心,书不能达其言,惟圣人得言之解,得书之体”(同上)。有言不尽意之思想倾向。

【言以谕心】 《吕氏春秋》关于语言与思想关系的观点。意谓语言是用以表达思想的。《吕氏春秋·淫辞》:“非辞无以相期,从辞则乱。辞(原‘辞’上有‘乱’字,据陈昌齐说删)之中又有辞焉,心之谓也。言不欺心,则近之矣。凡言者以谕心也。言心相离,而上无以参之,则下多所言非所行也,所行非所言也。言行相诡,不祥莫大焉”。认为没有语言就无法交往,但只听信言辞就会发生混乱。因为言辞中又有“言辞”,这就是思想。言辞不违背思想,二者就近乎一致;言辞和思想相背离,就会有很多言行不符的情况;言行互相背离,这是最大的不祥。这里强调语言和思想要相符合,言行应一致,反对二者相互背离。《吕氏春秋·离谓》还提出“言者以谕意”的观点,指出:“言意相离,凶也”。其旨意与“言以谕心”相同。《离谓》篇还说:“夫辞者,意之表也。鉴其表而弃其意,悖。故古之人得其意则舍其言矣。听言者以言观意也。听言而意不可知,其与桥言无择”。认为言辞是思想的外在表现。只看到外表而丢掉思想是错误的。强调听言时要注重言辞所表达的思想,如果听别人讲话却不知道其所表达的思想,那样的语言就与乖戾之言没有区别。

【言行】 中国古代哲学的一对范畴。《论语·公冶长》:“子曰:‘始吾於人也,听其言而信其行;今吾於人也,听其言而观其行’。这里的“言”是指言语、言论;“行”是指行动、行为。孔子很重视言行一致,强调二者的统一。如《论语·为政》:“子贡问君子。子曰:‘先行其言而后从之’。”荀子亦有类似的思想,他说:“口能言之,身能行之,国宝也;口不能言,身能行之,国器也;口能言之,身不能行,国用也;口言善,身行恶,国妖也;治国者敬其宝,爱其器,任其用,除其妖”(《荀子·大略》)。荀子认为“行”高于“言”,坚决反对言行不一。这种重视行的思想对中国古代认识论和伦理道德思想产生了深远影响。

【言多方】 《墨辩》用语。《墨子·小取》:“言多方、殊类、异故,则不可偏观也”。一说“言多方”指词有多义,认为《小取》的意思是说对于词的多义不加确定,是造成论证谬误的原因之一。如《小取》曾指出,由“车,木也”推出“乘车,乘木也”,就是一种谬误。因为前“木”与后“木”含义不一。一说“言多方”指推论有多种方式,不能主观地执着于一个方面。

【言尽意】 西晋欧阳建的认识论命题。谓语言能够表达思想。这是针对玄学贵无派王弼关于“言不尽意”的观点而发的,故欧阳建首先确定所谓“言”不是别的,只是对客观事物的称谓,他说:“形不待名,而方圆已著;色不俟称,而黑白已彰”(《言尽意论》)。认为先有客观事物,然后才有反映事物的名称,所以“名逐物而迁,言因理而变”(同上)。这就首先和王弼的“以无为本”说对立起来。在肯定名是对物的称谓的基础上,欧阳建指出:“理得于心,非言不畅;物定于彼,非名不辩”,“欲辩其实,则殊其名;欲宣其志,则立其称”(同上)。认为名是辨别事物和表达思想的重要工具,名完全可以表达出人对事物之理的认识。他把名与物的关系比喻为声与响、形与影的关系:“此犹声发响应,形存影附,不得相与为二矣。苟其不二,则言无不尽矣”(同上)。这种“言尽意”说是符合唯物主义反映论原则的。

【言尽意论】 西晋欧阳建著。本文把言意问题放在名实关系问题上来考察,认为“形不待名,而方圆已著;色不俟称,而黑白已彰”。强调客观的形、色是第一性的,而名称则是第二性的。在此基础上认为名物、言意

是有统一性的："名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。"名以表物，言以达理，故言可以尽意。本文对反对王弼的"言不尽意"论和发展唯物主义认识论有积极的意义。收入《艺文类聚》及清严可均所辑《全晋文》中。

【言语道断】 佛教用语。又称"言断"。常与"心行处灭"连称为"言语道断心行处灭"，简称"言断心灭"。指佛教的"究竟义"或"第一义谛"、真如、法性、本体、绝对真理等，即不可言说只可以体证、证悟的佛教境界。中国佛教常用"如人饮水，冷暖自知"来比喻这种言语道断之境。禅宗（南宗）则主张以"无念为宗"的顿悟而体证之。

【言偃】 即"子游"。

【言意】 中国传统哲学用以表示语言和思想的一对范畴。"言"包括言辞、名称、文字等，"意"指各种思想的内容和意义。言意关系的中心问题是语言能不能充分表达人的思想。先秦时期言意问题已见发端，《易传·系辞》提出"书不尽言，言不尽意"。又说"圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言"。《老子》提出"道可道，非常道"，认为道"无名"、"不可名"，即"道"不可言说，其意是说名不可尽。《庄子》进一步提出"道不可言，言而非也"（《知北游》）；"言者所以在意，得意而忘言"（《外物》）。魏晋时期言意问题展开了激烈的争论，何晏、荀粲、王弼等坚持"言不尽意"论，主张"忘言"、"去言"。王弼《周易略例·明象》说："言者象之蹄也，象者意之筌也，是故，存言者非得象者也，存象者非得意者也。""得意在忘象，得象在忘言。"何、王等人注意到言意之间的差别性，但因此而割断了言意之间的内在联系，贬低人类语言可表达思想的能力。欧阳建、孙盛等坚持"言尽意论"。欧阳建《言尽意论》指出："理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辩。"充分肯定了语言可表达思想的能力，但又说"言无不尽"，忽视了二者之间的差别性，把言尽意的过程简单化。魏晋的"言意之辨"影响到当时文学、佛学等许多领域，其后亦余波不断，如卢谌《赠刘琨书》："书非尽言之器，言非尽意之具"。陶潜《饮酒》诗："此中有真意，欲辨已忘言。"明显受"言不尽意"论的影响。刘勰《文心雕龙》既认为"神道难摹，精言不能追其极"（《夸饰》），又指出："意授于思，言授于意，密则无际，疏则千里"（《神思》）。对两派均有所取亦均有所弃。东晋禅学大师竺道生亦主张"得意忘言"，指出："自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义，若忘筌取鱼，始可与言道矣"（《高僧传》卷七）。后世禅宗更鼓吹"本性自有般若之智……，不假文字"（《坛经·般若品》）。但宋僧惠洪则自名为"文字禅"。明僧株宏更指斥"不立文字"为"离教"。真可则指出："文字佛语也，观照佛心也，由佛语（言）而达佛心（意），此从凡而至圣者也"（《紫柏尊者全集》卷一）。"言意之辨"在宋明理学中也隐约可见，或倾向彼，或倾向此，亦有企图综合二者者。明清之际王夫之对《庄子》和王弼的筌鱼、蹄兔之喻进行了驳斥，认为《周易》中"言、象、意、道固合而无畛"，故"言未可忘"（《周易外传·系辞上传》卷五）。他承认有"言不尽意"的情况存在，但指出"言所不通，非无义也"、"尽其所言，则不言之义立"。并强调："言者，人之大用也，绍天有力而异乎物者也"（《思问录内篇》）。认为语言可以增强人的力量，是人之"异乎物"的重要功能或特征。

【言意之辨】 魏晋玄学所讨论的中心问题之一。其实质是语言究竟能不能完全表达思想。在这种辩论中出现了"言不尽意"论和"言尽意"论两派。言不尽意论的代表是王弼，他认为语言虽是表"意"的工具，但和意没有必然的联系。如果人们执著于"言"就无法把握到"意"。他说："故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。""忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言"（《周易略例·明象》）。主张言不尽意的还有荀粲、张韩等人。荀粲认为理之微者是不能用语言表达的，张韩认为言不畅理，主张以心意相通而不用语言。对于这种言不尽意论，当时的通才达识之士如蒋济、傅嘏、钟会等都曾引以谈论。言尽意论的代表是欧阳建，他把言、意关系问题同名、实问题联系起来考察，认为名是实的反映，"名逐物而迁，言因理而变"。指出"诚以理得于心，非言不畅；物定于彼，非名不辨"（《言尽意论》）。肯定语言、名称是表达思想、认识事物之工具。言意之辨反映了当时认识论上两种认识原则和认识路线的对立。

【应天者惟以至诚】 元世祖忽必烈的天命观。认为忠诚是帝王取得皇权的基础，又是巩固统治地位的保证，因为只有忠诚才能取得上天的信任和支持。他认为自己是最忠诚的，所以才做了皇帝。1264 年忽必烈改年号中统为至元，大赦天下，颁诏曰："应天者惟以至诚，拯民者莫如实惠。朕以菲德，获承庆基……赖天地之畀矜，暨祖宗之垂裕……"（《元史》卷五世祖二）。

【应化之道】 汉初黄老学派用语。指顺应变化的具体方法、方针。《经法·道法》："应化之道，平衡而止，轻重不称，是谓失道"。是说要保持事物的稳定性，不能发展太快，否则就会轻重失调。而"平衡"的具体内容是："天地之恒常：四时、晦明、生杀、柔刚。万民之恒事：男农、女工。贵贱之恒位：贤不肖不相妨。畜臣之恒道：任能毋过其所长。使民之恒度：去私而立公"。可见"应化之道"既包括对自然变化规律的认识和掌握，也包括对社会人事（如生产事业、等级制度、统治方法）的认识和把握。

【应同】 《吕氏春秋》篇名，旧作《名类》。意谓同类事物感召相应。此篇阐述了"类固相召，气同则合，声比相应"的规律，如指出"鼓宫而宫动，鼓角而角动"，"水流

湿"、"火就燥"等。从这一观点出发，认为人的吉凶祸福，国家的治乱兴亡等等不是由命决定的，而是由人们自身的行为造成的。批判了众人不知"祸福所自来"而"以为命"的错误观念。本篇开头讲了五德(水火木金土)终始的历史观(邹衍遗说)，认为这种历史观也体现民同类相召的规律，比如"黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：'土气胜'。土气胜，故其色尚黄，其事则土。""同类相召"的思想包含有一些科学因素，但更多是牵强附会的比附之说。这种思想当是董仲舒"天人感应"说的前兆。

【序卦】 《易传》篇名。中心是解说六十四卦的排列顺序。在汉代六十四卦的次序排列有多种传本，《序卦》所据卦序与今通行本同。《序卦》把天地衍化乃至人类社会的形成看作是一个完整的发展过程，提出："有天地，然后万物生焉"；"有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。"认为事物的任何状况都只是它自身发展过程中某一阶段的表现，故反复云："物不可以终尽"，"物不可以终过"，"物不可以终通"，"物不可以终壮"，"物不可以终难"，"物不可以终离"，"物不穷也"等等。

【良心】 孟子用语。指善良之心，亦即天赋的仁义之心。《孟子·告子上》："虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？"认为人性(人心)本来就有仁、义、礼、智之善根，之所以会出现不善的行为，只是由于后天环境的影响而损失了先天的善良之心的缘故。朱熹《孟子集注》："良心者，本然之善心，即所谓仁义之心。"王夫之指出："仁义之心虽吾性之固有，而不能必其恒在也"。他特别强调后天的"养成"，认为"天所与人清明之气，养成而发见到好恶上不乖戾即是良心"(《读四书大全说》卷十)。

【良价】(807—869) 中国佛教禅宗后期曹洞宗的创始者之一。俗姓俞。会稽诸暨(今浙江诸暨县)人。出家后曾参学于南泉普愿、沩山灵祐。后参于云岩昙晟，受其心印，得"宝镜三昧"禅法。因其在江西高安洞山传法，故世称"洞山良价"。卒谥"悟本禅师"。著有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等。其言行有《瑞州洞山良价禅师语录》、《筠州洞山悟本禅师语录》各一卷。其传法弟子有云居道膺、曹山本寂等二十六人。良价继承了青原系"即事而真"的思想。在《宝镜三昧歌》中以"如临宝镜，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝"来比喻事相显现理体的境界。主张"坐卧经行，莫非玄路"。为因势利导以接引学人，创"正偏五位"和"五位君臣"法，意在表现理事交涉回互、体用圆融的精神。其禅法"三纲要"为：(1)敲唱俱行，即从体起用，不碍正偏，理事兼备。《宝镜三昧歌》谓之"正知妙挟，敲唱双举"；(2)金锁玄路，即偏正回互，明暗交参，事中隐理，理中隐事。转功就位，冲开金锁，以通玄路。《宝镜三昧歌》谓之"背触俱非，如大火聚"；(3)不堕凡圣，不落有无，坐断两头，事理不涉，应物利生，得大自在。《宝镜三昧歌》谓之"潜行密用，如愚如鲁"。

【良知】 孟子用语。指天赋的道德意识和道德能力。《孟子·尽心上》："人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。"是说人先天具有这种仁义礼智等道德意识和道德能力。孟子论证说："孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也，敬长，义也"(同上)。孟子的"良知"说在中国哲学史上产生了深远影响。北宋张载说："诚明所知，乃天德良知"(《正蒙·诚明》)。把"良知"看成是人的"德性之知"，是不萌于见闻的。南宋朱熹说："良者，本然之善也。"他并引程子的话说："良知良能，皆无所由，乃出于天，不系于人"(《孟子集注》)。明王守仁以"良知"作为其哲学体系的基础，宣称"吾平生讲学，只是致良知三字"(《寄正宪男手墨二卷》)。认为"良知者，心之本体。""吾心之良知，即所谓天理也；致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣"(《传习录中》)。他并断言良知是天地的本原、万物的主宰："良知是造化的精灵，这些精灵生天生地，成鬼成帝。""天地万物，俱在我良知的发用流行中"(《传习录下》)。同时这种良知又是内在于人的最高道德标准："尔那一点良知，是尔自家的准则。尔意念著处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得"(同上)。明清之际王夫之也常使用"良知"、"良能"概念，有时他用其表示气的自然本性，如说："自然者，有自而然也，阴阳合而各有良能"(《张子正蒙注·参两》)。"天德良能，太和之气健顺动止时行，而为理之所自出也"(《正蒙注·神化》)。有时他又用其表示人的道德属性，如指出："人不学而能，不虑而智者，即性之谓也。""良即善也，仁也，义也"(《读四书大全说》卷十)。近代章炳麟认为："良知就是是非之心"。他并用佛学观点加以比附说："天理犹佛家言真如，良知犹佛家言本觉"(《菿汉昌言》二)。孙中山则借用这一概念指"生元"(细胞)所具有的感知能力，说："孟子所谓良知良能者非他，即生元之知，生元之能而已"(《孙文学说》)。

【良知自我坎陷】 牟宗三用语。指由道德主体转出知性主体的途径和方式。"良知"即道德主体，它要实现对客观事物的认知，不能"永停在明觉之感应中，它必须自觉地自我否定(亦曰自我坎陷)，转而为'知性'；此知性与物为对，始能使物成为'对象'，从而究知其曲折之相"(《现象与物自身》)。蔡仁厚曾解释说：良知自我坎陷亦即良知"自我打开"，"使自己开为两层：一层是道德心(德性主体)，亦即良知自己；一层是认知心(知

性主体)。这是良知自觉地坎陷自己而转出来的"(《新儒家的精神方向》)。"道德心"是"与物无对"的,它要求与天地万物为一体,它的表现或作用是完成德性人格;"认知心"是"与物有对"的,它在"主客对列"之中发挥作用,以认知外在的对象,其表现或作用是成就知识。牟宗三等人自认为,"良知自我坎陷"说的提出克服了传统儒学忽视知性的缺陷,从而为发展科学奠定了哲学基础。但事实上这一理论观点的实质仍然在于使知识隶属于道德,从而陷入了传统儒学泛道德主义的窠臼。

【良知现成】 明王畿、王艮等人的哲学范畴,意谓良知是现成自然、先天具足的本体存在,它无须学虑、不待修正、人人具有。这种思想源于先秦孟子关于"人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也"(《孟子·尽心上》)之说。南宋陆九渊吸取了孟子的"良知"、"良能"思想,他论述心本体说:"道理只是眼前道理,虽见到圣人田地,亦只是眼前道理"(《陆九渊集》卷三十四《语录》)。认为心体"自然自在"、"本无少缺"(同上)。明王守仁更进一步完善了陆九渊的心学思想,认为:"良知原是完全全全,是的还他是,非的还他非,是非只依着他,便无有不是处"(《传习录》下)。作为王守仁弟子的王畿等人特别注重其师的"良知"思想,认为:"先师(守仁)提出良知二字,正指现在而言,见现在良知与圣人未尝不同"(《龙溪集》卷四《与狮泉刘子问答》),强调良知"当下现成,不假工夫修证而后得"(《明儒学案》卷十二)。王艮亦认为,良知本体"分分明明,亭亭当当"(《心斋遗集》卷二《与俞纯夫》)。尝谓:"良知之体……要之自然天则,不着人力安排"(同上卷一《语录》)。"良知者,不虑而知,不学而能者也。惟其不虑而知不学而能,所以为天然自有之理"(同上卷四《天理良知说》)。其后泰州学派的王襞、罗汝芳直至李贽都宣扬过"良知现成"说,故致有些学者以"现成派"来称泰州学派。

【良贵】 孟子用语。指仁义礼智等最值得尊贵的道德品质。《孟子·告子上》:"欲贵者,人之同心也。人人有贵于己者,弗思耳矣。人之所贵者,非良贵也。赵孟之所贵,赵孟能贱之。"南宋朱熹《孟子集注》说:"人之所贵,谓人以爵位加己而后贵也。良者,本然之善也。赵孟,晋卿也。能以爵禄与人而使之贵,则亦能夺之而使之贱矣。若良贵,则人安得而贱之哉?"清焦循训"良"为善或最善,说:"人所贵者富贵,富贵之贵,不如仁义之贵良也"(孟子正义》)。孟子认为人人具有先天的道德善性和实现这种善性的能力,如果人充分发扬自己的善性,就能实现最高的人格价值,这是人之最值得尊贵的东西。而一般人所羡慕的爵位之贵与此不同,因为它是靠一定的外在条件维持的,是会随时失之的,故非最贵者。

【良能】 孟子用语。指天赋的道德意识和道德能力。《孟子·尽心上》:"人之所不学而能者,其良能也。所不虑而知者,其良知也。"南宋朱熹《四书集注》说:"良者,本然之善也。程子曰:'良知良能,皆无所由,乃出于天,不系于人'"。"良能"与"良知"在孟子这里是同一层意思。后世儒者常将二者连举混用,有时则强调某一方面,如北宋张载多言良能,明王守仁多阐良知。参见"良知"条。

【间相胜】 西汉董仲舒用语。指五行(木、火、土、金、水)的相克关系。他说:"行者,行也,其行不同,故谓之五行。五行者五官也,比相生而间相胜也。故谓治。逆之则乱,顺之则治"(《春秋繁露·五行相生》)。五行相生的顺序是:金→水→木→火→土→金,即金生水、水生木、木生火、火生土、土生金;五行相胜的顺序是:金→木→土→水→火→金,即金胜木,中隔水;木胜土,中隔火;土胜水,中隔金;水胜火,中隔木;火胜金,中隔土。这种五行之间的相生、相克关系反映了人们对五行性能的认识,原是一种朴素的唯物论思想。这种思想被董仲舒所利用,他讲五行相生、相胜的目的在于论证其"天人感应"的神学目的论。他说:"木生火,火生土,土生金,金生水,水生木,此其父子也。木居左,金居右,火居前,水居后,土居中央,此其父子之序,相受而布。是故木受水而火受木,土受火,金受土,水受金也。诸授之者,皆其父也。受之者,皆其子也。常因其父以使其子,天之道也。是故木已生而火养之,金已死而水藏之。火乐木而养以阳,水克金而丧以阴,土之事火竭其忠。故五行者,乃孝子忠臣之行也"(《春秋繁露·五行之义》)。这种目的论的非科学性是显而易见的。

【闵子骞】(前536—前487) 春秋末鲁国人。名损,字子骞。孔子弟子。在孔门中以德行和颜渊并称,尤以孝悌之德为时人所颂。孔子曾说:"孝哉闵子骞!人不间于其父母昆弟之言"(《论语·先进》)。鲁国贵族季氏使闵子骞为费宰,其坚辞不仕,"不食汙君之禄"。

【闵损】 即"闵子骞"。

(𠃊)

【陆九渊】(1139—1193) 南宋哲学家,宋明理学中"心学"派的创立者。字子静,自号存斋。抚州金溪(今江西金溪)人。曾居贵溪(今属江西)象山(应天山)讲学,自号象山居士,人称象山先生。与兄九韶、九龄合称"三陆子"。乾道八年进士。历仕靖安、崇安主簿,国子正,台州崇道观主管。后知荆门军,卒于任上。以"心即理"(《与李宰》)为其世界观核心。他把自然的普遍规律与封建伦理合而为一,认为这是人所固有的先验意识。强调"心"与"理"的完全合一,如说:"人皆有是心,心皆具是理,心即理也"(《与李宰二》)。并认定"心"与"理"亘

古长存，永恒不变："千万世之前有圣人出焉，同此心，同此理也；千万世之后有圣人出焉，同此心，同此理也；东南西北海有圣人出焉，同此心，同此理也"（《杂说》）。在心物关系上，认为上下四方、古往今来、天地人间、万事万物统统是"心"的产物、"心"的显现："万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙"（《语录下》）；"皇极之建，彝伦之叙……根乎人心而塞乎天地"（《杂说》）；"宇宙便是吾心，吾心便是宇宙"（同上）。在认识论上，提出了反省内求的"简易"、"直捷"的方法，认为"理"在"心中"，"明理"无需探求外物："此理本天所以与我，非由外铄。明得此理，即是主宰"；"汝耳自聪，目自明……不必他求，在自立而已"（《语录下》）。以朱熹"格物致知"方法为烦琐，反对"循诵传习"、"阴储密积"、"厘身从事"等一切活动，而主张先验主义的"发明本心"、"格我穷理"和神秘主义的"操存涵养"工夫。曾说："学苟知本，六经皆我注脚"（《语录下》）。修养论上主张"识本心"、"立大本"、"保吾心之良，去吾心之害"。要求经常进行自我反省："人心有病，须是剥落，剥落得一番即一番清明，后随起来又剥落，又清明。须是剥落得净尽方是"（《语录下》）。其学亦有某些积极因素，如强调人的自觉精神，"自立自重"；反对迷信权威和古代经典，提倡学贵有疑，"小疑则小进，大疑则大进"；弘扬斗争精神，号召人生在世应该"奋发植立"、"冲破罗网"。这些思想对后世有一定的影响。著作有《象山先生全集》。

【陆九龄】（1132—1181） 南宋学者。字子寿。学者称复斋先生。抚州金溪（今江西金溪）人。乾道五年进士。仕为兴国军教授，后调迁全州教授，未到任即卒。其思想认为"孩提知爱长知敬"，人皆有仁爱之心，为学即当发明此心。其为学方法主张在日常生活中对儒家提倡的伦理道德规范用心去体验、践履："身体心验，使吾身心与圣贤之言相应，择其最切己者勤而行之"（《复斋文集·答王汉臣》）。反对"弃日用而论心，遗伦理而语道"（同上书《答傅子渊》）。著作有《复斋文集》。

【陆九韶】 南宋学者。字子美，抚州金溪（今江西金溪）人。隐居不仕，与学者讲学于梭山，因号梭山居士。其学以切于日用者为要。主张为学当首读六经、《论》、《孟》，"明父子君臣夫妇昆弟朋友之节，知正心修身齐家治国平天下之道，以事父母，以和兄弟，以睦族党，以交朋友"；次读史，"知历代兴衰治乱措置之方"（《梭山日记》）。曾致书朱熹，就《太极图说》之"无极而太极"之说进行辩论。认为周敦颐《通书》中只有"太极"而不言"无极"，故《太极图说》或非周敦颐所作；且"太极"之上加"无极"二字，"便有虚无好高之弊"。著有文集名《梭山日记》。

【陆王心学】 宋明理学的主要学派之一。由南宋陆九渊创立，明王守仁进一步发展。此派在哲学世界观上认为"心"是世界之根本，如陆九渊说："宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"（《象山先生全集》卷二十二《杂说》）。王守仁亦说："心外无事，心外无理"（《阳明全书》卷七《紫阳书院集序》）。在修养方法上，陆九渊提倡"立乎其大"，王守仁标举"致良知"。陆、王之学都是以体认"本心"为宗旨，故世称"陆王心学"。其与宋明理学中主张"理"为世界之根本、以"格物穷理"为修养方法的程朱理学对峙而立。参见"象山学派"、"阳明学派"条。

【陆王学派】 见"陆王心学"条。

【陆世仪】（1611—1672） 明清之际学者。字道威，号刚斋。江苏太仓人。少有经世之志，南明建立后尝上书言事，又尝参军幕。事既不成，乃凿池十亩，筑亭其中，号桴亭，故学者称桴亭先生。相继讲学于东林、昆陵、太仓诸书院。当局屡欲荐之，力辞而免。为学以程朱为宗，亦不废陆王，能各取所长以会归于一。以《中庸》之格、致、诚、正、修、齐、治平为为学之程序，以居敬穷理为功夫。认为心为严师即居敬，随事精察即为理。主张穷理以致其知，反躬以践其实。他说："近世讲学，多似晋人清谈。清谈甚害事。孔门无一语不教人就实处做"（《思辨录辑要·大学类》）。关心现实，重视实学，凡农田、水利、兵刑、礼乐均为其所学对象。对当时西方传人的科学抱肯定态度，能够认识"西学之精"（《思辨录辑要》卷十五《治平案》）。主要著作有《思辨录》、《陆桴亭遗书》。

【陆沉】 庄子学派用语。原作陆沈。本义指无水而沉，喻隐居于人群之中。《庄子·则阳》："是自埋于民，自藏于畔。其声销，其志无穷，其口虽言，其心未尝言，方且与世违，而心不屑与之俱，是陆沈者也。"郭象注："人中隐者譬无水而沈也。"陆沈，司马云："当显而反隐，如无水而沈也。"反映了庄子派身处俗世、心游无穷的思想生活。《淮南子·览冥训》："是谓坐驰陆沈，昼冥宵明"。《史记·滑稽列传》："陆沉于俗，避世金马门。"皆用陆沉之本义或喻义。后亦用为愚昧顽固之义，如《论衡·谢短》："夫知古不知今，谓之陆沉。"《抱朴子·审举》："凡夫浅识，不辩邪正，谓守道者为陆沉。"又转喻为国土沉沦或人才埋没之义，如《世说新语·轻诋》："遂使神州陆沉，百年丘墟。"黄庭坚《次韵答张沙河》："丈夫身在要勉力，岂有吾子终陆沉。"

【陆陇其】（1630—1692） 清初学者。字稼书。浙江平湖人。康熙进士。历任知县和行取御史。为学专宗程朱，排斥陆王。尝谓：今之论学者无他，亦宗朱子而已；宗朱子为正学，不宗朱子即非正学。为学主张以居敬穷理为要，"穷理而不居敬，则玩物丧志而失于支离；居敬而不穷理，则将扫见闻，空善恶，其不堕于佛老以至于师心自用，而为猖狂恣睢者，鲜矣"（《三鱼堂文集·附录》）。重践履实行，强调"由学问思辨以归于笃行，而以徒事空言为大戒"（《三鱼堂日记·序》）。注重维护封建伦常，谓："太极即理，太极为一，分而为五常，发而为五事，布而为五伦。学者诚有志乎太极，惟于日用之间，时

时存养，时时省察，不使一念之越乎理，不使一事之悖乎理，不使一言一动之逾乎理，斯太极存焉矣”（《太极论》）。把封建伦理道德抬高到“太极”、“天理”的高度。著作有《困勉录》、《三鱼堂文集》等，后人辑成《陆子全书》。

【陆修静】（406－477） 南朝宋著名道士。字元德。吴兴东迁（今浙江吴兴东）人。幼笃好文籍，旁究象纬，通辟谷之术。早年遗弃妻子，人云梦山修道。历游名山，广集道书。宋文帝元嘉末（453）到京城建康卖药，文帝钦其道风，使左仆射徐湛召之入宫讲经说法。固辞南游，隐居庐山。宋明帝泰始三年（467）奉召至建康，居崇虚馆，广集道经加以校刊整理，将其中经戒、方药、符图等1128卷分为“三洞”。泰始七年（471）撰《三洞经书目录》，此为我国最早的一部道教经书总目，后世道藏分类“三洞”之名初见于此。又编撰有关斋戒、仪范著作百余卷，使道教仪轨臻于完备。卒谥“简寂先生”。北宋徽宗宣和（1119－1125）年间封为“丹元真人”。著作另有《太上洞玄灵宝众简文》、《洞玄灵宝五感文》、《陆先生道门科略》、《太上洞玄灵宝授度仪》等，均收入《道藏》。

【陆贾】（前240—前170） 西汉初政治家、思想家。《史记》称他“以客从高祖定天下，名为有口辩士”。汉朝建立后尝出使南越（今广西、广东）一带，招谕尉佗归属汉朝，因功官至太中大夫。刘邦死后，他反对吕后专权，周旋于太尉周勃、丞相陈平之间，促使将相和睦，为剪除诸吕作出了重要贡献。他善于口辩，常与高祖说《诗》、《书》。总结秦亡教训，提出“行仁义，法先圣”，反对“极武”，主张“文武并用”（《史记·郦生陆贾列传》），以及“抱道而治”（《新语·道基》）。认为“在天者可见”，“在人者可相”（《新语·道基》）。指出社会治乱在人不在天：“世衰道亡，非天之所为也，乃国君者有所取之也”（《新语·明诫》）。认为人类历史不可能停留在一个水平，社会已经历了“先圣”、“中圣”、“后圣”三个阶段，“天道不改而人道易也”（同上）。但有“天人感应”，圣人“承天诛恶”的神秘思想。著有《新语》十二篇。另有《陆贾》二十三篇和《楚汉春秋》九篇等，已佚。他还是汉赋四大派之一的代表，《汉书·艺文志》曾录其赋三篇，今佚。

【陆象山】 即“陆九渊”。

【陆绩】（187—219） 三国吴学者，天文学家。字公纪。吴郡吴县（今江苏苏州）人。才学渊博，星历算数无所不通，孙权征为曹掾。因直言相谏，屡遭贬谪。后出为郁林太守，加偏将军。在军中仍勤奋著述，研习经籍。以浑天说反对盖天说，认为天之形状“圆周浑然，运于无穷”，“半覆地上，半周地下，譬若卵白之绕黄也”（《浑天仪说》）。曾作《浑天图》，注《周易》，释《太玄经注》。但这些著作均佚。今存《述玄》一文，存《全三国文》中。

【陆德明】（约550—630） 唐学者、经学家。名元朗。苏州吴（今江苏省吴县）人。隋炀帝时任秘书学士，迁国子助教。唐朝建立后任国子博士，乃弘文馆十八学士之一。撰《经典释文》三十卷，是研究中国经籍古本、文字学、音韵学的重要参考书。

【阿不都热依木·尼扎里】（1776－1848） 维吾尔族古典诗人，维吾尔文学史上批判现实主义思潮的代表作家。本名阿不都热依木，尼扎里是其笔名。出生于喀什噶尔城内布拉克·巴什坊的一个工匠家庭，青年时代曾在喀什噶尔的经学院求学，研习维吾尔族文学和中亚各族文学重要代表作品。1835年起在喀什噶尔阿奇木伯克祖乎尔丁的衙署中任司书职务。1840年起在喀什噶尔杭立克经学院任教习。他是一位成果辉煌的多产作家之一，流传至今的作品有长达三万三千行的《爱情长诗集》、哲理性著作《救生宝珠》、五行组诗集《穆罕默斯集》。前两种作品的手抄本现存于新疆维吾尔自治区博物馆。

【阿屯】 章太炎用语。英语原子（atom）的音译。章太炎早年认为世界万有以“阿屯”为本体，“盖凡物之初，只有阿屯，而其中万殊”（《訄书·菌说》）。指出茫茫宇宙“皆内蒙于空气，外蒙于阿屯、以太，而成是形”（《视天论》），这是明确的唯物主义宇宙观。但章太炎晚期思想转向唯我主义与悲观主义，信奉佛教的“真如”本体说。

【阿兰豁阿】 蒙古族古代女思想家，成吉思汗十一世祖朵奔蔑儿干之妻。史载其夫早年去世后留下二子，后来她却连续怀孕而生下三子，受到兄弟和丈夫族人的责难，她说：“每夜有黄白色人，自天窗门额明处入来，将我肚皮摩挲。他的光明透入肚里去时节，随日月的光。……这般看来，显是天的儿子，不可比做凡人。久后他每做帝王呵，那时才知道也者”（《蒙古秘史》第21节）。她教导五个儿子要团结一致，“将五个儿子唤来跟前列坐着，每人与一只箭杆教折折。各人都折折了，再将五只箭杆束在一处教折折呵，五人轮着都折不折”（《蒙古秘史》第19节）。然后她说：“你们五个儿子，都是我一个肚皮里生的，恰如才五只箭竿一般，各自一只呵，任谁容易折折。您兄弟但同心呵，便如这五只箭杆，束在一处，他人如何容易折得折”（《蒙古秘史》第22节）。其折箭教子之方在蒙古族产生了长久的影响。

【阿拉坦汗传】 叙述成吉思汗家族并重点介绍阿拉坦汗生平事迹的历史著作。著者佚名。成书于十七世纪初。全书八部分：一、从成吉思汗到元顺帝的蒙古诸可汗及其弘传佛法的简史；二、关于达延汗的出生、幼年的遭迁，在满都海彻辰夫人的扶持下即位，达延汗及其后裔、征服右翼三万户经过；三、重点记叙阿拉坦汗的生平：七次出征兀良哈及兀良哈之归顺，对明朝的九次进攻、与明朝签定和平贸易条约，进军青海及青海诸部之归顺，建呼和浩特城及土默特地区经济的发展，与西

藏喇嘛教的接触，会见三世达赖喇嘛盛况及蒙古与西藏之间的使臣往来，阿拉坦汗之逝世及其葬礼；四、叙述阿拉坦汗之子都楞曾格的事迹；五、都楞曾格之子阿木台·洪台吉时代的重要历史事件及翻译甘珠尔经；六、结尾诗、编后记。该书对研究此期蒙古社会的哲学、军事、政治、宗教等有重要参考价值。原为抄本，藏于内蒙古社会科学院图书馆。1980年朱荣嘎将此抄本在北京影印出版，为国内外公开发行的唯一版本。

【阿细的先基】 彝族古代神话史诗。1944年光未然搜集整理出版。其诗主要流传于云南弥勒县西山一带阿细人（彝族一支系）中。"先基"是歌的意思，当地人称为先基调。该书分为两大部分："最古的时候"和"男女说合成一家"。前一部分包括天地的起源、万物的成因、人类最早的生活状态、氏族部落的风习等。后一部分是叙述古代男女的爱情故事以及爱情婚姻上的独特风情，描述的是人类进入阶级社会以后的状况。本书是研究彝族古代哲学思想史的重要资料。解放后曾再版。1953年云南红河自治州又重新整理出版。

【阿普黎诃黎】 近代严复对西方哲学 a priori（拉丁文，先验的）一词的音译。他在《穆勒名学·按语》中提到："西语阿普黎诃黎，凡不察事实，执因言果，先为一说以概余论者，皆名此种。"

【阿鲁浑萨里】（1244—1307） 维吾尔族学者。祖父阿台萨里精通佛学，父亲乞台萨里曾任释教都总统、正议大夫、同知总制院事。他曾拜元世祖国师八思巴为师，"经、史、百家及阴阳、历数、图纬、方技之说皆通习之"（《元史》卷130），学识渊博。1284年升为朝列大夫、左侍仪奉御，并被招"山泽道艺之士"以备任用。他劝皇帝用儒术治天下，办国子监，为国家培养人才。

【阿赖耶识】 佛教名词。梵文音译。旧译"阿梨耶识"、"阿剌耶识"、"无垢识"、"藏识"等。法相唯识宗所立"心法"八识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识）中的第八识，"三能变"中之初能变。是唯识宗着重加以阐述的一种识体。它有多种异名：一名"藏识"，因其含藏诸法种子故。一名"种子识"，以能执持诸法种子令不失故。《成唯识论》卷三"或名种子识，能任持世出世间种子故"。一名"所知依"，即一切染净诸法为此而得有。《成唯识论》卷三："或名所知依，能为染净，所知诸法，为依止故"。一名"根本识"或"本识"，谓前七识或世界万物现象皆依此为根本。一名"异熟识"，因其能引发种种生死善不善业异熟果。一名"无垢识"，指此识舍染得净、体性无垢，等等。《成唯识论》说阿赖耶识体相有三：一因相，即一切种子识。认为此识能执持世间一切法之种子。二果相，即异熟识。指此识能按前世所作种种善恶业行引发后世相应果报。三自相，总括因、果二相而为自相之义，即藏识，包括能藏、所藏、执藏三个方面。能藏即第八识能含藏诸法种子，此种子为所藏，第八识为能藏；所藏即前七识现行熏习诸法种子而形成新熏种子藏于第八识内，此种子为能藏，而第八识即为种子所藏之处；执藏即第八识恒常被第七识执为自内我体，坚持不舍。阿赖耶识与前七识的关系是互为因果，即阿赖耶识种子为因生起前七识杂染现行之果，而前七识杂染现行又不断熏习阿赖耶种子使产生新的种子（新熏种），如此因果不断而使识体连续不绝。小乘佛教只立前六识，瑜伽行派在此基础上建立八识，着重阐发第八阿赖耶识，说此识是产生一切精神和物质现象的根本依据，从而形成了较完整的"万法唯识"的理论体系。但大乘佛教各派对阿赖耶识亦有不同的解释，如华严宗讲如来藏缘起，以阿赖耶为如来藏的派生物。

【陈九川】（1492—1561） 明学者。字惟濬号竹亭。江西临川人。正德九年进士，官太常寺博士。武宗欲南巡，他上疏直谏，被廷杖五十，除名。嘉靖初年为礼部主客司郎中，复以事谪镇海卫。后居明水山讲学，遂易号明水。晚年耳聋，仍书札论学不止。师事王守仁后自焚其早年著书。自称曾"三易工夫"，即"始从念虑上长善消恶"，"复从无善无恶处认取本性"，"复就中恒致廓清之功"。然后"悟入先师（守仁）致知宗旨"（《明儒学案》卷十九）。为学主张"良知体物而不可遗，格物是致知之实。日用之间，都是此体，充塞贯通，无有间碍"（同上）。这与王艮"百姓日用即道"之说相近。聂豹、罗洪先以"归寂"说欲救正阳明后学流下"情识"之弊，他则合寂感为一，强调"寂在感中，即感之本体；感在寂中，即寂之妙用"（同上）。并谓聂豹曰："古之学者为己，天下之事尽矣。尧舜之治天下，亦尽其性充其君道而已，何尝有人己先后于其间哉？"其思想与钱德洪一致。著作有《明水陈先生文集》十四卷（中山大学藏）。

【陈元晖】（1913— ） 现代哲学家，教育学家。福建省福清县人。1936年9月到1940年初就读于国立中央大学心理系。毕业后到延安中央青年工作委员会，1941年转中央研究院教育研究室。1942年入中央党校第三部学习。1946年任哈尔滨大学副教务长，教育系主任、教授，1948年后任东北师范大学教育系主任。此时出版《实用主义批判》（1954年，三联书店）。1954年任北京人民教育出版社教育编辑室主任。两年后任中央教育科学研究所研究员。1964年后任中国社会科学院哲学研究所研究员，主要研究康德《纯粹理性批判》。先后写出《康德的时空观》、《康德的范畴论》、《康德的辩证法》。1981年4月曾应邀赴联邦德国美因兹参加国际康德学会纪念《纯粹理性批判》出版200周年学术会议。专著《叔本华和王国维》，1983年被译成德文在联邦德国出版。主要著作还有《马赫主义批判》（1963）、《论冯特》（1979）等。还撰有《洪谦先生和维也纳学派哲学》、《近代资产阶级的社会心理学》、《严复和近代实证

主义哲学》、《王国维的美学思想》等多篇论文。

【陈天华】(1875－1905) 近代民主革命家、宣传家。原名显宿，字星台，又字过庭，号思黄。湖南新化人。二十一岁入资江书院读书，后考入维新派创办的实业学堂，如饥似渴地学习新知识，寻求救亡图存的思想武器。清光绪二十九年(1903)留学日本，入东京弘文学院师范科。同时进行反帝爱国宣传活动，与杨笃生等人编辑出版了《湖南游学译编》、《新湖南》等革命书刊。愤于沙俄违约不撤走入侵中国东北的军队，参与组织留日学生拒俄义勇队，被推为本部办事员。后该队改名为军国民教育会，他又被推举为革命运动员，负责回国策动反清的武装起义工作。次年回国参与创立华兴会，谋划长沙起义，未成，复逃往日本。光绪三十一年(1905)8月在东京参与发起中国同盟会，被推举为会章起草人，拟定《革命方略》。《民报》创刊后任撰述员。同年12月参加抗议日本政府发布的《取缔清韩留日学生规则》的斗争，为激励人们觉悟以誓死救国，愤而投海自杀。撰有《猛回头》、《警世钟》等著作，揭露了帝国主义列强瓜分和灭亡中国的灾祸，指出清廷腐败卖国是造成危机的根源，宣传爱国和革命、反帝和反封是密不可分的；喊出了"手执钢刀九十九，杀尽仇人方罢手"(《警世钟》)之振奋人心的口号，表示了对外国侵略者和国内卖国贼的无比仇恨。宣称"我们要拒洋人，只有讲革命独立，不能讲勤王"(《警世钟》)。认为欲救中国惟有兴民权、改民主，主张"改条约，复政权，完全独立"，建立"民主的共和国"。以进化论为革命理论的根据，认为"宇内各国，无不准进化之理，其所以雄飞突步，得有今日者，进化为之也，非自古而然。革命亦其一端也(《中国革命史论》)。其论著被编为《陈天华集》，湖南人民出版社1958年出版。

【陈龙川】 即"陈亮"。

【陈白沙】 即"陈献章"。

【陈立】(1809—1869) 清学者。字卓人，又字默斋。江苏句容人。道光进士，曾任刑部主事、云南曲靖知府。师事梅植之、凌曙、刘文淇，尽得小学精蕴。尝搜罗阐释《公羊传》的新旧成说，断以己意，成《公羊义疏》。又认为《白虎通德论》集商周礼制之大成，乃别撰《白虎通疏证》。著作另有《尔雅旧注》、《句读杂著》等。

【陈立夫】(1900—) 中国买办资产阶级学者，"四大家族"中的首要人物之一。原名祖燕。浙江吴兴人。早习工矿，1923年北洋大学毕业后留学美国匹茨堡大学，两年后得采矿学硕士学位。1925年冬回国，曾一度在山东中兴煤矿谋职。1926年夏经陈果夫介绍任蒋介石的机要秘书，深得蒋的信任。自1928年起历任国民党中央党部调查科长、秘书长、组织部长，国民党政府教育部长，立法院副院长，行政院政务委员等职。自1939年起进入国民党中央九人常委会，与其兄陈果夫共同把持国民党特务组织(cc和中统)，进行反革命特务活动。1948年逃往台湾。1950年迁居美国。1968年回到台湾，任"总统府资政"及中央评议委员会主席团主席、中华文化复兴运动推行委员会副会长，同时兼任孔孟学会理事长等职。早年积极追随蒋介石的反革命活动，散布唯心主义哲学，提出"唯生论"思想体系。以无形无象、非物质性的生元为宇宙本体，认为宇宙中"一切现象都是生命的表征，都是万物求生活的结果"(《唯生论》上)。强调唯生的宇宙观是民生史观的根源，"要真正懂得民生史观，就要懂得唯生的宇宙观"(《唯生论》上)。"唯生论"哲学是对孙中山民生史观中唯心主义因素的歪曲与发展，是中国封建主义哲学与现代西方资产阶级生命派哲学相混合的产物。其目的在于为蒋介石的反动统治提供理论根据，以对抗辩证唯物主义和历史唯物主义。其主要哲学著作早年有《唯生论》上、《生之原理》，迁居美国时著《四书道贯》，回台湾后著《孟子之政治思想》、《人理学研究》，并主编《孔子学说对世界之影响》、《中华文化概述》、《易学应用之研究》等。

【陈同甫】 即"陈亮"。

【陈仲】 即"田仲"。

【陈朱之辩】 南宋功利学派代表人物陈亮与理学家朱熹之间的理论争辩。这场争论从淳熙九年(1182)开始，至光宗绍熙四年(1193)结束，历时十一年。争论概况可以从陈亮致朱熹的八封书信和朱熹致陈亮的十五封书信中了解。具体争论的问题有三：第一，围绕"道"的争论。陈、朱都承认"道"的存在，但朱熹所说的"道"是超乎自然与社会之上的一种先验的道德，即尧、舜、周、孔所传之道，这个圣传之道"自是亘古亘今常在不灭之物"(《朱子文集》卷二十《寄陈恭甫书》六)。陈亮则认为"道"不是神秘先验的精神，而是与事物、与人生日用不可分的常则，它具有自然的普遍性，"道非出于形气之表，而常行于事物之间"(《陈亮集·勉强行道大有功》)；"道之在天下，何物非道，千涂万辙，因事作则"(《与应仲实》)。第二，围绕王霸、义利的争论。朱熹认为夏、商、周三代是行天理而有王道，汉、唐是行利欲而有霸道，故三代"曰义曰王"，汉唐"曰利曰霸"。与朱熹尊王贱霸、重义轻利的观点相反，陈亮主张义利双行、王霸并用。在他看来，"功到成处，便是有德；事到济处，便是有理"(《陈亮集》卷二十一附陈傅良《致陈同甫书》)。"谓之杂霸者，其道固本于王也"(《又甲辰秋书》)。他不相信"三代专以天理行，汉唐专以人欲行"的历史分野，认为"信斯言也，千五百年间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃，而道何以常存乎？"(《又甲辰秋书》)第三，围绕所谓"成人之道"的争论。朱熹认为管仲是急功近利的"小器"，"当不得一个人"；汉高祖、唐太宗陷溺于利欲场中，亦不可为今人效法。他

认为君子当“尽心知性”，“学道爱人”，行天理去人欲，做一个道学“圣人”。所以“成人之道，以儒者之学求之”（《寄陈恭甫书》八）。陈亮认为，朱熹教人“以醇儒自律”并非是“成人之道”，“成人之道宜未尽于此”（《又甲辰秋书》）。“学者，所以学为人也，而岂必其儒哉？”（《又乙巳春书之一》）他主张为人应做“才、德双行，智勇、仁义交出而并见”（《又甲辰秋书》）的“大有为”的“英雄豪杰”。他本人亦以“推倒一世之智勇，开拓万古之心胸”的英雄人物自许自励，希望能为国家排难解纷，建功立业。陈、朱之间上述观点的分歧，反映了事功之学与义理之学在思想、理论方面的深刻对立。

【陈抟】（？—989）　五代末北宋初道士、道教学者。字图南，自号扶摇子。亳州真源（今河南鹿邑）人，或谓普州崇龛（今四川省安岳县）人。据《宋史》本传载，后唐长兴（930—933）中他举进士不第，遂隐居武当山，后移居华山。与麻衣道者、谭峭、吕洞宾相师友。后晋天福（937—944）间返巴蜀，师事邛州（今四川省邛崃县）天庆观道士何昌一学“锁鼻术”（即气功之一种的“睡功”）。显德三年（956）后周世宗召问黄白术，他以“陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意黄白之事乎”作答。世宗命之为谏议大夫，固辞不受，后赐号“白云先生”。宋太平兴国（976—984）年间两次应诏入朝，建议宋太宗远招贤士，近去佞臣，轻赋万民，重赏三军。太宗赐号“希夷先生”。在思想上，融儒、释、道三教学说于易学之中，创立了“先天易学”。他鄙弃隋唐道流之丹鼎符箓之术，不事黄白飞升，而以服食辟谷、玄默修养为主。著《无极图》和《先天图》，描绘宇宙生成及六十四卦。认为万物一体，只有超绝万有的“一大理法”存在。第一次提出“静亦动”的命题。他的学说经周敦颐、邵雍推演，成为宋代理学的重要组成部分。其著作有《易龙图序》、《贯空篇》、《阴真君还丹歌注》、《正易心法·注》等。

【陈虬】（1851—1903）　早期改良主义者。字志三，原名国珍，别字蛰声，晚号蛰庐。浙江乐清人。清光绪举人。光绪十八年（1892）撰成《治平通议》八卷，认为“立国在富，御夷在强，致富强在治人，人不自治，治之以法”，“欲图自强，自在变法”。提出设议院、兴制造、奖工商、开铁路、变营制等维新主张。建议将各省、州、县的书院改为“议院”，但又认为“泰西各有议院，以通上下之情，顾其制繁重，中国猝难仿行，宜变通其法”。光绪二十二年（1896）任《经世报》撰叙。中日甲午战争后以公车入京，与康有为、梁启超等交往。光绪二十四年（1898）参加保国会，旋回温州行医，建药房，设学堂，办报馆。戊戌政变后被通缉。著作有《报国录》、《治平通议》，合辑为《蛰庐丛书》。

【陈伯达】（1904—1989）　又名陈尚友。福建惠安人。1927年加入中国共产党。曾就读于上海劳动大学、莫斯科中山大学。1929年回国从事党的理论宣传工作。二十年代曾以多篇著述参与了哲学论战和社会史论战。撰有《腐败哲学的没落》、《哲学上的两条路向及其历史的演变》、《研究中国社会史方法论的几个先决问题》、《中国社会停滞状态的基础》等，宣传了辩证唯物主义思想和唯物史观，抨击了当时以叶青等人为代表的唯心主义思潮和唯心史观，为扩大马克思主义理论阵地做出了贡献。1937年赴延安任毛泽东的秘书，同时兼理论宣传工作，在抗日战争时期、延安整风运动中及解放战争时期多次在党的报刊上著文，宣传抗日方针，批评教条主义错误，揭露国民党玩弄和平阴谋等，颇有影响。在中共“七大”上被选为候补中央委员，七届二中全会增补为中央委员。他还担任过中央马列学院副院长。建国后历任政务院文化教育委员会副主任、中国科学院副院长、中央宣传部部长、《红旗》杂志社总编辑、国家计划委员会副主任、中央文化革命领导小组组长等职。他是第八届中央委员会政治局候补委员，第九届中央委员会政治局常委。由于在“文革”期间与林彪等人结成反党集团，多次著文（如《横扫一切牛鬼蛇神》等）挑起全国性的动乱，为林彪篡党夺权制造舆论，因此在党的“十大”上被开除出党。1981年被中华人民共和国最高人民法院特别法庭以积极参加反革命集团罪、阴谋颠覆政府罪、反革命宣传煽动罪、诬告陷害罪判处有期徒刑18年，剥夺政治权利五年。1989年9月病逝于京郊其寓所。

【陈启天】（1893—1984）　字修平。笔名翊林、明志。湖北黄陂人。早年参加少年中国学会。“五四”运动后少年中国学会发生分化，他与左舜生等一批右翼分子乘李大钊等人忙于参加实际斗争而无暇顾及会务之机，夺取了学会的领导权，出版《少年中国》月刊“新国家主义特号”，鼓吹国家主义的唯心史观和政治主张。1924年9月与曾琦、李璜、左舜生、余家菊等共同创办《醒狮》周报，在该报上发表《醒狮运动发端》、《国家主义与共产主义之分歧点》、《国家主义哲学基础》等文章，宣扬超阶级的国家观，攻击马克思主义的阶级斗争学说和无产阶级专政理论。第一次国内革命战争时期曾在军阀孙传芳的金陵军官学校任教。1926年在青年党第一次全国代表大会上被选为中央执行委员，兼训练部主任。1930年与左舜生在上海创办《铲共半月刊》，专门收集我湘鄂赣根据地的情况，肆意造谣诬蔑。他还为蒋介石编写了《胡曾左平乱要旨》，要蒋介石按照曾国藩、左宗棠、胡林翼等镇压太平军的办法加紧对革命根据地进行反革命围剿。1945年在青年党第十次全国代表大会上被选为中央执行委员会秘书长。1947年青年党正式参加国民党政府，他任经济部长。1949年去台湾。1950年主编《新中国评论》杂志，继续从事反共宣传活动。1969年7月与李璜共同出任青年党主席。

【陈荣捷】（1901—　）　美籍华人中国哲学史家。广

东开平人。1924年毕业于岭南大学。旋即赴美留学于哈佛大学，1927年、1929年先后获哲学硕士、博士学位。1929年归国受聘为岭南大学教授，翌年出任岭南大学教务长。1936年再度赴美，先后执教于夏威夷大学、达慕思学院和彻淡慕学院，并兼任哥伦比亚大学教授，1982年以81岁高龄从彻淡慕退休。半个多世纪以来他孜孜矻矻于为学，或述或作或译，在西方思想界大力阐扬中国哲学，特别是中国传统儒学。1939年发起创设东西哲学家会议。1946年在麦克莱尔主编《中国》一书中撰写《新儒学》一章，是为西方研究新儒学之始。1953年出版《现代中国宗教之趋势》一书，后被译为英文、西班牙文、日文、德文等多种文字。该书着力介绍了以熊十力为代表的现代新儒学，认为"体制性儒学"已无可亦无需挽救，惟"理知性儒学"则另有生命历程。强调"儒学中许多部分死了，但也有许多部分仍然活着，并且会继续生存"。他多次执笔《大英百科全书》中国哲学部分。1966年八大巨册、五百万言的《哲学百科全书》编委会聘他为中国哲学之主编，推进了中国哲学的世界化。他勤于著述，至1984年计有英文专著十四种，中文专著三种，论文一百四十余篇。主要著作有《现代中国宗教之趋势》、《中国哲学历史图》、《中国哲学资料书》，英译《传习录》、《老子》、《六祖坛经》等。其学术成就广受推崇，被欧美学界誉为"介绍东方哲学文化思想最完备周详之中国哲人"。

【陈建】(1497—1567) 明理学家。字廷肇，号清澜。东莞(今广东东莞县)人。嘉靖十一年(1532)中会试副榜，选授福建侯官县教谕，后升任江西临江府学教授。其理学思想是对朱熹的思想加以述说。曾作《朱陆编年》，复辑《周子全书》、《程氏遗书》类编。后"忧学脉日紊"，以为所著《朱陆编年》不能"拔本塞源"，遂将朱熹《年谱》并《行状》、《文集》、《语类》及与陆九渊往来书信逐年编定，旨在弘扬朱学。在此基础上，对前著《朱陆编年》反复修改、研究，数易其稿，于嘉靖十七年写成《学蔀通辨》。该书主要内容是对当时盛行的陆王心学进行批判，尤其是对王守仁的朱陆"早异晚同"说进行了揭露，指出其说是断章取义，是借朱子以攻朱子而誉陆象山。揭露陆王心学的实质是"阳儒阴释"、"近似惑人"。另著有《治安要语》、《经世宏词》、《皇明启信录》、《明朝捷录》、《滥竽录》、《古今至鉴》、《陈氏文献录》、《西涯乐府通考》等。

【陈独秀】(1879—1942) "五四"时期启蒙思想家，中国共产党创始人之一。字仲甫，原名乾生。安徽怀宁(今安庆)人。早年留学日本。1904年创办《安徽俗话报》。1915年创办并主编《新青年》(第一卷名《青年杂志》)。1916年任北京大学教授。1918年同李大钊创办《每周评论》，提倡民主和科学，提倡新文化，抨击封建伦理道德，宣传马克思主义。1920年与陈望道等人在上海组织马克思主义研究会并发起组织共产主义小组。1921年代表上海共产主义小组参加中国共产党第一次全国代表大会，被选为总书记。1924年5月发表《答张君劢及梁任公》，批驳了"玄学派"所谓"自由意志的人生观"，指出"自然界及其社会都有它的实际现象"，不以人的意志为转移。第一次国内革命战争后期犯了严重右倾投降主义错误，放弃党的领导权，不努力扩大工农运动和党所领导下的军队，片面依赖国民党，是导致大革命失败的重要原因之一。1927年党的"八·七会议"上被撤销党的总书记职务。因其继续坚持错误，对革命前途丧失信心，并采用取消主义手法进行党内宗派活动，企图分裂党，于1929年11月被开除出党。后公开进行托派活动。1932年10月被国民党逮捕，1937年8月出狱。1942年病逝于江津。在"五四"新文化运动中他最早提倡科学和民主，运用进化论观点破除封建宗法思想。后又积极宣传马克思主义，明确提出"唯物的历史观，是我们的根本理想"(《答适之》)。这是他的功绩所在。但在哲学上受康德、柏格森唯心论和形而上学影响较深，并有轻视人民群众的英雄史观倾向。主要著述编入《独秀文存》。

【陈炽】(1855—1900) 近代学者，早期改良主义者。原名家瑶，字次亮，号瑶林馆主。江西瑞金人。光绪举人。历任户部郎中、刑部章京、军机处章京等职。曾"遍历沿海大埠，至香港、澳门，又旁考西书"，"留心天下利病，深研经济学"(《庸书外篇》卷下《自叙》)。清光绪十九年(1893)写成《庸书》内外百篇。光绪二十一年(1895)与康有为在北京组织强学会，任提调。次年写成《续富国策》。他是维新变法的积极倡导者，主张仿行西法，改革封建专制制度。批评顽固派"茫昧昏蒙"，洋务派"屈己伸人"。认为"泰西之所以长者政，中国之所以长者教，道与器别，体与用殊，互相补救"(《庸书·外篇·审机》)。主张中国改行君主立宪政体，赞扬西方资本主义国家的议院制："合军民为一本，通上下为一心"，是"强兵富国，纵横四海之根源"(同上)。反对外国侵略者攫取各种特权，认为"利之所在，即权之所在，不可轻以假人"。提出"商之本在农"、"商之源在矿"、"商之体用在工"，阐释了以商业为中心全面发展各部门经济的理论。主张成立商部，制定商律，保护关税，取消厘金，设立公司，实行专利等。谴责顽固派反对发展机器工业，是使中国贫弱的罪人，揭露他们"口不言利"的虚伪性。著作有《庸书》、《续富国策》等。

【陈亮】(1143—1194) 南宋文学家、思想家、反道学的哲学家，永康学派创始人。字同甫。婺州永康(今属浙江)人。因世居城外龙窟村，学者称为龙川先生。他生活在金人入侵、朝廷屈辱苟安、国势危殆的时代，是一个"散落为民，谱不可系"(《陈亮集》卷十六《书家谱石刻后》)的寒门知识分子。青年时代即喜谈兵，曾考古人用

兵成败之迹著《酌古论》,以为抗金救国的借鉴。孝宗时作《中兴五论》以上皇帝,反对与金人议和。以后又四次上书,力主抗战,并提出收复失地的计划。因遭当权者嫉恨,三下牢狱,多次蒙冤。晚年设塾讲学,从事著述。五十岁时参加进士试,光宗亲擢第一,授予官职,未及赴任而溘逝。他才高学博,诗词政论卓越一时,于兵略颇有心得。在哲学方面虽未提出系统的学说,然唯物主义思想随处流露,反对道学异常鲜明。世界观上主张"盈宇宙者无非物,日用之间无非事"(《经书·发题·书经》),肯定"道在物中"、"因事作则"(《勉强行道大有功》、《与应仲实》)。认识论上面对现实,注重实行,讲求实际功效,强调把理论、智慧、本领和事功结合起来。人性论上认为追求声色臭味是人的自然欲望,"出于性则人之所同欲也"(《问答七》),认为窒欲、灭欲是不近人情的。但主张"欲"亦须由"礼"加以约定节制。历史观方面反对三代以上尽善、三代以下日退的错误观点,而认定"天地常运而人为常不息"(《与朱元晦书》),坚持进化史观。但又持有"气运"决定世道盛衰的历史唯心论和"天道六十年一变"的历史循环论。陈亮哲学最大特色在于他公开标举功利主义旗帜,与道学家朱熹严申"王霸义利之辨",力主"义利双行"、"王霸并用",认定"功到成处便是有德,事到济处便是有理"(陈傅良《止斋文集·答陈同甫》)。痛斥一班空谈道德性命而置国家安危、民生民命于不顾的道学家们是"风痹不知痛痒之人",认为他们"尽废天下之实,终于百事不理而已"(《送吴允成运干序》)。这些见解对后世"经世致用"之学极富启发。著作有《龙川文集》,1974年中华书局点校出版《陈亮集》。

【陈骈】 即"田骈"。因齐田氏出于陈,故称。

【陈祥道】(1053—1093) 北宋学者,经学家。字用之。福州(今福建福州市)人。治平进士。官太常博士、秘书省正字。诸熟诸经,尤精于《礼》。著有《礼书》、《论语全解》。

【陈家康】(1913—1970) 现代学者,政治家。曾用名陈宽。湖北广济县人。1934年至1935年参加上海社会科学工作者联盟。中共七大当选为候补中央委员。解放后从事外交工作,曾任外交部副部长等职。三、四十年代在《群众》杂志上发表过许多哲学文章,较重要的有《从猿类到人类》、《真际与实际——冯友兰先生〈新理学〉商兑之一》、《物与理——冯友兰先生〈新理学〉商兑之二》、《物与气——冯友兰先生〈新理学〉商兑之三》、《陶希圣的〈论道集〉批判》及《唯物论与唯"唯物的思想"论》等,站在马克思主义哲学立场上对冯友兰等人的唯心主义哲学观点进行了批判。

【陈唯实】(1912—1974) 马克思主义哲学家,国内较早系统地阐述马克思主义哲学的理论家。广东潮安人。早年在上海参加过共产党组织的"马列主义研究同盟"和"马列主义哲学研究小组"。后到武汉等地继续从事马克思主义哲学的研究和著述。1935年发表《新兴社会科学讲话》一书,运用辩证唯物主义观点对社会经济、政治、社会变革、婚姻家庭等问题进行了探讨。1936年6月发表《通俗辩证法讲话》,9月发表《通俗唯物论讲话》,两书用通俗的语言介绍了唯物辩证法的基本知识。1937年3月发表《新哲学世界观》一书,阐述了唯物论与唯心论、辩证法与形而上学相互斗争的历史,介绍了马克思主义哲学对于人类思想史的新贡献及列宁对马克思主义哲学的继承和发展。同年写作了《新哲学体系讲话》,系统地阐述了辩证唯物论的宇宙观、认识论和方法论。1938年去延安,先后在陕北公学、抗日军政大学、八路军军政学院等校任教。建国后先后在北方大学、华北大学、南方大学、华南师院、中国人民解放军政治学院任教。

【陈铨】(1903—1969) 四十年代初"战国策派"的主要代表之一。名大铨,号涛每。四川富顺人。早年毕业于清华学校,不久出国留学,获美国阿柏林大学硕士与德国克尔大学哲学博士学位。回国后曾任武汉大学、清华大学、西南联合大学、南京大学教授和同济大学主任、教授。其思想主张唯意志论和英雄史观,认为"意志是宇宙人生的泉源,是推动一切的力量"(《叔本华的贡献》)。"人类意志发展努力的过程,的确创造了人类全部的历史"(《论英雄崇拜》)。指出这能够推动一切、创造一切的意志就是尼采的"权力意志","真正合乎自然的道德,就是权力意志的伸张,强者行动,弱者服从"(《尼采的道德观念》)。认为少数"天才"、"超人"是"人类意志的中心","历史的演进,最后的目的,就在产生天才。人类的目的,就是在产生少数出类拔萃的人物"(《尼采的思想》)。由此出发政治上主张少数人独裁,认为"民治主义的目的,根本在求平,而不在提高,然而实际上社会的进展,是要靠少数超群绝类的天才"(《德国民族的性格和思想》)。这实际上是鼓吹法西斯主义的强权政治。陈铨等人的思想当时受到胡绳等马克思主义者和进步人士的批驳。

【陈淳】(1159—1223) 南宋哲学家。字安卿。龙溪(今福建龙溪)人。学者称北溪先生。终生不仕。朱熹弟子,其学继承朱熹而"多所发明"(《宋元学案·北溪学案》案)。认为天是理和气的统一,"上天之体以气言,上天之载以理言"(《北溪字义·命》)。主张理气不离,不可"截断作二物",不同意理先气后说。认为道器不可分,道只是"人事中之理","其实道不离乎器,道只是器之理",非离乎人事、器物而"有个空虚道理"(《北溪字义·道》)。但却强调理是天地万物生生不息的"主宰"。他发挥了朱熹的心性说,认为心是"理气之合",有体有用。心之体广大虚明,全是天理;心之用神妙不测,与天地同流。提出"心为太极"(《北溪字义·太极》)的命题,

并说"心虽不过方寸大,然万化皆从此出,正是源头处"(《北溪字义·心》)。表现出向心学靠近。知行观上不同意"知难行亦难"和"知先行后"说,认为知行二者不能分难易,也不能分先后,二者"其实只是一事,不是两事。"为"知行合一"说开了先河。著作有《北溪字义》、《北溪先生全集》。

【陈焕章】(1881—1933) 近代学者,尊孔派代表人物。字重远。广东高要人。早年受业于康有为门下,1904年中进士。1907年赴美留学。在纽约创办"昌教会",并筹款建立孔教义学,对抗孙中山资产阶级民主革命思想的传播。1911年获哥伦比亚大学博士学位,不久回国。辛亥革命后受康有为指示,于1912年10月在上海创立全国孔教会,为主任干事,总揽会务。1913年2月发行《孔教会杂志》,自任总编辑。同年8月联合梁启超等人向北洋政府的参、众两院提出《请定孔教为国教书》,但被否决。与此同时又在山东主持召开孔教会第一次全国大会,正式确定将孔教会由上海迁到北京。1916年9月再次向国会提出请定孔教为国教的意见书,由于人民反对再次失败。1923年9月任北京孔教大学校长,并被曹锟聘为顾问。1928年北洋军阀覆灭后去香港,后病死。他一生以尊孔为事,认为"孔教者中国之灵魂也。孔教存则国存,孔教昌则国昌"(《中国今日当昌明孔教》)。认为如不尊孔读经,则"彼国过激派之祸,将遍于中国矣"(《宗圣学报》,第2卷第10册)。反对新文化运动,反对马克思主义在中国的传播,极力为封建复辟活动制造舆论。主要著作有《孔门理财学之旨趣》、《论孔门是一宗教》等。

【陈确】(1604—1677) 明清之际思想家。初名道永,字非玄。明亡后改名确,字乾初。浙江海宁人。曾与黄宗羲同受学于刘宗周。在自然观上认为"天地无私",是一种自然的存在。为学主张"凡事皆求其实,毋徒骛其名"(《丧实议》)。从"求其实"出发,反对佛教唯心主义,指出佛教是"以空为教者也,《金刚经》虽教百言,而大指不离乎空"(《金刚会问》)。在理欲问题上认为"天理正从人欲中见,人欲恰好处即天理也"(《瞽言·无欲作圣辨》)。在认识论上认为知识是发展的,反对《大学》所谓"止于至善"、"知止"的观点,以为"至善之中又有至善"。认为真理只能一步一步地掌握,而不可能一下子全部被掌握,"君子之于道也,亦学之不已而已"(《大学辨》)。在人性问题上认为人性是发展变化的,反对求人性于父母未生之前的说法。著作有《陈确集》。

【陈确集】 明末清初陈确的著作汇集。清嘉庆三年(1798)陈敬璋编定《陈乾初先生遗集》四十九卷,但未付梓。至清咸丰四年(1854)陈确的部分著作才逐渐刊行。1979年中华书局依据南京、上海图书馆所藏《陈乾初先生遗集》抄本编校出版《陈确集》上、下二册。是集包括《文集》十八卷,《别集》十七卷,《诗集》十二卷,卷首、外编收入有关陈确生平行事、学术思想的若干资料,又附录吴骞辑、陈敬璋订补的《陈乾初先生年谱》。陈确哲学代表作《葬书》、《瞽言》、《大学辨》均收入。

【陈景元】(1025—1094) 北宋道士。字太虚(一字太初),自号碧虚子。南城(今属江西)人。通过陈抟弟子张无梦接受了陈抟的老学思想。注老、庄,撰《道德真经藏室纂微篇》,为神宗所重,召对天章阁,累迁至右街副道录,赐号"真人"。其思想认为"道"是万物之原。主张事物的运动始于静,归於寂;认为"人生而静,天之性也","性分不越,则天理自全"。为道主"独悟"、"冥览"、"虚心内寂",以臻於心无爱欲、物我皆忘的境界。著作另有《大洞真经玉诀音义》、《度人经四注》等。

【陈傅良】(1137—1203) 南宋学者,属永嘉学派。字君举,号止斋。温州瑞安(今属浙江)人。乾道进士。官至宝谟阁待制。曾师事薛季宣凡七八年,尽得其学。为学重历史文物的考订,且好实用之学,于王制、井田、兵法、战阵皆有心得。与当时永康学派的观点极为契合,在与陈亮讨论王霸义利问题时将其观点鲜明地概括为:"功到成处,便是有德;事到济处,便是有理"(《致陈同甫书》)。成为事功学派的著名命题,对当时及后世影响极大。著作有《止斋文集》、《春秋后传》、《经筵孟子讲义》等,代表作为《止斋文集》。

【陈鼓应】(1935—) 现代哲学家,尼采哲学和老庄哲学研究者。原籍福建。六十年代初毕业于台湾大学哲学系和台湾大学哲学研究所。历任台湾大学哲学系副教授、美国加州大学柏克莱分校研究员。为1972年台湾钓鱼岛事件与知识界第一次公开性统独之争的主要人物。1984年回大陆任北京大学和中国文化书院教授,从事尼采哲学、存在主义哲学、老庄哲学及尼采与老庄比较研究的教学、评介与研究。认为中国文化缺乏高迈、勇猛的尼采精神,从反传统的思想出发接受尼采思想,指斥儒家文化千年来传播"家禽道德"、"奴性道德"。著有《哲学家尼采》、《耶稣新画像:圣经的批判》、《老子今注今译及评介》、《庄子今注今译》,合著《老庄论集》,合译《沙特小说选》、《存在主义》等。

【陈献章】(1428—1500) 明学者。字公甫,号石斋。新会(今属广东)人。因居白沙里,学者称白沙先生。正统举人,试礼部不第,遂从吴与弼讲学。后游太学,名震京师,屡辞荐举,终不受职。其哲学世界观认为万物万理皆我心之产物,"天地我立,万化我出,宇宙在我"(《白沙集》卷三《与林郡博》)。修养方法上主张静坐,谓"为学须从静坐中养出个端倪,方有商量处"(同上书,卷二《与贺克恭》)。其学之论旨多得于南宋陆九渊,为明代心学之先声。著作有《白沙集》。

【陈榥】(1872—1931) 近代革命者、无神论者。字乐书。浙江义乌人。幼习经史及新学。清光绪二十四年(1898)以高材生被录为首批官费留学生,入日本东京

帝国大学造兵科，成绩优异。毕业后留居日本著述，曾编撰数学、物理、心理等大专学校教材，运销国内，风行一时。光绪三十年(1904)入光复会，次年为中国同盟会会员，积极参加革命活动。民国成立后回国，以陆军少将衔督理上海制造局，发展军火工业有功。1914年因不满袁世凯辞职，遂任北京大学数理教授。次年袁世凯称帝前，约他密商，要他联络学界名流上《劝进表》，许后以农商总长相酬。但他当夜南下，参与了蔡锷护国军，任第二军副参谋长。袁死后复回北京执教。曾任全国留学生考试评论会主持人，商务印书馆编辑，全国工程师学会会长等职。1922年回故里潜心研究物理哲学，写成《成心论》，马一浮校阅并作序，但未及出版，日军侵略时书稿被毁。他明确否定鬼神的存在。1903年发表《续无鬼论》，文章运用进化论观点和近代物理、化学、医学等科学知识，一一遍驳偶像、魂魄、妖怪、符咒、谶纬等迷信现象。他说："人之死也，如老树之必腐朽，如旧机器之必损坏，乃新陈代谢之公理。必曰城隍能分之辨"。认为"民族国家兴亡之故，其与祸福鬼神之说大有关系"，"迷信之说……言及于国则国颓，言及世界则无进步，害斯列矣"。

【陈澧】(1810—1882) 清经学家。字兰甫，号东塾。广东番禺(今广州市)人。道光举人，曾任河源县训导。后六应会试不第，遂绝意仕进。为学海堂学长数十年，晚年主菊坡精舍。青少年时代好诗文，并泛览群籍，凡天文、地理、乐律、算术、篆隶等无不研究。中年后读诸经注疏及朱熹之书，既有考据学精蕴之风，又深悉乾嘉诸儒为学之弊，故为学主汉、宋兼采，认为："汉儒善言义理，无异于宋儒。宋儒讥汉儒讲训诂而不及义理，非也。近儒尊汉儒，发明训诂而不讲义理，亦非也"(《汉儒通义·自序》)。主张读书应求大义，勿专求琐碎之考订，指出"今人只讲训诂考据，而不求义理，遂至于终年读许多书，而做人办事全无长进，真与不读书者等耳，此风气急宜挽回"(《东塾遗稿》)。著有《东塾读书记》、《汉儒通义》、《说文声表》、《水经注提纲》、《三统术详说》、《东塾集》及未刊之《东塾遗稿》等。

【陈撄宁】(1880—1969) 道教学者。号圆顿子。安徽怀宁县人。十五岁中秀才，二十五岁毕业于安徽高等法政学堂。由于早年接触道教典籍，修习气功，故对仙学产生了信仰。从二十八岁起游历名山，访僧问道，研究道、释经典。认为仙、佛可兼学，可比较，"艳彼注兹，择善而从"(《答复厦门周子季君》)。三十六岁在上海结婚后继续研究仙学和修习气功，并用十年之功进行了数百次"外丹"实验，相信"各种外丹口诀，确有可凭"。但由于日寇侵袭上海，其"外丹"实验无法进行，于是转攻"内丹"。1933年后与弟子张竹铭等创办《扬善半月刊》、《仙学月报》、仙学院等，在道教界和医学界有广泛影响。建国后曾任中国道教协会秘书长、副会长、会长，主编《道协会刊》，主持道教研究工作。晚年着重研究静功修持，主张由后天神气合一返还先天性命，再使先天性命合一，归本于清静自然。著有《道藏分类目录提要并索引》、《黄庭经讲义》、《孙不二女丹诗注》、《灵源大道歌白话注解》、《口诀钩玄录》、《道教起源》、《史记老子问题考证》、《太平经的前因与后果》、《南华内外篇分章标旨》、《静功疗养法》、《神经衰弱静功疗法问答》等。

【鸡三足】《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。关于此命题的具体含义《公孙龙子·通变论》曰："谓鸡足一，数足二，二而一，故三。"意谓抽象的、作为名称的"鸡足"为一("鸡足一")，而实际的鸡足数目为二("数足二")，二者相加则为三。这一命题看到了概念("名")和该概念所反映的实之间的差别性问题，应当是合理的。但却把抽象的名与具体的实相混同，故成了诡辩之论。

【张九成】(1092—1159) 南宋理学家。字子韶，自号横浦居士，又号无垢居士。钱塘(今属浙江)人。绍兴二年进士第一。官至礼部侍郎兼经筵侍讲，因谤朝政被谪南安军(今江西南安)。师事杨时，与佛僧宗杲交游甚密。其思想以天理为自然规律和道德法则，主张心即理、理即心，心外无道，心外无事。认为"理之至处亦不离人情"(《横浦心传》)，"仁即是觉，觉即是仁，因心生觉，因觉有仁"(同上)。认为求道在于"求心"，修养在于"慎独"。他的思想受谢良佐影响较深，是从二程到陆九渊的中间环节。朱熹说："上蔡之说一转而为张子韶，子韶一转而为陆子静"(《宋元学案·上蔡学案》附录)。但朱熹斥责他之学为"洪水猛兽"。主要著作有《横浦心传》、《横浦日新》、《孟子传》、《中庸说》、《横浦文集》等。

【张三丰】 道士(或云宋代技击家，武当派祖师)。名、字传说纷纭，或谓名通、全、思廉、玄素、玄化，谓字玄玄、山峰、三峰、君宝、君实、铉一、全一，号昆阳。因其不修边幅，人称张邋遢。关于他的生活时代亦说法不一，《明史》谓为金时人，无名氏作传又说出自元末，《张三丰全集·汇记》定为元初人。其籍贯也传说不一，《山西通志》称是平阳人或猗氏人，《陕西通志》说是宝鸡人，《四川总志》谓"或曰天目人"。但以辽阳懿州(今属辽宁)人之说较多。传说他无论寒暑只一衲一蓑，一餐能食升斗，或数日不食，或数月不食，事能前知。居宝鸡金台观时，曾死而复活。明太祖、成祖皆遣使屡访，不遇。英宗正统元年(1436)封为"通微显化真人"，成化二十二年(1486)封为"韬光尚志真仙"，嘉靖四十二年(1563)封为"清虚元妙真君"。在思想上阐扬理学，同时也受到佛教禅宗影响。主张儒、释、道三教圆融，认为"三教原来是一家"。还认为"玄学以功德为体，金丹为用，而后可以成仙。"后人编有《张三丰先生全集》，收入《道藏辑要》毕集七至十二。

【张之洞】(1837—1909) 近代洋务派首领，学者。字

孝达，号香涛、香岩、壶公，又号无竟居士，晚号抱冰。直隶（今河北）南皮人。同治进士。历任翰林院侍讲学士、内阁学士、湖北学政、四川学政、国史馆协修、国子监司业、礼部侍郎、山西巡抚、两广总督、湖广总督等职。清光绪十年（1884）中法战争时任两广总督，起用冯子材，在广西边境击败法军。又创设广东水陆师学堂，办枪炮厂，开矿务局，立广雅书院，武备文事并举。光绪十五年（1889）调任湖广总督，开办汉阳铁厂和湖北枪炮厂，设织布、纺纱、缫丝、制麻四局，筹建北江师院、两湖书院，筹办芦汉铁路。光绪二十年（1894）代刘坤一任两江总督，全面展开洋务事业。中、日《马关条约》议订时，曾上疏阻止和议，反对割让台湾，奏请变通陈法，力除积弊，练兵备战，雪此大耻。被舆论界推为能挽回天下大局的"朝廷柱石"。然而他谈新法多为"随声附和，不出于心"。光绪二十四年（1898）四月撰成《劝学篇》，认为"中国之祸不在四海之外，而在九州之内"。既批评顽固派"守旧"、"不知通"，又批评维新派"菲薄名教"、"不知本"，把维新思想的传播斥为"邪说暴行，横流天下"。提出"旧学为体，新学为用"，以维护封建伦理纲常，反对戊戌变法。还列出清朝封建统治者十五项"仁政"，为清政府歌功颂德。认为"三纲四维之道不可变"，"夫不变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也"（《劝学篇·变法》）。主张"中学治身心，西学应世事"（《劝学篇·会通》）。光绪二十六年（1900）义和团运动崛起于北方时，力主镇压。在帝国主义策划下，与两江总督刘坤一创东南互保，镇压两湖反洋教斗争和唐才常自立军起事。次年与刘坤一联名奏"变法三疏"，为清廷多所采用。后充督办商务大臣，再署两江总督，参与处置"苏报案"。在会奏商办京师大学堂事宜时，强调办学首重师范，并拟初级师范学堂、优级师范学堂及任用教习各章程。光绪三十三年（1907）晋协办大学士，充体仁阁大学士，授军机大臣兼管学部，注重教育，对清末教育有很大影响。著作后编为《张文襄公全集》。

【张子正蒙注】 明清之际王夫之著。写于康熙二十四年（1685），重订于康熙二十九年（1690）。系对北宋张载《正蒙》一书的注释和发挥，比较集中地体现了作者"希张横渠之正学"的治学路径。全书除《序论》、《宋史张子本传》外，有九卷十八篇。书中发挥了张载气本论和"一物两体"思想，认为"絪緼，太和未分之本然"。"阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也"（《太和篇》注）。指出阴阳对立统一是事物运动的源泉，而运动与静止又是互相依存的："阴阳者气之二体，动静者气之二几"。"阴阳之消长隐见不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此"（《太和篇》注）。"动静者乃阴阳之动静"（《大事篇》注）。"动有动之用，静有静之质"，"动而成象则静"（《太和篇》注）。还提出了"形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发"（《太和篇》注）；"知之尽，则实践之而已"（《至当篇》）等认识论命题。收入《船山遗书》。有1956年北京古籍出版社和1957年中华书局单行本。

【张子全书】 北宋张载著。明沈自彰于万历年间编刻。内容包括《西铭》、《正蒙》、《经学理窟》、《易说》、《语录钞》等。名为"全书"，但实非全本。《西铭》提出"民吾同胞，物吾与也"和"存吾顺事，没吾宁也"的思想，极受二程（颢、颐）和朱熹的赞扬。《易说》和《正蒙》是作者的主要哲学著作。《易说》提出"易即天道"（《系辞上》）、"一物两体，气也"（《说卦》）的命题，区分了"变"（显著的变化）与"化"（渐缓的变化）两种运动形式，初步提出"太虚即气"的观点，并批判了"异学则皆归之空虚"的谬误。《正蒙》丰富发展《易说》中的哲学思想，进一步论证了气一元论的唯物主义观点和气有"两端"、"一物两体"的辩证思想，对佛教"一切唯心"和道家"有生于无"的唯心主义作了深刻批判。同时还提出关于"天地之性"和"气质之性"、"德性所知"和"见闻之知"的人性论与认识论学说，对宋明理学的发展有巨大影响。《语录》和《理窟》由其门人记录整理而成，其中也包含一些重要哲学观点（《理窟》间有程颐语）。本书除沈刻本外，还有郿县本、朱轼刻本、清初翻刻本。1978年中华书局以上述版本互校，复参校张伯行《正谊堂丛书》中《张横渠集》、宋代吴坚刻《张子语录》、明代吕柟《张子抄释》，并参考《古逸丛书》中《周易系辞精义》及《宋文鉴》等，编定出版了《张载集》，校勘搜集，最为详备。

【张元忭】（1538—1588） 明学者。字子荩，号阳和。浙江山阴（今绍兴）人。嘉靖三十七年（1558）举于乡。隆庆五年（1571）登进士第一，授翰林修撰。万历十五年（1587）升左春坊左谕德，兼翰林侍读。《明史·儒林传》谓其"自未第时即从王畿游，传良知之学，然皆笃于孝行，躬行实践"。有见于"末学谈本体而忽工夫，则揭'致'字以为提撕"（周汝登《题阳和张先生文选序》）。认为"本体本无可说，凡可说者皆工夫也"（吴达可《题阳和张先生文选序》）。主张"学问以必有事为主"（《张阳和文选》卷一，《寄周继实》）；"当今所急，在务实不在炫名，在躬行不在议论"（同上《复许敬庵》）。尝谓"朱陆同源，而末流乃歧之"（王锡爵《张公墓志铭》）。故黄宗羲说其"谈文成之学，而究竟不出于朱子"（《明儒学案》卷十五）。学虽出于王畿，但"无蹈入禅寂之病，与畿之恣肆迥殊"（《四库全书提要》卷一七九）。著作有《绍兴府志》、《会稽县志》、《云门志略》、《山游漫稿》、《槎间漫笔》、《馆阁漫录》、《翰林诸书选粹》、《志学录》、《读尚书考》、《皇明大政记》及《不二斋文选》等。

【张中】（约1584—1670） 明末清初伊斯兰教学者和经师。一名时中，字君时。别名"寒山"或"寒山樵叟"。江苏苏州人。幼读伊斯兰教和儒家经籍，通晓阿拉伯文、汉文。年长游学陕西，学教于经师张少山、陆见于、

非非子等。学成后曾在扬州、苏州等地讲学。1638年游学南京，随印度经师阿世格学习达二年之久，对"认主学"(教义学)颇有研究。著有《克理默解》、《归真总义》(亦称《依玛尼解》)、《四篇要道译解》等。

【张讥】 南朝梁陈时经学家。字直言。清河武城(今属山东)人。通经好玄言，受学于汝南易学家周弘正，曾与梁武帝、周弘正一起讨论易学(见《陈书·周弘正传》)。梁时为士林馆学士，入陈为国子博士，主讲《周易》、《老》、《庄》。著有《周易义》、《尚书义》、《老子义》等，均佚。其在易学上之突出贡献是用"三中含两"说来解释"一以包两"。此对于宋明时期张载的"一物两体"说与王夫之对奇偶两画的解释有重要影响。清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周易张氏讲疏》一卷。

【张世英】(1921—) 现代学者，西方哲学史家。湖北省武汉市人。1946年毕业于昆明联合大学哲学系。后到南开大学哲学系任教，1949年曾任南开大学校务委员会委员、天津市高校讲师、助教联合会主席。1951年调任武汉大学哲学系讲师。翌年调北京大学，先后在哲学系和外国哲学研究所任讲师、副教授、教授、博士生导师，并任西方哲学名著编译委员会委员。从1953年起主要从事西方哲学史、黑格尔哲学的教学和研究工作。1955年6月在《光明日报》上发表《关于黑格尔辩证法的几个问题》的学术论文。次年与贺麟合著《黑格尔关于辩证逻辑与形式逻辑的关系的理论》。同年还出版了专著《论黑格尔的哲学》，认为对立统一是黑格尔哲学的指导原则，发掘这一思想对克服我们所存在的形而上学有重大意义。提出人类认识史是把握多样性之统一以至对立统一的历史，认为西方哲学的重要特征就在于阐述多样性(多)和统一性(一)的辩证发展。此后又撰写了《论黑格尔的逻辑学》(1981)、《黑格尔〈精神现象学〉述评》(1962)、《论黑格尔的精神哲学》(1981)，《黑格尔〈小逻辑〉译注》(1982)等多部有关黑格尔哲学的专著，在学术界有较大影响。其他著作还有《欧洲哲学史》(合著)、《欧洲哲学史简编》(合著)、《青年黑格尔的哲学思想》(译著)等。

【张东荪】(1886—1973) 现代资产阶级学者。字圣心。浙江杭县(今余杭)人。早年毕业于日本东京帝国大学。回国后曾任中国公学大学部学长兼教授，广东学海书院院长，国立政治大学、私立光华大学、北京大学等校教授。辛亥革命后曾任南京临时政府内务部秘书，主编《时事新报》、《新时报》、《学灯》、《再生》、《解放与改造》等报刊。1934年和张君劢等组织国家社会党(后为民主社会党)，1946年退出。中华人民共和国成立后曾任中央人民政府委员、政务院文化教育委员会委员、民盟中央常委等职。三十年代曾同马克思主义者展开"唯物辩证法论战"和"社会主义论战"。哲学上提出"架构论的宇宙观"和"多元认识论"，反对唯物辩证法。认为"我们这个宇宙并无本质，只是一套架构。这个架构的构成不是完全自然的，必须有我们的认识作用参加其中"(《认识论》)。强调认识是"一个最复杂的东西。其中有幻影似的感相；有疏落松散的外在根由；有直观上的先验格式；有方法上先假设的设准"(《多元认识论重述》)。政治上提出救中国的办法一是兴办实业，二是实行教育。认为中国不存在阶级，反对成立工人阶级的政党，坚持改良主义。抗日战争后主张以英美的自由民主主义与苏联的计划经济和社会主义相混杂的"中间性的政治路线"，反对无产阶级专政。主要著作有《新哲学论丛》、《认识论》、《唯物辩证法之总检讨》、《道德哲学》、《知识与文化》等，并主编《唯物辩证法论战》一书。

【张东荪哲学批判】 叶青撰。最初发表于1931年5月《二十世纪》第1卷第3期，1934年4月辛垦书店再版发行。该书分《绪言》、《认识论》、《本体论》、《宇宙论》、《人生论》、《结论》等六部分。作者认为张东荪的哲学并没有独创性，只是"一盘杂菜"，"其中包含得有康德哲学、实用主义、相对论哲学、层创的进化论种种份子"。指出在认识论方面他虽然祖述康德，但却不是康德的信徒，而是一个修正派，"他不赞成康德把先验的纯粹方式列为固定的若干种底办法，同时也不赞成康德把外界纯为材料，内界纯为格式底看法。并且还不赞成康德有逻先的理性方有经验底可能底说法。"认为这里面他就掺杂有柏格森的"生命冲动"和詹姆斯的实用主义，并掺杂有一点经验哲学。指出在本体论方面张东荪只见架构而不见物质，就是因为"观念论者原是取精神而弃肉体，把精神独立于肉体之外的。用这样的玄学方法、玄学眼光，当然科学底发展也为他底内界格式所'作用'、所'左右'了"。此书在当时的思想界有一定影响。

【张申府】(1893—1986) 现代著名哲学家，爱国人士。名崧年。原字申甫，后改申府，以字行。河北省献县人。生前任第六届全国政协委员、中国农工民主党中央顾问、北京图书馆研究员。早年积极投身于"五四"运动，曾参预创办《每周评论》，任《新青年》编委，为新文化运动做出了贡献。1920年在北京随李大钊筹组共产主义小组，参与建党活动，是中国共产党第一批党员之一。1921年在法国巴黎建立共产主义小组，是中共旅法、旅德支部的负责人之一。曾受陈独秀的委托介绍周恩来、朱德入党。参加过中国共产党第四次全国代表大会。1925年退党。从欧洲回国和退党以后，投身于民主革命，宣传辩证唯物主义，曾先后任黄埔军校政治部副主任，广州大学、暨南大学、中国大学、清华大学、北京大学教授。1927年受宋庆龄、邓演达发表的莫斯科宣言的影响，在上海参与筹建中华革命党，主张民主，反对独裁。在民族危亡之际，积极追随中国共产党，参加了"一二·九"运动，后为华北各界救国联合会的负责

人之一。抗日战争时期，拥护党的抗日主张，在武汉、重庆等地积极从事抗日民主活动。1946年曾代表民盟参加旧政协。同年，拒绝参加国民党当局一手包办的"国民大会"。中华人民共和国成立后拥护中国共产党领导，热爱社会主义。热心从事文献翻译和中外文图书采访等工作，为新中国图书馆事业的发展作出了贡献。长期从事哲学、逻辑学的研究和教学工作，不但最初介绍了罗素的数理逻辑和爱因斯坦的相对论，而且对此颇有研究。主要著作有《张申府学术论文集》、《所思》等。

【张申府学术论文集】 张申府著。1985年齐鲁书社出版。收集了作者三十年代至四十年代所写学术论文二十篇。张岱年为之作序指出："吾兄申府在三十年代认为当时世界哲学的主潮有二：'一为解析，二为唯物'，认为这二者在一定意义上可谓相反相成。并且明确断言：'各式各样的唯心论不过是过去的孽遗。''现代科学的危机非藉辩证唯物是救济不了的'。在三十年代的旧中国哲学界，这样高度赞扬唯物论，是有重要意义的。"本书从一个侧面反映了二、三十年代中国哲学界的一些情况，是研究中国近现代哲学史的重要参考材料。

【张仪】（？—前310） 战国时期纵横家，连横策略的著名倡导者。魏国贵族后裔。据《史记》云：曾与苏秦同学于鬼谷子。秦惠王九年入秦，次年被任为相，后又封为武信侯。他采取了军事与外交交互使用的手段，威逼利诱、分化瓦解、逐个击破，打散了六国的联盟。他曾说楚王："且夫为纵者，无以异驱群羊而攻猛虎，虎与羊不格明矣"（《史记·张仪列传》）。边打边拉，使其就范。惠王十年他围逼蒲阳，迫使魏国献上郡十五县及少梁，使秦据有全部河西之地。惠王十三年他建议惠文君称王，并遍游诸侯事秦。后赴楚，许楚王以秦商於之地六百里为条件使楚背齐，秦则乘机夺取楚丹阳、汉中之地。张仪连横策略的胜利扩大了秦的国威，加速了秦统一中国的进程。秦武王即位后他入韩，旋又至魏，相魏一年而卒。其著作《汉书·艺文志》纵横家类著录《张子》十篇，早佚。

【张仲景】 东汉医学家。名机。南阳涅阳（今河南镇平）人。幼好学，于经史之外，又学医于同郡张伯祖，尽得其传。汉灵帝（168—172）时举孝廉，官至长沙太守。时瘟疫流行，即辞官业医。他精研医典，博采众方，结合自己的临床经验写成了《伤寒卒（杂）病论》。首倡对伤寒六经（太阳、阳明、少阳、太阴、少阴、厥阴）、杂病八纲（阴阳、表里、寒热、虚实）辩证论治的原则，奠定了中医辩证论治的理论基础，对中医学的发展做出重大贡献，被誉为"医圣"。其书辗转流散，经后人多次收集整理，形成《伤寒论》和《金匮要略》两书。

【张华】（232—300） 西晋学者。字茂先。范阳方城（今河北固安）人。有才华。初未被用，因作《鹪鹩赋》以自寄，被阮籍誉为"王佐之才"。仕魏任著作郎、中书郎等职。晋代魏后屡迁官至太子少傅、司空。其为学博览洽闻，于图纬、方技之书皆晓，善论《史》、《汉》，长于诗赋，名振一时。曾作《博物志》流传于世。后与裴頠等同被赵王伦所杀。原有著作十卷，已佚。

【张如心】（1908—1976） 马克思主义哲学家。广东兴宁人。大革命期间曾在广州参加革命运动。1926年去莫斯科中山大学学习，接受了马克思列宁主义。1929年回国在上海主持社会科学作家联盟研究部工作。1930年1月发表《无产阶级底哲学》一书，宣传马克思主义哲学基本观点。同年7月发表《苏俄哲学潮流概论》，介绍苏联哲学界的状况。8月发表《辩证法学说概论》，论述了从古希腊哲学的辩证法、德国古典哲学的辩证法到马克思主义哲学的辩证法的历史发展。1931年参加中国共产党，同年参加中国工农红军，曾任江西苏区《红军报》主编、红军后方总政治部宣传部长、中央苏区红军学校和红军大学主任教员等职。1932年7月发表《哲学概论》一书，用马克思主义哲学的观点、方法叙述西方哲学的发展，介绍了马克思主义哲学的形成及其主要内容和列宁哲学的思想渊源及主要观点。1934年参加长征。抗日战争时期先后担任过抗日军政大学政治主任教员、延安军政学院教育长、延安大学副校长等职。建国后历任东北师范大学校长、中共中央高级党校委员会委员、中共党史教研室主任、中国科学院社会科学部学部委员等职。曾当选为中国共产党第七、第八次全国代表大会代表，全国人民代表大会第一、第二届代表和全国政协第一、二届委员。主要哲学著作还有《马克思主义底哲学基础》等。

【张杨园】 即"张履祥"。

【张伯行】（1651—1725） 清初理学家。字孝先，号敬庵，一号恕斋。河南仪封（今兰考）人。康熙二十四年进士。历任福建巡抚、江苏巡抚，官至礼部尚书。卒后赠太子太保，谥"清恪"，光绪初从祀文庙。以居官清廉著称，康熙称其"操守为天下第一清官"。雍正赐其"礼乐名臣"榜。曾建鳌峰等书院，并搜集、整理理学著作，汇集为《正谊堂全书》。其学步陆陇其，专宗程朱，反对陆王，认为"朱子得孔孟之真传，当恪守而不失"，而"阳明非圣贤之正学，断不可惑于其说"（《困学录》卷一）。传播程朱之学，躬行笃履，不遗余力。具体论学主张大抵敷衍程朱陈言，如宣扬"格物穷理，存诚主敬是为学实地工夫"，"学者应事事寻一个天理，时时存一个诚敬"，"须是事事循天理，念念遏人欲"（《困学录》卷四）。甚至断言"圣贤之学，只有存天理遏人欲，他非所知也"（《困学录》卷二）。多属陈腐说教。著作有《困学录》、《道统录》、《续近思录》、《广近思录》、《正谊堂文集》等。

【张伯端】（984—1082） 北宋道士。又名紫阳，字平叔。浙江天台人。少中进士，因火烧案卷，遭戍岭南。相

传神宗熙宁二年(1069)游蜀遇异人刘海蟾,授以金液还丹火候之术,遂改名用成,号紫阳山人。将所受金丹术萃成秘诀八十一首,为《悟真篇》,自称"平生所学尽在是矣"。其思想认为道、释、儒"教虽三分,道乃归一"。为道士内丹,斥外丹,认为"人人本有长生药","何须寻草学烧茅"。主张"性命兼修"、"察心观性",以"归於究竟空寂之本源",而无须离家修道。其主张与传统道教不同,对后世道教思想影响甚大,被奉为道教南宗五祖之首,世称"紫阳真人"。著作另有《玉清金笥青华秘文金宝内炼丹诀》等,收入《道藏》。

【张角】(?—184) 东汉末太平道创立者,黄巾起义领袖。巨鹿(今河北省平乡县西南)人。于灵帝(167—189)时自称"大贤良师",创立太平道。其道尊奉黄帝和老子,崇信《太平经》,用符咒为人治病,教人跪拜首过,百姓信者颇多。遂派弟子八人到各地传教治病,宣传反剥削、致太平的主张。十余年间信徒达数十万,遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。中平元年(184)自称"天公将军",称其弟张宝、张梁为"地公将军"和"人公将军",以"苍天已死,黄天当立,岁在甲子(184),天下大吉"的谶语动员群众,发动起义。起义者头缠黄巾为标志,因称"黄巾军"。其军曾先后击退中郎将卢植和董卓的进攻,与皇甫嵩、朱儁、曹操、刘备、孙坚等进行过激战,震动了整个统治阶级。不久病逝,其弟张宝、张梁亦被杀害。

【张君劢】(1887—1969) 现代资产阶级学者、政治家。原名嘉森,号立斋,别署世界室主人。江苏宝山(今属上海市)人。六岁入家塾读四书五经。1902年应宝山县乡试,中秀才。1906年东渡日本,入早稻田大学学习政治学、国际法、宪法、财政学与经济学,获政治学学士学位。1911年回国后清政府授予翰林院庶吉士。1913年至1915年赴德国柏林大学学习,但无多大心得。1916年经瑞典、挪威、俄国回国,参加反对洪宪帝制活动,出任北京政府的浙江省交涉署署长,参与浙江省独立运动,不久回上海任《时事新报》总编辑。北京政府为检讨参加欧战问题,特成立"国际政务评议会",委任他为书记长。次年冯国璋代理总统后他出任总统府秘书。数月后辞职,转任北京大学教授。1981年底随梁启超赴欧洲游历,对哲学发生兴趣,遂留德国从倭铿学习哲学,此间又常去法国向柏格森求教,深受生命派哲学的影响。1922年回国后参加上海召开的"国是会议",负责起草《国宪大纲》(即《中华民国宪法草案》),并著《国宪议》一书。1923年发表《人生观》讲演,引起了"科学与玄学论战"。认为科学不能解释人生观问题,人生观是主观的、直觉的、综合的、自由意志的、单一性的,"皆其自身良心之所命起而主张之"。1924年与张东荪等成立以鼓吹唯心史观为目的的自治学院,次年十月自治学院改为国立政治大学,他任校长,兼讲《唯物史观批判》。1928年与李璜一起创办《新路》半月刊,接受拉斯基的政治多元论思想,批评国民党的训政说及一党专政,同时也反对马克思主义关于阶级斗争的理论。1929—1930年又曾一度赴德,在耶纳大学讲授中国哲学。1931年回国任燕京大学教授,讲授黑格尔哲学。1932年与张东荪等秘密会议,创立中国国家社会党,创办《再生》月刊。1934年在国家社会党第一次全国代表大会上他被选为中央总务委员兼总秘书。1934年发表《明日之中国文化》,认为文化是人类精神自由本其自觉自动之知能而做的表现,提出"以精神自由为基础之民族文化,乃民族今后政治学术艺术之方向之总原则"。1937年以来先后参加蒋介石召开的庐山谈话会、国防参议会并被聘为参政员。1938年发表《立国之道》(又名《国家社会主义》)一书,主张建立资产阶级的"修正的民主政治"和"国家社会主义"的经济制度。提出人生观是文化的根基,只有在人生观的改造中才能"造成以精神自由为基础之民族文化"。1940年在云南大理创办民族文化书院,自任院长,提出"为往圣继绝学"的任务,以期担负中华文化复兴的大任。1941年参与组织中国民主政团同盟(后改组为中国民主同盟),反对对日妥协投降,要求实现民主政治。1946年出席旧政协会议,参与起草《中华民国宪法草案》。1949年底应邀去印度、印尼、澳大利亚、马来西亚、香港、日本等地讲学。1952年赴美西雅图定居,专门从事著述活动。三年后移居旧金山。1957年与1963年先后发表两卷本《新儒家思想史》。1958年与牟宗三、徐复观、唐君毅一起发表《为中国文化敬告世界人士宣言》,认为以儒学为主脉的中国传统文化是永远持续着、发展着,她是一个活的机体,是一个大生命,从而把当代新儒学运动与中国哲学文化的研究推向高潮。晚年仍不失对中国传统文化的拳拳赤子之心,颠踬奔波,扶杖讲学。他在哲学上标榜自己是"唯实的唯心主义"者,他说:"我之系统中,以万物之有为前提,而其论心之所以认识与文物之所以建立,则以心之综合与精神之运行为归宿";"以唯心论为本,兼采唯实论之长"。实则是二元论或唯心论者。在历史观上提出社会"函变说"或"机能说",主张社会历史的发展"即人类意力加入客观环境所起的一种函变关系"。认为政治、法律和经济的社会关系,"找不出何者为上层建筑,何者为下层基础"。主要哲学著作有《人生观》、《再论人生观与科学并答丁在君》、《明日之中国文化》、《辩证唯物主义驳议》、《新儒家思想史》、《中西印哲学文集》等。

【张君房】 宋代《道藏》总编。岳州安陆(今属湖北)人。景德进士,累擢尚书度支员外郎充集贤校理。大中祥符五年(1012)真宗命戚纶等校编道藏,纶荐张君房司主其事。乃取秘阁及苏州、越州、台州旧存道藏,分类修校,于天禧三年(1019)编成《大宋天宫宝藏》4665卷

(今佚)。又"撮云笈七部之英",辑成《云笈七籤》122卷,其内容包括经教宗旨、仙真位籍、服食炼气、内丹外丹、方药符图、神仙传记等。史称此书"类例既明,指归略备,纲条科格,无不兼该,道藏菁华,亦大略具于是矣"(《四库全书·总目提要》)。是研究道教的重要资料。

【张杰】(1917—1987) 穆斯林社会活动家、回民教育工作者。又名张玉珍。河北沧县人。自幼受伊斯兰教熏陶,年十八进沧县清真寺攻读伊斯兰教经典,通晓教规、教义,熟悉《古兰经》和伊斯兰文化。1938年在甘肃兰州、榆中和徽县等地组成回民教育促进会。1941年任延安清真寺副教长、陕甘宁边区回民促进会代理主任。1952年参与筹建中国伊斯兰教协会,历任秘书长、副主任、顾问等,创立伊斯兰教经学院,任副院长。后创办《中国穆斯林》杂志。他是全国人民代表大会第三、四、五、六届代表,六届人大常委会委员、民族事务委员会委员。

【张岱年】(1909-) 现代哲学家,中国哲学史家。别名季同,曾用笔名宇同。河北献县人。现任中国哲学史学会会长,北京大学哲学系教授,中国社会科学院哲学研究所兼职研究员。青年时代就对哲学和哲学史有浓厚兴趣,希望能在民族危难之际找到一个能使民族复兴的哲学。中学读书时热心研习中国古典哲学著作。进入大学后广泛接触西方哲学,特别是西方近现代哲学家罗素、穆尔等人的思想给他留下深刻印象。后受其兄张申府的引导阅读马克思、恩格斯著作,开始了解和接受辩证唯物主义和历史唯物主义。1932年—1933年间在《大公报·世界思潮》周刊发表《辩证唯物主义认识论》、《辩证唯物论的人生哲学》等文,初步阐述了马克思主义认识论体系和道德学说。还发表了《先秦哲学中的辩证法》、《秦以后哲学中的辩证法》等文章,以马克思主义的辩证唯物论来分析中国传统哲学,初步阐述了中国古代哲学中的辩证法思想。1933年从北京师范大学毕业后任清华大学哲学系助教。1935年到1936年潜心研究中国古代哲学的范畴体系,写成《中国哲学大纲》初稿,这是近代以来我国第一部系统论述中国哲学范畴的专著。1943—1953年先后在私立中国大学哲学教育系、清华大学哲学系、北京大学哲学系任讲师、副教授、教授,讲授辩证唯物论。1954年秋北京大学哲学系重新开设中国哲学史课程时讲授宋元明清哲学。1956年写成《中国哲学史讲授提纲(宋元明清部分)》,在《新建设》杂志上发表。这一时期还发表了一些有影响的论著,如《中国伦理思想发展规律的初步研究》、《王船山的唯物论思想》、《张横渠的哲学》、《中国古典哲学的几个特点》、《中国古典哲学中若干基本概念的起源和演变》等。1958—1965年从事中国哲学史资料的整理工作,参加《中国哲学史教学资料汇编》的注释。1977年以来更加发奋著述,先后发表有关中国哲学和中国文化的研究论文多篇。1979年后任中国哲学史学会会长,达十年之久,后为名誉会长。80年代在文化讨论中坚持马克思主义的"古为今用,洋为中用,批判继承,综合创新"观点,批评"全盘西化"、"西体中用"等思潮,提倡弘扬"自强不息,厚德载物"的中华民族精神。编有《求真集》、《中国哲学发微》、《玄儒评林》三部文集。另著有《中国哲学史方法论发凡》、《中国哲学史史料学》、《文化与哲学》等。

【张居正】(1525—1582) 明政治家、学者。字叔大,号太岳。江陵(今属湖北)人。嘉靖二十六年(1547)进士。隆庆时与高拱并相,万历初代高拱为首辅。前后主政十年,锐意革新,整顿吏治,清丈土地,推行一条鞭法,起用能人,加强边备,一时称治。卒谥"文忠"。死后为政敌所攻,籍其家。"后毁誉不一,迄无定评。要其振作有为之功,与威福自擅之罪,俱不能相掩"(《四库全书总目提要》卷一七七)。哲学上受王守仁心学影响较深,强调"心体"的作用,但又重视客观实际,提出"学问既知头脑,须窥实际","人情物理不悉,便是学问不透"(《答罗近溪宛陵尹》)。著作有《书经直解》、《太岳集》等。

【张南轩】 即"张栻"。

【张修】 东汉末五斗米道代表之一。巴郡(今四川省江北)人。《三国志·张鲁传》注引《典略》云:修与张角同时,"角为太平道,修为五斗米道"。"修法略与角同,加施静室,使病者处其中思过","使病者家出五斗米,以为常,故号曰五斗米师"。《后汉书·刘焉传》注引《典略》云:修"又使人为奸令祭酒,主以《老子五千文》使都习"。又云张鲁在汉中"信行修业,遂增饰之"。中平元年(184)七月,继黄巾起义后在巴郡起义。南朝刘宋时的裴松之认为"张修"即"张衡"。

【张栻】(1133—1180) 南宋理学家,湖湘学派的重要代表。字敬夫,一字乐斋,号南轩。广汉(今四川广汉)人。张浚子。力主抗金。官至侍讲、直宝文阁、秘阁修撰。师事胡宏。曾主岳麓书院。与朱熹交往密切,往返辩论过理学问题。和朱熹、吕祖谦齐名,时称"东南三贤"。哲学思想与朱熹接近,即以太极为宇宙本体,认为太极动而阴阳形,阴阳形而万物生。推崇周敦颐《太极图》,以为能"推明动静之一源,以见化生之不穷,天命流行之体无乎不在"(《宋元学案·南轩学案·答问》)。强调心的作用,认为"心也者,贯万事统万理而为万物之主宰者也"(《南轩集·敬斋记》)。其学说具有心学特点。心性论上接受胡宏观点,以"未发"言性,"已发"言心,以性为静,心为动,认为"静者性之本然也"(《宋元学案·南轩学案·答问》)。与朱熹心性论略有不同。但以"四德"为性、"四端"为情,主张变化"气质"以复其性,则与朱熹一致。认识论上主张"格物致知",认为"格

之为言至也，理不逃乎物，至极其理，所以致其知也”（同上）。认“格物”为至极其理，主张穷物理以明心中之理。其说与程颐、朱熹一致。修养方法上主张“居敬穷理”、“存养省察”并进。尤强调“敬”，认为敬者“主一”，专一于内心修养可使人心“纯乎天理”。主敬穷理是为了“分人欲天理于毫厘之间”（同上）。在知行问题上虽主张“知先行后”，但更重“力行”。黄宗羲谓“其见处高，践履又实”（同上）。著作有《南轩集》。

【张载】（1020—1077）　北宋哲学家。字子厚。凤翔郿县（今陕西眉县）横渠镇人。学者称横渠先生。理学创始人之一。与邵雍、周敦颐、程颢、程颐合称北宋五子。南宋朱熹将其与邵、周、二程及司马光列为北宋“六先生”。嘉祐二年（1057）进士。曾任丹州云岩县令、签书渭州判官公事、著作佐郎、崇文院校书等职。青年时喜谈兵法。后博览群书，尤留意于佛教、道家书籍，对天文学和医学也有一定研究，最后返归儒家经典。讲学关中，创“关学”学派。其学以气为本，以礼为教，以实用为贵。哲学上肯定物质性的“气”为宇宙本原，指出：“凡可状，皆有也；凡有，皆象也；凡象，皆气也”（《正蒙·乾称》）。认为“气”是充满于“虚空”的实体，“虚空即气”（《正蒙·太和》），至虚而实，认为所谓“太虚”只是气散未聚的本然存在状态，虽无形可见，其实仍是气，“太虚无形，气之本体”（《正蒙·太和》）。批判佛教、道家关于“空”、“无”的观点，指出“气”聚则为万物形色，散则万物形色复归于太虚本然之气，“形聚为物，形溃反原”（《正蒙·乾称》）。主张物质性的气是永恒的，没有生灭。但又认为太虚无形之气则清通神妙，而散殊有形之气便昏塞滞碍，有分离本然之气与万物形色统一关系的倾向。他的气本论中包含有朴素而深刻的辩证法思想。强调“气”是“一物两体”，其内部包含着矛盾对立的两个方面，由此引起聚散屈伸的运动变化，故“天地变化，二端而已”（《正蒙·太和》）。认为“两体”或“二端”相互依存，不可分割，“两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息”（《横渠易说·说卦》）。但又认为“有反斯有仇，仇必和而解”，有忽视矛盾的对抗性、强调矛盾调和性的倾向。提出“变”和“化”两种运动形式的学说，认为“变言其著，化言其渐”（《横渠易说·上经·乾》）。并认为事物的著变和渐化是相互联系、相互转化的，“变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也”（《正蒙·神化》）。在认识论上认为人的知识是主体与客体“内外之合”的结果，强调认识对外物的依赖性，“人本无心，因物为心”（《张子语录》）。但认为人的知识有“见闻之知”和“德性所知”，“见闻之知，乃物交而知”（《正蒙·大心》），肯定知觉产生于感官与客观外物的交感、结合；而“德性所知”则“不萌于见闻”，是“合内外于耳目之外”的知识，实质上承认了先验知识的存在。人性论上把人性划分为“天地之性”和“气质之性”，主张通过后天的道德实践却欲去恶，“变化气质”之性以返本于至善的“天地之性”。主张“天人合一”，提出“民吾同胞，物吾与也”（《正蒙·乾称》）的命题，认为天、地、人、物乃一气所生，“无一物非我”。同时又以君位乃“天之所命”，提倡“存顺没宁”的人生态度。提出“井田”和“封建”的经济、政治主张，试图以此作为限制当时大地主阶层土地兼并和调整中央与地方权限的措施。著作有《横渠易说》、《正蒙》、《经学理窟》、《张子语录》等，收入《张子全书》。1978年中华书局编有《张载集》。

【张陵】（34—156）　东汉五斗米道创立者。一名张道陵，字辅汉。沛国丰（今江苏丰县）人。为留侯张良八世孙。精通五经及天文地理、河洛图纬之书，曾入太学。永平二年（59）二十五岁时以“直言极谏科”拜巴郡江州（今四川巴县）令。后弃官隐居于江西龙虎山、四川鹤鸣山（一作鹄鸣山）等地修道。永和六年（141）作道书二十四篇，自称“太上玄元”。次年又称感通老子而被授以经箓道法，并用符咒为人治病，百姓多奉事之，遂创立最早的道教。因入道者须交纳五斗米，故时人称为“五斗米道”。其道尊老子为教主，奉《道德经》为主要经典，信徒户至数万，即建二十四治，立祭酒分领其户，并立条制教人悔过为善。据说《太平洞极经》、《太清经》、《太玄经》、《五斗经》、《正一经》各若干卷为其所传，或云《老子想尔注》为“三天法师张道陵所注”（《唐玄宗道德真经疏·外传》）。后道教徒尊张陵为天师。陵死，其子张衡承袭道法，衡又传子张鲁。其第四代张盛于西晋永嘉（307—312）年间移居龙虎山，从此世代相传，均号称天师。

【张崧年】　即“张申府”。

【张盛】　道教天师道（即五斗米道）的第四代天师，张陵之重孙、张鲁之子。据《历世真仙体道通鉴》卷十九说，张鲁有五子，其第四子名盛。“盛，字元宗，历事东都尉、散骑侍郎，封都亭侯。尝喟然叹曰：‘吾先世教法，常以长子传授，而诸兄皆不娶，可使至此遂无传乎？’”子西晋永嘉（307—312）年间乃弃官南游，至江西龙虎山居九年，丹成，一日尸解仙去。人呼其“龙虎”，为道教“龙虎宗”之肇始。此派尊张陵为学教和“正一天师”，世代相传，谓之“天师道”。但关于张盛其人其事学术界有不同看法。

【张韩】　西晋玄学家。生平事迹不详。清严可均谓“韩”疑“翰”误。依严说，查《文士传》，则载：张翰字季鹰，博学善文，辞义清新；任性自适，无求当世，时人贵其旷达。《艺文类聚》卷十七载其《不用舌论》一文。文中引《论语·性与天道章》“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也”遂指出，“留意于言，不如留意于不言”，主张“不用舌论”，认为“徒知无舌之通心，未尽有舌之必通心也”。有“言不尽意”之倾向。

【张惠言】（1761—1802）　清经学家、文学家。字皋

文。江苏武进人。嘉庆进士，授翰林院编修，充实录馆纂修官。初好词赋，后学韩愈、欧阳修及桐城派古文义法，终为常州词派创始人。有感于"不可无其道而徒有其文"，进而又致力经学，尤深于《易》、《礼》。认为惠栋之《易汉学》与《周易述》"未能尽通"，拟"旁征他说以合之"。但认为汉、魏诸家解《易》者惟虞翻之说较为详备，故治《易》专主虞说，"以求其条贯，明其统例，释其疑滞，信其亡阙"（《周易虞氏义序》）。著《周易虞氏义》、《虞氏消息》、《虞氏易礼》、《虞氏易候》、《虞氏易言》。此类治《易》之作被阮元誉为"专家孤学"。其治《礼》专主郑玄，著成《仪礼图》、《仪礼词》、《读仪礼记》。另著有《易义别录》、《易图条辨》、《墨子经说解》、《茗柯词》、《茗柯文》等。

【张鲁】(？—约245)　东汉五斗米道代表之一。字公祺。沛国丰（今江苏丰县）人。张陵之孙。陵创立五斗米道，临死以剑印传子衡，衡死传子鲁。初平二年(191)任益州牧刘焉的督义司马，率部攻取汉中，建立政教合一的地区性政权，自称"师君"。其政权"不置长吏，皆以祭酒为治"（《三国志·张鲁传》）；设立义舍、义米、义肉，供过路人休止取食；禁止酿酒，春夏禁止杀牲；教人以诚信、不欺诈；有病者自首其过；有小过者罚修路百步，犯法者原宥三次然后用刑（按：据《神仙传》称，张陵建二十四治时已有类似的条制）。他以五斗米道统治汉中近三十年，受到汉族和少数民族的拥护，"朝廷不能讨"。建安二十年(215)曹操亲率十万大军攻取汉中，遂降操，被拜为镇南将军，封阆中侯，邑万户，其五子皆封为列侯。《经典释文》称《老子想尔注》或为鲁所作。后世道教徒尊之为"系师"。

【张湛】　东晋学者、玄学家。生卒年月不详。据《世说新语·任诞篇》注引《晋东宫·官名》说，湛字处度，高平（今属山东）人。东晋孝武帝时曾任中书侍郎、光禄勋。曾给《列子》作注，在注《序》中说，根据从王宏、王弼家所得仅存三篇的《列子》，加上从刘正舆和王弼女婿赵季子家得到的残编九卷，然后"参校有无，始得其备。"序中他提出了"群有以至虚为宗，万品以终灭为验"的命题，认为"万物与化为体，体随化而迁。化不暂停，物岂守故？"而"俱涉变化之途，则予生而彼死；推之至极之域，则理既无生，亦又无死也"（《列子·天瑞篇注》）。其世界观既吸收了王弼的"贵无论"思想又吸收了郭象的"独化"论思想。在人生观上主张如果认识到"神惠以凝寂常全，想念以著物自丧"（同上），就可超生死、得解脱。认为得到解脱的圣人"乘理而无心"，"常与万物游"，能以"无智之智"观照"至虚"之本体，达到"体神而独运，忘情而任理"的境界。其著作另有《养生要集》、《延年秘录》等，均佚。

【张道陵】　即"张陵"。

【张遐】　东汉高士。生卒年不详。据《江西饶州府志》载："张遐，字子远，馀干人。侍徐稚过陈蕃，稚指之曰：此张遐也，通易理。所著有《太极说》、《五经通义》。"近人张荫麟1935年在《评中国哲学史下卷》（原载《清华学报》第十卷第三期）中提出张遐的问题，他引明李日华《紫桃轩杂缀》说："遐对曰：易无定体，强名曰太极。太者至大之谓，极者至要之谓。盖言其理至大至要，在混沌之中，一动而生阴阳。阴阳者气也，所谓理生气，而气寓夫理者是也。"此说似与宋儒理学思想一致，故关于张遐其人其思想有待进而考之。

【张横渠】　即"张载"。

【张横渠集】　即"张子全书"。

【张履祥】(1611—1674)　明清之际思想家。字考夫，号念芝。浙江桐乡人。因居杨园里，学者称杨园先生。明末诸生。为学少嗜姚江，中师蕺山，晚年一归于洛闽。学宗程朱，力排陆王，认为陆九渊"黜穷理为非，是欲舍规矩而自为方圆也"（《清学案小识·传道学案》）。认为王守仁致良知说"使人直情径行，其弊至于废灭礼教，播弃先典"（同上）。断言："三代以上，折衷于孔孟；三代以下，折衷于程朱"（同上）。在治经方法上主张凡治一经，必兼通他经，而后一经始得通晓。并力主躬行践履，强调耕读不可偏废。著作有《杨园先生全集》等。

【张衡】①(78—139)　东汉科学家和哲学家。字平子。南阳西鄂（今河南省南阳市北）人。少年善属文，通五经、天文、历算、机械制作。官至侍中。曾制造候风地动仪，是世界上最早测候地动的机械装置。又作浑天仪，并著《浑天仪注》，提出"天如鸡子，地如鸡中黄"（《晋书·天文志》），使浑天说形成完整的体系。后人称他"天文之妙，冠绝一代"（《后汉书·天文志》注）。他还创造了自动三轮车、自飞木雕鸟等。文学著作主要有《二京赋》、《归田赋》、《思玄赋》、《应闲》。在《思玄赋》中有反占星术的思想。他反对图谶纬书，认为"图纬虚妄，非圣人之法"（《后汉书·张衡传》）。所著《灵宪》有极丰富的思想，其中认为宇宙演化即道的演化过程，在太素之前宇宙只是虚无，为溟涬阶段；后来自无生有，产生了浑沌不分的元气，这是庞鸿阶段；元气分化，形成天地，这是天元阶段；最后由天地化生出万物来，万物又自然相生，以至无穷。文中还有宇宙无限论思想，认为"宇之表无极，宙之端无穷"。但其中也有一些占星术影响的痕迹，如说北斗的变化"实司王命"，日月五星的运行表示"吉凶"、"祸福"等。《灵宪》中还总结了浑天说成果，提出月食是被地影遮了日光所造成，这是张衡的创见。②东汉五斗米道代表之一。字灵真。张陵之子。后道教徒尊其为"嗣师"。

【张融】(444—497)　南朝宋齐时学者。字思光。吴县（今江苏苏州）人。南齐武帝时官至司徒兼右长史。其家世代信佛，其舅家信道教。本人善玄言，主儒、释、道三教一致。晚年"左手执《孝经》、《老子》，右手执《小品》、

《法华经》"(《南齐书·张融传》)。永明年间(483—493)著《门律》,论文章学问。其中一章名"通源二道",专论佛、道二教一致。认为"道也与佛,逗极无二,寂然不动,致本则同,感而遂通,达迹成异。"他将此章抄送舅表兄孔仲智和孔稚珪及汝南周颙等。周颙不同意他的"逗极无二"之说,二人往复辩论,其辩观详见《弘明集》卷六所载书信三篇。

【改正朔,易服色】 西汉董仲舒提出的所谓新王改制的内容。他说:"新王必改正(正月)朔(月初一),易服色,制礼乐,一统于天下,所以明易姓非继仁(人),通以己受之于天也"(《春秋繁露·三代改制质文》)。他所谓的"改正朔"即改变历法,如夏以寅月(农历正月)为正月,以平明为朔日;商以丑月(农历十二月)为正月,以鸡鸣为朔日;周以子月(农历十一月)为正月,以夜半为朔日。"易服色"即改变服饰旗号等颜色,如夏尚黑,商尚白,周尚赤。董仲舒认为新王应以改正朔、易服色作为王朝易姓的标志,以显示自己受命于天。这是他"天人感应"的神学目的论在社会政治观上的表现。

【改过迁善】 《易传》用语。谓改正过错,崇尚善德。《易·大象益》:"风雷益。君子以见善则迁,有过则改。"唐孔颖达疏:"迁,谓迁徙、慕尚;改,谓改更、惩止。迁善改过,益莫大焉,故君子求益,以见善则迁,有过则改也"(《周易正义》卷七)。

【改良派】 见"资产阶级改良派"条。

【妙叶】 明清之际方以智的哲学概念。"叶"即"协",本指音律相协。"妙叶"意谓和协达到了神妙的程度,形容事物之间相依不离的和谐状态。方以智说:"微危(即"人心惟危,道心惟微")妙叶,总别同时"(《性故》)。认为象"道心"与"人心"同时而起的协调统一关系就叫做"妙叶"。但他将"妙叶"绝对化,认为它是世界上一切变化所必然遵循的秩序,指出:"先天后天,妙叶兼互,错综三五,本自圆成,谁是亲证亲见"(《冬灰录·双选社传语》)。"错综三五"意谓一分为二就错成"三",二分为四就综成"五";"三"是"二"之统,"五"是"四"之综。认为这种"三五"协和的关系就是"妙叶",不论先天后天其变化都遵循这一"三五"兼互的秩序。

【妙明真心】 明李贽用语。《焚书·解经文》:"吾之色身洎外而山河,遍而大地,并所见之太虚空等,皆是吾妙明真心中一点物相耳。""诸相总是吾真心中一点物,即浮沤总是大海中一点泡也。"妙明,玄妙灵明;真心,未受外界任何影响、熏染的本心。妙明真心也称"清净本原",即"视不见,听不闻,欲闻无声,欲嗅无臭","原无有,是以谓之清净也"。它是"万物之母"(《焚书·观音问》)。李贽认为山河大地之物质世界只是"童心"所显现的物相,天地万物不在吾心之外,而在吾心之中。心与物的关系如同大海与泡沫的关系;山河大地离不开吾心而存在,就如同泡沫离不开大海而存在一样。他的这种思想导源于禅宗"万法尽在自心"和王守仁的"心外无物"说,反映了其哲学思想的主观唯心主义倾向。

【妙悟】 在禅宗顿悟说影响和启发下产生的中国美学概念。指艺术和审美活动中的心理体验。宋严羽《沧浪诗话》谓:"大抵禅道惟在妙悟,诗道亦在妙悟"。明谢榛《四溟诗话》谓:"非悟无以入其妙"。胡应麟《诗薮》谓:"禅则一悟之后,万法皆空,棒喝怒呵,无非至理;诗则一悟之后,万象冥会,呻吟咳唾,动触天真"。明末陈宏绪亦明确指出:"禅以妙悟为主,……诗以如之,此其相类而合者也"(《尺牍新抄·二集》)。这里的"悟"或"妙悟"指由感知、理解、情感、联想诸种心理因素积极参与的直觉感受。

【驳康有为论革命书】 近代章太炎的著名政论文章。清光绪二十九年(1903)先在上海《苏报》发表摘录,题为《康有为与觉罗君之关系》。后出版单行本。本文以公开信的形式,对康有为反对革命的种种口实据理一一加以驳斥,认为推翻满清、建立近代民族国家势在必行。针对康有为"立宪可避免革命之惨"的观点,文章指出世界各国立宪尚且要流血,何况革命乎?!针对康有为关于"中国今日之人心,公理未明,旧俗俱在",革命未必可行的观点,文章认为"人心之智慧,自竞争而后发生。今日之民智,不必恃他事以开之,而但恃革命以开之"。"公理之未明,即以革命明之;旧俗之俱在,即以革命去之。革命非天雄大黄之猛剂,而实补泻兼备之良药矣!"斥光绪皇帝为"载湉小丑,未辨菽麦",对皇权提出挑战。本文在当时影响甚大,对资产阶级民主革命的发展起了很大的鼓动作用。收入《章氏丛书》及《章太炎选集》、《章太炎全集》。

【纬书】 西汉末兴起的以神学观点解说、附会儒家经典之书,有《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》、《孝经》七经的纬书,总称"七纬"。与图谶并传,合称"谶纬"。及光武帝宣布谶纬于天下,遂盛行于东汉,称为"内学"。纬书中也记录了一些当时的自然科学知识,还保留了很多古代的神话传说,但其中心思想是宣扬"天人感应",以神学来附会政治。自晋泰始三年开始禁止谶纬之学,至隋炀帝严令焚毁谶纬之书,纬书遂大都失传,今传者皆非完本。明清学者辑录的纬书有:杜士芬《纬书》十卷,赵在翰《七纬》三十八卷,乔松年《纬攟》十四卷,马国翰《玉函山房辑佚书》之《纬书类》五十一卷。此外孙谷的《古微书》,黄奭的《汉学堂丛书》、《武英殿聚珍版丛书》等也均有辑录。其中以赵在翰和乔松年的辑本较为完备。参见"谶纬"、"七纬"、"内学"条。

【纬学】 见"谶纬"条。

【纯客观法】 张申府用语。语出《所思》一书。所谓纯客观法就是要"跳出主客,主亦为客,是为纯客。纯客所证,厥为事情"。认为主观的我见是自私的,发自于内心

的；客观则是公的、共的和发于外部的。主张只有纯客观法才能把内的看成是外的，因为主观是以虚为实，以幻为真；而客观是以实为实，只有纯客观法才能绝对地如实地认识事物。纯客观法反对主观主义，力求如实地客观地反映事物，其用意是积极的。但它否认主客观的区别和联系，其结果必然要走向绝对主义和形而上学。

【纳甲】 汉代易学术语。将天干纳于八卦，并与五行、方位相配合，即乾☰纳甲，坤☷纳乙，甲乙为木，表示东方；艮☶纳丙，兑☱纳丁，丙丁为火，表示南方；坎☵纳戊，离☲纳己，戊己为土，表示中央；震☳纳庚，巽☴纳辛，庚辛为金，表示西方；乾☰纳壬，坤☷纳癸，壬癸为水，表示北方。甲为十干之首，举一以概其余，故名。"纳甲之说出于京房、焦贡之占法"（俞琰《读易举要》卷三）。"京房之易言飞伏纳甲而已，费直之易言乘承比应而已，至魏伯阳作《参同契》借易以明丹诀，始言甲壬乙癸之方位"（《四库提要》子部七《易通变》）。《周易参同契》以震、兑、乾、巽、艮、坤六卦表示一月中阴阳的消长，甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十干表示一月中的日月地位。如震☳表示初三日的新月◐，受一阳之光，昏见于西方庚地；兑☱表示初八日的上弦月◐，受二阳之光，昏见于南方丁地；乾☰表示十五日的望月○，受三阳之光，昏见于东方甲地。这叫做望前三候，象征阳息阴消。巽☴表示十六日的月象由圆而缺◐，始生一阴，平旦没于西方辛地；艮☶表示二十三日的下弦月◐，复生一阴，平旦没于南方丙地；坤☷表示三十日的晦月●，全变三阴，伏于东北。这叫做望后三候，象征阳消阴息。坎离二卦配戊己，居中央，代表日月本位，在丹道上则代表药物。这是较为通行的"纳甲法"。卜筮家以卦爻分配干支五行，道士讲坎离铅汞之要和进退行持之候，即本此。据《困学纪闻》引《汉上易》注云："纳甲之法不尽相同，如扬雄、葛洪所言又异于京房。"

【纵欲】 即放纵情欲。晋伪书《列子·杨朱》："恣耳之所欲听，恣目之所欲视，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣体之所欲安，恣意之所欲行"。认为情欲"肆之而已，勿壅勿阏"。强调性命、礼义均不能束缚人的情欲，"为欲尽一生之欢，穷当年之乐，唯患腹溢而不得恣口之欲，力惫而不得肆情于色，不遑忧名声之丑，性命之危也。"（《列子·杨朱》）所宣扬的这种纵欲主义的人生观固然有对当时的虚伪礼教的反抗之意，但赤裸裸地宣扬这种人生观却是极为消极有害的。

【纵横家】 战国时期专以纵横捭阖之术游说诸侯的策士和外交家。《汉书·艺文志》列为九流之一。战国时期七国争雄，为了打败对方往往缔约联盟，故出现了许多纵横游说之士。《淮南子·览冥训》高诱注："南与北合为纵，东与西连为横。"当时东方六国为了对付秦国，多次组成反秦联盟。由于他们在地理位置上是从南到北联成一条纵线，因此称为"合纵"，这也是一种"合众弱以攻一强"的斗争策略。苏秦是这一策略的最著名的倡导者。而秦国为了破坏东方六国的"合纵"联盟，利用六国之间的矛盾，远交近攻，分化瓦解，分别拉拢一国或几国结成联盟，集中攻打另外某一国家，从而达到个个击破的目的。由于这种联盟是西方的秦国与东方的诸侯之间的横向联系，因此称为"连横"，亦即"事一强以攻众弱"的斗争策略。张仪是这一策略的最著名的倡导者。能为诸侯出谋画策，从事外交活动，类似苏秦、张仪这样的人，都可称为纵横家。《汉书·艺文志》纵横家类著录十二家，百七篇。关于纵横家的言论与活动，《战国策》多有记载。

【即万物之自虚】 东晋僧肇的佛学本体论命题。他在《不真空论》中说："即万物之自虚，故物不能累其神明"。"圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？""是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也"。这是说，就主观上说，有了"即万物之自虚"的观点就不会受外物的干扰；就客观方面说，外物存在本身即虚假不真，即有即无，用不着人为地划分有无；就主客观上说，主观上不被千变万化的外物所迷惑，客观之外物本身就是虚的。僧肇认为这就是佛教般若学空观之真实含义。他从此出发，还对当时的"心无"、"本无"、"即色"三派的观点进行了批判。他认为真正的空观是指一切事物"非有，非真有；非无，非真无"的"有无致一"，即"非有非无者，信真谛之谈也"。僧肇从宗教立场出发，既要讲现实世界是虚假的，又要讲虚假的现实世界是存在的。他这种"即万物之自虚"的"假有性空"说既体现了般若空宗的真实含义，又维护了社会的现实政治。

【即世间而出世间】 冯友兰用语。指不离世务而又游心于玄虚，即要求人们在世俗生活中达到一种超世俗的精神修养境界。他在《新原道》中说："中国哲学是超世间底。所谓超世间的意义是即世间而出世间"。认为中国哲学有一个最主要的传统，就是想通过解决内外、本末、精粗、玄远俗务、出世入世、动静、体用等一系列的对立，即通过解决所谓高明与中庸的对立，以求获得一种最高的人生境界。他声称："这种境界是最高底，但又是不离人伦日用底。这种境界，就是即世间而出世间底。这种境界以及这种哲学，我们说它是'极高明而道中庸'"。

【即民见天】 明清之际王夫之的历史观命题。《尚书·皋陶谟》有"天聪明自我民聪明"语，又《泰誓中》有"天视自我民视，天听自我民听"语。王夫之据此发挥其"至重民"、"慎用民"的思想，指出："由乎人之不知重民者，则即民以见天，而莫畏匪民矣。由乎人之不能审于民者，则援天以观民，而民之情伪不可不深知而慎用之矣"。主张从人民的视听、人心的向背来考察社会治乱

发展变化的规律。认为对于人民中的"不度之声，不正之色"，即不符合封建礼教和统治者利益的言行，要"深知而慎用"。要求统治者要善于体察民情，"以立民之则"(同上)。反对"舍民而言天"，用符瑞、图谶、卜筮愚弄人民。这种从"畏民"中总结出来的"重民"思想，含有重视人民群众的情绪及其力量的合理因素，在历史上具有进步意义。

【即动而求静】 东晋僧肇的佛学动静观命题。他在《物不迁论》中说："《放光》云：'法无去来，无动转者'。寻夫不动之作，岂释动以求静，必求静于诸动。必求静于诸动，故虽动而常静。不释动以求静，故虽静而不离动。"僧肇认为，"动静未始异"，迁即不迁，不住即住，无常即常，"乾坤倒覆，无谓不静；洪流滔天，无谓其动。"他首先根据佛教"法无去来"的思想，从"昔物不至今"推出"静而非动"："求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来，于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。……如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎?"在这里，他把时间的三相：过去、现在、未来绝对割裂开来，使其静止下来，以此得出了"各性住于一世"的结论。他又根据因果不同时，通过所谓"果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭。果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣"的论证，否定了因果关系的存在，从而取消了运动和变化。他最后得出了这样的结论："旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。复何怪哉?"这种"即动而求静"的动静观是他"即万物之自虚"的本体论的必然结果。

【即色宗】 中国佛教般若学派"六家七宗"之一。其代表为支道林。据《世说新语·文学篇》刘孝标注引《妙观章》云："夫色之性也，不自有色。色不自有，虽色而空，故曰色即为空，色复异空。"这里"色即为空"的命题表明其认为本体和现象是一种相即的关系；但"色复异空"的命题却表现了其把体用分为两截，从而破坏了体用的相即关系。这说明即色派还没有完全掌握般若空宗"色即是空，空即是色"的即体即用的统一观。僧肇在其《不真空论》中批评即色派的观点说："即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉?此直语色不自色，未领色之非色也。"元康《肇论疏》更明确指出："林法师但知言色非自色，因缘而成，而不知色本是空，犹存假有也。"

【即色游玄论】 般若学"六家七宗"中即色宗代表作之一。东晋支道林撰。"色"指现象，"玄"指本体，"即色游玄"指就现象而认识本体，明即色是空。这是支道林对般若空观的论解。他所理解的空观由两个基本命题组成："色即为空"，把本体和现象看成一种相即关系；"色复异空"，又割裂了本体与现象，肯定假有("色")的相对独立存在。这两个矛盾的命题与《心经》"色即是空，空即是色"的般若性空原理有差距。僧肇评论说："此直语色不自色，未领色之非色也"(《不真空论》)。指出支道林虽认识到"色"之作为"假名"不实的一面，但不懂得"色"之作为因缘法本身就是空无自性。本论已佚，在慧达《肇论疏》、安澄《中论疏记》、《世说新语·文字篇》注引《妙观章》中有其引文，但难窥全貌。

【即身成佛】 佛教密宗的理论。密宗认为，构成世界的基本元素是"六大"：地、水、火、风、空、识。六大相互无碍，彼此涉入，由此而生成万物。并且，此之六大与彼之六大也无碍涉入，如众生之六大与佛之六大也是融会无碍的，整个世界及万有就是"轮圆具足"的大曼荼罗，所以众生外无佛，佛外无众生，众生的肉体、手足等也就是佛的身体、手足。密宗认为只要按照这种"密法"修行，不必经过累世修持，现世生身即可成佛。《菩提心论》说："惟真言法，即身成佛故"。"若人求佛慧，通达菩提心，父母所生身，即证大觉位"。

【即物穷理】 南宋朱熹的认识论命题。南宋初年胡宏就提出格物是"即事即物，不厌不弃"，要求在即事即物基础上达到"精知"。北宋程颐也曾认为"格，至也"，以格物有至物之意。朱熹继承了这些思想，明确以即物穷理解释格物，提出格物为"即物而穷其理"(《大学章句》)，"即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之"(同上)。认为在事物上考究其理，由此积累就可以达到豁然贯通的境界。单就这一命题看这是正确的，但朱熹的目的并不在于让人实事求是地认识事物之理，而在于通过穷物之理以引发人对其心中本来所具有的封建伦理道德性的认识，以认识封建道德的必然性和永恒性，从而提高践履这种伦理道德的自觉性。

【即物实测】 严复对西方近代的机械经验论和科学实验方法的概括，指对客观事物的实际观察和实验。他认为西方学术之所以高明就在于"一一皆本于即物实测"(《原强》)，"一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定为不易"(《救亡决论》)。作为机械唯物论者的严复，一再强调直接经验对于认识的重要意义，指出："学术之事，必求之初地而后得其真。自奋耳目心思之力，以得之于两间(天地间)之现象者，上之上者也"(《与〈外交报〉主人书》)。他还援引赫胥黎的话说，"读书得智，是第二手事；唯能以宇宙为我简编(书籍)，以民物为我文字者，斯真学耳"(《原强》)。他揭露中国传统的治学方法说："旧学之所以多无补者"，以"其所本者，大抵心成之说，……而非实测之所会通"(《穆勒名学》按语)。

【邵伯温】(1057－1134) 北宋学者。字子文。共城(今河南辉县)人。邵雍之子。元祐中以荐授大名助教，调潞州长子县尉。徽宗时除知果州，提点成都路刑狱。曾上书要求复祖宗之法，解元祐党锢。其学主要继承和

阐发其父的象数学，以“　”（也称“太极”）为宇宙万物的本原。认为“一者何也？天地之心也，造化之原也。”“天地万物，莫不以一为本”（《邵子文语录》）。强调“圣人”因“以天地为一本，万物为一身”，故“圣人之心即天地之心”（同上）。著作有《易辩惑》、《河南集》、《闻见录》、《皇极系述》、《皇极经世序》、《观物内外篇解》等。

【邵康节】 即“邵雍”。

【邵雍】（1011－1077）　北宋哲学家。字尧夫。谥康节。原籍范阳，幼时随父迁共城（今河南辉县）。曾隐居苏门山百源之上，故后人称百源先生。屡授官不赴。后居洛阳，与司马光、吕公著等从游甚密。他是先天象数学的创立者。他根据《易传》对八卦形成问题的解释，揉合道教有关思想，创一宇宙构造图式和学说体系，以推衍解说自然及人事变化。他以“太极”为永恒不变的宇宙本原，认为天地万物则有消有长、有始有终，并按其“先天图”循环变化。“太极不动，性也，发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也”（《皇极经世·观物外篇》）。认为“太极”即“道”或“心”：“心为太极，又曰道为太极”（《伊川击壤集·自余吟》）。因而又说“万化万事生乎心”（《皇极经世·观物外篇》）。在认识论上提出“反观”的认识方法，认为人的感觉和思维有其局限性，故反对“以我观物”；主张只有通过以“理”观物的内心直观和“以物观物”的无我境界，才能“以一心观万心，一身观万身，一物观万物，一世观万世”（《皇极经世·观物内篇》）。把认识神秘化。提出计算天地起灭周期的“元、会、运、世”纪元模式和与之相适应的“皇、帝、王、霸（伯）”社会历史分期论，认为历史“因革变动”，循环不已；而以往历史只是一个不断退化的过程，人类社会正处于盛极而衰、俟时复兴（其实是倒退到所谓三皇五帝之世）的阶段。著作有《皇极经世》、《伊川击壤集》、《渔樵问答》等。

【灵人】 近代谭嗣同用语。意指纯用智慧之人。《仁学下·四十五》提出，在科学日益昌明、人种日益进化的将来，“必别生种人，纯用智，不用力，纯有灵魂，不有体魄”。认为“物既日趋于灵，然后集众灵物之灵而为人，今人灵于古人；人既日趋于灵，亦必集众灵人之灵，而化为纯用智纯用灵魂之人”。他指出释迦牟尼、孔子和耶稣就是这种永生的“灵人”。他认为这种“灵人”能“转业识而成智，然后‘一多相容’、‘三世一时’之真理乃日见乎前。任逝者之逝而我不逝，任我之逝而逝者卒未尝逝”。因此，他主张发挥人的智慧、心力之作用，“夫心力最大者，无不可为。……使心力骤增万万倍，天下之机心不难泯也”。谭嗣同的“灵人”说是十足的唯心主义，这一方面反映了他的地主阶级本性和立场，另一方面也反映了其维新变法的启蒙思想。

【灵气】 战国稷下道家用语。指一种细微的、有灵性的气。《管子·内业》：“灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害，心能执静，道将自定”。是说人身上有一种有灵性的气，能来去出入于人心。这种气既精微细小，它里面不能再包容任何别的东西；又广大得无边无际。如果人心躁动，这种气就会失去；如果心能保持静定，它就会自然驻留于心内。

【灵台】 庄子派用语。指心。《庄子·庚桑楚》：“备物以将形，藏不虞以生心，敬中以达彼，若是而万恶至者，皆天也，而非人也，不足以滑成，不可内于灵台。”是说备物养身，平静养心，修内通外，却仍然灾患倍至，这全是自然的变化，不是人意的安排，因此不足以扰乱心灵的平和。因此，庄子派要求精神超然于现实遭遇之外，一任逍遥。另《庄子·达生》曰：“工倕旋而盖规矩，指与物化而不以心稽，故其灵台一而不桎”。也是主张心与物化而达之逍遥。

【灵枢】 见“黄帝内经”条。

【灵明】 明王守仁用语。即“心”。《传习录》下：“曰：‘人又甚么教做心？’对曰：‘只是一个灵明。’”王守仁强调人心“昭明灵觉”，“不是一块血肉”，“心为天地万物之主”。因此主张“我的灵明，便是天地万物的主宰”（《传习录》下）。

【灵宝天尊】 道教“三清”、“三洞”尊神之一。据说居于“上清仙境”，故其全称为“上清灵宝天尊”或“上清真境玉宸灵宝君”，简称“灵宝君”，亦名“无形天尊”。《云笈七签》卷六《三洞经教部》云：“洞玄之教以教主灵宝君为迹，以赤混太无元无上玉虚之气为本”。又云：“三洞”尊神“天宝君”、“灵宝君”、“神宝君”皆为“天尊”，从劫到劫，因时所化。或云“三洞”尊神均为“太上老君”之“一杰所化”。参见“元始天尊”条。

【灵府】 庄子用语。谓精神之宅，指心。《庄子·德充符》：“死生存亡，穷达贫富……日夜相代乎前，而知不能窥乎其始者也，故不足以滑和，不可入于灵府。”意谓人生遭际无可预料，又无可奈何，所以人的精神应摆脱世俗之羁绊而达于平和逍遥之境。又作“灵台”，《庄子·庚桑楚》：“不足以滑成，不可内于灵台。”意与“灵府”同。

【灵祐】（771—853）　中国佛教禅宗后期之“五家七宗”的“沩仰宗”创始人。俗姓赵，福州长溪（今属福建省霞浦县）人。出家后曾参学百丈怀海，为其上首弟子。后遵师命到沩山（今江西省宜春县）开法。其与当时湖南观察使、相国裴休结深，并得朝廷命名同庆寺。自此禅风大振。他深得马祖、百丈的“理事如如”之旨，以全体显现大用为修养宗要，善作“圆相”以示全体（即“大全”）。主张如能明心见性，即无主客、能所之分，不见有佛亦不见有众生。他常说：“一切众生，皆无佛性。”“以要言之，则实际理地不受一尘，万行门中不舍一法。若也单刀直入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛”。因此在宗教修养上主“无修之修”的顿悟法门。其

接引学人，深邃奥密，事理并行，可谓之顿超得妙。卒谥"大圆禅师"。法嗣四十余人，以仰山慧寂、香严智闲为上首。其言行辑为《潭州沩山灵祐禅师语录》一卷。

【灵宪】 东汉张衡著。即《灵宪算罔论》。为古代重要的天文学、哲学著作。今存范晔《后汉书·天文志》刘昭之注文中。它总结了当时浑天说的研究成果，根据浑天说理论提出月食是蔽于地影而致，并将地球影锥称为"闇虚"，认为月食和星食都是星月进入闇虚形成的。在哲学方面它用"道"的发展过程来说明宇宙的演化，认为宇宙是从虚无的溟涬时期开始的；经过了浑沌的庞鸿时期和天地形成的天元时期，才产生出万物来；以后万物相生，成了现在的世界。主张天地象鸡蛋，浑天之外是尚未认识的"宇宙"，"宇之表无极，宙之端无穷"。这是宇宙无限论的思想。书中也有占星术影响的痕迹，如说："日月运行，历示吉凶，五纬经次，用告祸福，则天心于是见矣"。

【灵魂】 ①宗教神学的神秘观念之一。或称"魂魄"。《〈左传·昭公七年〉正义》："附形之灵为魄，附气之神为魂。"常简名曰"魂"，楚辞《招魂》"魂兮归来"，《大招》"魂魄归来"，均言为死者或病者招魂。"灵魂"或"魂"指一种寄居于人体、主宰身体而在人死时离开人体继续存在和活动的超物质的存在。这种观念产生于原始社会，当时由于人们对自己身体的构造和机能不能理解，受梦中景象的影响，遂把人的意识活动想象为灵魂。灵魂观念是鬼神迷信的重要的思想基础，天地诸神被通称"神灵"，鬼则被认为是人死之后继续存在的灵魂。《左传》昭公七年："匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。"《正字通》："人死魂魄为鬼。"《楚辞集注·九歌·国殇》："魂魄，死者之神灵。"②中国古代哲学关于意识概念之一。或称"魂魄"，亦简名曰"魂"。《左传》昭公七年："人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多则魂魄强。是以有精爽，至于神明。"《正义》："魂魄，神灵之名，本从形气而有。"《淮南子·说山训》高诱注："魄，人阴神也；魂，人阳神也。"《朱子语类》卷八十七："魄者形之神，魂者气之神。魂魄是气之精英，谓之灵"。参看"魂魄"条。

【甬上四先生】 南宋陆九渊及其弟子的浙东一派，即杨简、袁燮、舒璘、沈焕四人。四学者同学于太学，折服于陆九渊"本心"之说，故师事之（沈焕师陆九龄）。他们将陆九渊心学从哲学的主观唯心主义和社会政治理论两个方向向前扩展，从而发展了陆九渊心学。因四学者司是四明（今浙江宁波）人，境内有甬江流经，故世称为"甬上四先生"。

【努力周报】 二十年代胡适派改良主义者主办的政论刊物。周刊。1922年3月在北京创刊。胡适、高一涵、陶孟和、丁文江等任主编或主要撰稿人。该刊与北洋军阀政府达成"慎重将事，勿宣传偏激之言论"的默契，以宣传资产阶级改良主义为宗旨。1922年5月该刊发表胡适等人联名写的《我们的政治主张》，呼吁建立"好人政府"，实现"改革中国政治的最低的要求"。同年9月发表胡适《联省自治与军阀割据》，主张恢复旧国会，实行联省自治，召开"公开的各省代表会议"以"解决现今的局面"。当时的《向导》等进步报刊驳斥了胡适的"好政府主义"与联省自治的主张。1923年4月丁文江在此发表《科学与玄学》，批评张君劢在清华所作的《人生观》讲演，引起"科学与玄学"论战。1922年9月2日曾出《读书杂志》增刊，提倡整理国故，但反对东方文化派的观点。1923年10月停刊。

【君子喻于义，小人喻于利】 孔子的义利观。《论语·里仁》："子曰：'君子喻于义，小人喻于利'"。意谓君子懂得道义而小人只懂利益。孔子主张重义轻利，"忧道不忧贫"（《论语·卫灵公》）。认为利应符合义，要"见利思义"（《论语·宪问》）。反对见利忘义，"放于利而行，多怨"（《论语·里仁》）。

【君火】 本为医学名词，中医指"心火"，语见朱震亨《格致余论·相火论》。明清之际方以智借用来指"物物之生机"的"火"。他把"火"称做"君"，乃因为较之其它"四行"（金木水土）其作用更为重要。他说："天与火同，火传不知其尽，故五行尊火曰'君'"（《物理小识·火》）。他认为"君火"是本源之火，其显现状态称为"相火"。参见"相火"条。

【君为天下之大害】 清初黄宗羲提出的著名政治思想命题。孟轲有"民贵君轻"（《孟子·尽心下》）、"诛桀纣若诛一夫"（《孟子·梁惠王下》）之说，成为儒家民本思想的典型代表。魏晋时代，阮籍首倡"无君"论，认为"无君而庶物定，无臣而万事理"，"君立而虐兴，臣设而贼生"（《全三国文》卷四十六《大人先生传》）。鲍敬言提出"古者无君，胜于今世"（葛洪《抱朴子·诘鲍篇》引）。南宋邓牧所著《伯牙琴·君道》则历数秦以后专制君主之罪，说他们"竭天下之财以自奉"、"凡所以固位而养尊者无所不至"、"夺人之所好，聚人之所争，慢藏海盗，冶容海淫"。并提出了"败则盗贼，成则帝王"的历史循环法则。黄宗羲在《明夷待访录》中分析、列举了中国近两千年的君主专制之弊害，说秦以后之人君"以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人。……以我之大私为天下之大公，……视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷"。认为他们未得天下之前"屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业"；既得天下之后则"敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，视为当然"。他的结论是"为天下之大害者君而已矣"（均见《明夷待访录·原君》）。并指出专制君主制度下的君臣关系只是主仆关系，臣是为君"奔走服役"的"仆妾"（《原臣》）。揭露君主专制之法是"藏天下于筐箧"的"一家之法"，而非"藏天下于天下"的"天下

之法”(《原法》)。这种“君害”论对清末以至近代的反封建民主运动曾起了思想上的启蒙作用。

【君民一体】 南宋袁燮的政治思想命题。儒家认为君民关系一方面是尊卑相对，一方面是治养相须。袁燮则认为“君民本一体相须之义，初无尊卑之殊。苟见己之为尊，民之为卑，便是此心不一处。何者？当其见己之为尊，民之为卑，其心必侈然自大；吾之本心初未尝有侈然自大也。本心未尝有而外加益焉，非不一乎？”(《絜斋家塾书钞》卷五《咸有一德》)意谓君民如人体之各部，只有相须，并无尊卑。人心本善、本一，尊卑观念是不善、不一，故非为人心所固有。这表明袁燮基本上是从抽象的哲学理论推出这一命题的。但这种“君民一体”的思想却有进步意义。

【君权神授】 中国古代的神权政治论用语，尤为西汉董仲舒所提倡，谓君主的统治地位是天授予的。殷周之时就有这种观念，如《商书·盘庚上》：“天其永我命于兹新邑。”《大盂鼎》：“丕显文王，受天有大命。”西汉董仲舒为巩固当时君主专制中央集权的封建制度之需要，重新大加鼓吹这种观点，并从哲学上加以论证，认为“天子受命于天，诸侯受命于天子”(《春秋繁露·顺命》)，强调天为安民而授命于有德之君：“天之生民，非为王也，而天立王以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其恶足以贼害民者，天夺之”(《尧舜不擅移汤武不专杀》)。这多少对君权作了一些限制，指出“天”授权与天子时是以天子之德为依据的，德高者则授之于权，德劣者则以妖灾现象以警告之。在后世封建社会中，这种君权神授说仍屡屡被统治者所提倡和利用，每代的每位封建皇帝均说自己是“奉天承运”的真龙天子，借以愚弄人民。

【君臣共治】 明清之际黄宗羲的政治理想。他在《明夷待访录》中对理想社会中的君臣职分、君臣关系作了规定。认为立君的原意是为了“治天下”，但“天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工”(《原臣》、《置相》)。指出臣的职分是“为天下，非为君也；为万民，非为一姓也”。因为“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”(《原臣》)。所以认为君与臣的关系不是主仆关系，而是师友关系：“夫治天下犹曳大木然，前者唱邪，后者唱许。君与臣，共曳木之人也”；“君臣之名，从天下而有之者也。……(臣)出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也”(同上)；“君之待臣也，臣拜，君必答拜”(《置相》)。此外还提出了加强宰相地位，由宰相及其“政事堂”掌管行政的主张。呼吁改革科举取士制度，提倡“取士宽，用士严”(《取士》)。主张树立各级学校权威，“必使治天下之具皆出于学校”，“天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校”(《学校》)。这些思想主张已超出儒家传统的纲常理论，具有中国资本主义萌芽时期的民主启蒙思想倾向。

【君形者】 《淮南子》提出的“形”、“神”关系的美学概念。《淮南子》强调“神”对“形”的主宰作用：“故心者，形之主也；而神者，心之宝也”(《精神训》)。“神贵于形也。故神制则形从，形胜而神穷”(《诠言训》)。“以神为主者，形从而利；以形为制者，神从而害”(《原道训》)。把这种“以神制形”的观点运用于艺术创作，便提出了“君形者”的概念，认为艺术(绘画、音乐)如果没有“君形者”就没有制约、主宰形的内在之“神”，就不可能使艺术产生美感效果。《说山训》论绘画说：“画西施之面，美而不可说；规孟贲之目，大而不可畏；君形者亡焉”。《说林训》论音乐言：“使但吹竽，使工厌窍，虽中节而不可听，无其君形者也。”“君形者”的概念强调审美创造中“传神”的重要性，对后代“神似”理论的发展有很大影响。

【君相道合】 明清之际方以智的朴素辩证法命题。语见《物理小识》卷一《火》。“君”指“君火”，“相”指“相火”。方以智认为“君火”无体，是无法用感官把握的；“相火”是“君火”的显现，是能真实感觉到的实体。但这两种“火”并不是截然分隔的两个东西，而是作为“物物之生机”的“火”的同一属性，是同一“火”的两个方面，是相统一的，故谓之“道合”。

八　画

(一)

【拔本塞源】 明王守仁倡导的道德修养方法。系针对程朱学派的道德修养方法而发。王守仁认为私、欲为万恶的根源,故要求人们“反省内求”,去私去欲,即“拔本塞源”。在他看来,“孝其亲,弟其长,信其朋友”等封建道德观念皆“性分所固有而非有假于外者”,只要人们切实“去其私,去其蔽,以复其心体之同然”,“致其本然之良知”,终能成为“圣贤”(《传习录》中《答顾东桥书》)。认为这才是正确、“易简”、治本的修养方法,至于“知识技能非所与论也”。指出若不做“拔本塞源”的功夫,则“记诵之广,适以长其傲也;知识之多,适以行其恶也”(同上)。故他一再强调“礼乐名物之类无关于作圣之功”(同上)。王守仁的这一思想主张曾受到后世许多封建学者乃至近代某些资产阶级学者的称赞。

【担水砍柴,无非妙道】 中国佛教禅宗的佛学主张。禅宗(南宗)本着“即心是佛”的思想认识,主张人的生心起念、一举一动都应该看成是佛性的表现。因为佛性是全体,表现各有不同,要见佛性就要在各种行为上着眼,即“触目是道”。马祖道一说:“若欲直会其道,平常心是道。何谓平常心?无造作,无是非,无取舍,无断常,无凡无圣”。认为修养到这种境界就能任运自然,“出言瞬目尽无漏”了。庞蕴居士更明白地说:“神通并妙用,担水及砍柴”。认为担水砍柴乃平常之事,而得道之人作之就是神通妙用。体现了其圆融无碍的思想。王阳明心学派之泰州学派的“百姓日用是道”的命题就明显受到禅宗上述思想的影响。

【抵抗力】 陈独秀撰。1915年11月15日发表于《新青年》1卷3号。认为“抵抗力者,万物各执着其避害御侮自我生存之意志,以与天道自然相战之谓也。”指出“人类生事愈繁,所需于抵抗力者尤巨”。因为,无生理抵抗力则受疾病之苦,无政治抵抗力则外受异族所兼并内为强暴所劫持,无社会抵抗力则莫由进化,无道德抵抗力则群己乐利将被破坏,“盖失其精神之抵抗力,已无人格之可言;失其身体之抵抗力,求为走肉行尸,且不可得也!”认为中国衰亡之象的病根就在于“吾国社会恶潮流势力之伟大与夫个人抵抗此恶潮流之势力之薄,相习成风,廉耻道丧,正义消亡,乃以铸成今日卑劣无耻退葸苟安诡易圆滑之国民性!”指出这国民性之成因又在于受“老尚雌退,儒崇礼让,佛说空无”的学说之害和“以君主之爱憎为善恶,以君主之教训为良知”、“唯一人之意是从”的专制之毒及“政权统一,则天下同风,民贼独夫,益无忌惮”的大一统之弊的结果。为此,主张中国人应效仿法、美革命,不惜流血牺牲,拔锄薄弱之病根,抵抗恶势力以自救。该文体现了其进化论思想和反封建专制、辟文化革命新路的勇气,成为“五四”新文化运动的先声!收入《独秀文存》及《陈独秀文章选编》。

【坤】 见“乾坤”条。

【抱朴子】 道教论著。东晋葛洪撰。因葛洪自号抱朴子,故名。分内、外篇。内篇二十卷,外篇五十卷。据作者《自叙》说,内篇谈“神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸之事”。首卷《畅玄》论“玄”、“道”,称“玄”为“自然之始祖”、“万殊之大宗”。《论仙》、《对俗》等论述神仙的存在和成仙的可能。《微旨》、《极言》、《金丹》等论述学仙之法及成仙禁忌。《金丹》记载了“九鼎神丹”、“太清九转丹”、“还丹”等三十余种古代炼丹术。《黄白》记载了许多关于制造含不同比例的铜、铅、汞、镍等合金的方术。《释滞》提出“内宝养生之道,外则和光于世”、“以六经训俗士,以方术授知音”的儒道双修主张。内篇的基本思想是主张道教徒“守真一”就能通神,得“长生之功”。强调内修、外养为至要道术,但以内修为重。在儒道关系上则主张“道本儒末”,“道高于儒”,又认为儒道应相互为用,相互补充。外篇论述“人间得失,世事臧否”,阐明作者的社会政治观点,反映了其内神仙而外儒术的基本立场。该书是研究道教的重要史料,在中国科技史上也有一定地位。注本有陶弘景《抱朴子注》二十卷,已佚。今人王明有《抱朴子内篇校释》。该书内篇收入《正统道藏》第868-870册,外篇收入第871-873册。

【抱法处势】 战国韩非的法治理论。《韩非子·难势》:“抱法处势则治,背法去势则乱”。“法”是法律、法令,“势”是权势。“抱法处势”即把法与势紧密结合起来,用势保证法的推行。韩非认为势是贯彻法、术的先决条件,“君执柄以处势,故令行禁止”(《韩非子·八经》)。如果没有势,法就无力实施。因此他主张必须把法、术、势三者相结合,以充分发挥法治的效力。

【拂尘看净】 中国佛教禅宗北宗的禅学思想。此处“尘”比喻烦恼、妄念，“净”指空寂明净的觉性(佛性)。神秀的得法偈集中地表现了这一思想：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃”(《坛经》)。是说众生的心性本来是空寂清净具有觉性的，如同明镜有明性一样。但由于烦恼、妄念的困扰，清净性被污染，觉性被掩没，这就像镜子的明性被尘土掩盖一样。只有灭尽妄念，觉性即佛性才能显现，如同拂尽尘土使镜子的光明显露出来一样。唐代的宗密概括了这一派理论的特点：“拂尘看净，方便通经”。前句指“坐禅”，后句指“诵经”。但北宗的这一主张被有些宗派认为没有直接否定心、境的实有，不懂得“妄念本无”、心性本净，被禅宗的南宗视为“傍门”。

【环中】 庄子用语。圆环中空，立于环中，任其旋转，便可应对无穷。庄子用以喻身处是非纷争的循环之中，又超然于是非纷争之外的立场和方法。《庄子·齐物论》：“是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷”。认为超脱是非是得道的关键，而超脱是非则有如立于圆环之中，尽管是非之轮任意旋转，自己却无动于衷又能应对无穷。《庄子·则阳》又云：“冉相氏得其环中以随成，与物无终无始，无几无时。”言古之圣人处于事物变化的圆环之中，随任事物的一切变化而不起分辨之心。参见“道枢”条。

【环渊】 战国时哲学家。又作蜎渊、蜎蠉、便蠉、便蜎等。楚国人。曾游学于齐稷下学宫。相传为老子弟子，尚“学黄老道德之术，因发明序其指意，……著上下篇”(《史记·孟子荀卿列传》)。史籍多将其与慎到、田骈、接子等并提，其思想或当接近。《汉书·艺文志》著录有《蜎子》十三篇，皆佚。《慎子》之《内篇》记有环渊问备映，环渊、接子见邹忌的谈话；《外篇》有环渊问穷达，问养性等内容。一说环渊即是关尹，《史记·孟荀列传》所说“环渊著上下篇”即《史记·老子韩非列传》所云老子为关尹所著的“上下篇”(郭沫若《青铜时代》)。

【现代中国学术论衡】 钱穆著。台北东大图书公司沧海丛刊于1984年12月印行，长沙岳麓书社凤凰丛书于1986年5月出(大陆)版。全书以文化不同学术亦异的文化学术观和比较学术方法，以宗教、哲学、科学、心理学、史学、考古学、教育学、政治学、社会学、文学、艺术、音乐等十二门立章，对中西新旧学术一一比较会通，探求异同，由此阐述了作者关于在文化学术上中国重会通和合，西方重分别专门的基本观点。并进而阐扬了重会通和合的中国学术传统、民族精神与文化精神。反对“今人一切以西方为衡量”的学术文化观，认为中国古代学术原自会通和合，于中国文化大传统的全体而始见其价值，并显发出中国的天人内外合一论和心性论。认为会通中西将更有一新学术新境界之向前发展。本书是钱穆文化哲学的代表作，在海外学术界有一定影响。

【现代社会学】 ①瞿秋白著。1924年1—2月编入《社会科学讲义》第1—4集中，同年由上海书店出版。是作者在上海大学任教期间编写的教材。认为“社会学乃是研究人类社会及其一切现象，并研究社会形式的变迁，各种社会现象相互间的关系，及其变迁之公律的科学”。书中比较详细地阐明了唯物史观的基本观点，指出“人类的社会生活，不论他怎样复杂怎样各不相同，始终我们能考察得一定的规律”。阐明了社会发展的因果性和必然性。对于社会现象的“有定论”和“无定论”，社会历史的偶然性和必然性，以及社会现象的“互辩律”(即历史辩证法)问题都作了详细论述。本书对马克思主义在中国的深入传播起了重要作用。②李达著。1926年6月湖南现代丛书社出版。1928年11月经作者修订后由上海昆仑书店再版。为作者在湖南自修大学、湖南大学等校讲授唯物史观讲稿基础上整理而成。认为马克思主义唯物史观就是科学的社会学，指出：“马克思固未尝著述社会学，亦未尝以社会学者自称，然其所创之唯物史观学说，其在社会学上之价值，实可谓空前绝后。”强调唯物史观是认识社会和改造社会的锐利武器。该书文笔流畅、深入浅出，联系中国革命实际问题阐述哲学原理，很受读者欢迎。自1926年至1933年七年间印行了十四版。是中国共产党人研究马克思主义的早期成果之一。

【现代哲学名著述评】 谢幼伟撰。1947年正中书局出版。熊十力等序，认为作者“思睿而识卓，学博而量容。……脚踏实地，虚怀以读中西哲学之书，不为苟同，不妄立异，其评论各书，皆有精鉴”。其导论三篇论现代中国哲学的特征和西洋哲学的背景，认为“中国哲学已在进步途中”，“一方面固能发扬中国哲学之传统精神，一方面也能纠正中国哲学之传统缺陷”。着重评述了熊十力的《新唯识论》、贺麟的《近代唯心论简释》及章士钊的《逻辑指要》诸书，有介绍有批评，态度客观，遂得到此三本书的作者的赞扬与肯定。书中还对现代西方哲学家杜威、布赖斯、爱耶尔、怀特海、克罗齐、亚历山大等人的哲学思想进行了批判，对印度哲学家泰戈尔的《人的宗教》一书也进行了评述。此书是当时有较高哲学水平的一部论著，在哲学界有广泛影响。

【现代哲学的基本问题】 沈志远著。1936年上海生活书店出版。作者在“序言”中说：“这本小册子的目的，就在把这种指导大众生活和社会实践的哲学理论，作一番简略而扼要的介绍”。书中追述西方哲学的历史发展，分析了马克思主义哲学的两个直接的理论来源，对辩证唯物主义的主要观点作了比较全面的阐述。当时曾有人评论这本书“是给青年自修新哲学用的一本好书。虽然全书只有四万多字，但是它把现代哲学的骨干

完全清晰地浮雕出来了"(《读书与生活》第14期)。到五十年代初,该书已再版十五次之多。

【现代新儒家】 中国现代倡导重兴儒家学说的一个学派。因尊孔崇儒,以儒家学说为中国文化之正统,继承和发扬"新儒学"精神,又"援西学入儒",以别于先秦和宋明儒家,故名。主要代表人物有梁漱溟、张君劢、熊十力、冯友兰、贺麟等。重要论著有梁漱溟的《东西文化及其哲学》,熊十力的《新唯识论》,冯友兰的"贞元六书",贺麟的《文化与人生》等。他们反对"全盘西化派"学说,主张科学与哲学分途。认为"世界未来文化就是中国文化的复兴",明确提出"以儒家精神为体,以西洋文化为用"的文化发展方针。在哲学上致力于道德形上学的追求,推重直觉思维方式。是中国现代思想史上的一个重要学派。五十年代后这一学派在港台地区得到继承和发展,其影响与声势愈来愈大。

【现在的我】 见"前此的我"条。

【现行】 佛教名词,亦称"现行法"。法相唯识宗指第八阿赖耶识所含藏的种子通过前七识所显现的世界万法。种子和现行互相依存,互为因果。参见"种子"条。

【现量】 因明名词。梵文的意译。即感觉或知觉,是感觉器官及自我意识对于"自相"(绝对个别的对象,或事物的个别属性)的直接把握,尚未加入概念的思维分别活动,不能用语言表述。《因明正理门论》:"此中现量除分别者,谓若有智于色等境,远离一切种类、名言、假立,无异诸门分别,由不共缘现现别转,故名现量。"法称后来又特别强调现量是无错乱的感知活动。藏族佛教学者宗喀巴进一步指出,现量是"新证自境",即新生的、前所未感受的、直接感知绝对个别对象的纯粹感觉。现量是"比量"(推理、证明)的基础。分"真现量"与"似现量"二种,真现量是没有被幻相和假象所迷惑的、尚未加入概念分别作用的直接感知;似现量或是被幻相和假象所迷惑的错觉,或是加入了概念分别作用的认识。《因明入正理论》:"有分别智,于义异转,名似现量。谓诸有智了瓶、衣等,分别而生,由彼于义不以自相为境界故,名似现量。"新因明认为现量有四种:"五根现量"、"意识现量"、"自证现量"、"瑜伽现量"。在早期因明中现量论居次要地位,随着因明的发展对现量的分析、研究渐趋详尽,六、七世纪以后居于主要地位,因明的性质亦随之转变成为量理学说。

【林则徐】(1785—1850) 鸦片战争时期的民族英雄,政治改革家。字元抚,又字少穆,晚号竢村老人。福建侯官(今福州)人。清嘉庆进士,官至湖广总督。道光十八年(1838)在湖广总督任内实行黄爵滋的禁烟主张,上疏痛陈鸦片之害,指出:"烟不禁绝,国日贫,民日弱,十余年后,岂惟无可筹之饷,抑且无可用之兵"(《道光洋艘征抚记上》)。同年底,受命为钦差大臣,赴广东查禁鸦片。次年采取有力措施,迫使外国烟贩交出鸦片两万多箱,计一百一十九万公斤,在虎门海滩当众销毁。在禁烟过程中曾派人搜集和翻译外文书报,了解西方社会,主持编成《四洲志》和《华事夷言》,叙述各国历史、疆域、政治等;反对"罢各国通商"之说,主张区别对待外商,赞同正常贸易;提出仿制外洋船炮,"师敌长技以制敌"。开创了研究西方的风气,被后人称为近代"睁眼看世界的第一个人"。在禁烟的同时积极筹备海防,倡办义勇,多次击退英军挑衅。后遭投降派诬陷,被革职。不久充军新疆伊犁,兴办水利,垦辟屯田。道光二十五年(1845)召还,先后署陕甘总督、陕西巡抚、云贵总督。道光二十九年(1849)因病辞职回籍。次年被再次起用为钦差大臣,诏往广西镇压农民起义。赴任途中病故于潮州(今广东潮安),谥号"文忠"。著作有《林文忠公政书》、《云左山房文钞》、《云左山房诗钞》。中华书局整理出版《林则徐集》。

【林同济】(1906—1980) 政治学家。福建福州人。1926年毕业于清华大学。后去美国留学,获密勒大学政治学学士、加里福尼亚大学政治学硕士,参加美国政治学会。1934年回国,任南开大学政治系教授,并主编《南开社会经济英文译报》。1937年起先后任云南大学文法学院院长、政经系教授兼系主任,复旦大学政治系教授。1940年至1941年创办《战国策》半月刊,1941年至1942年编《大公报·战国》副刊。1943年参加修改蒋介石《中国之命运》英译本。1948年后兼任上海海光图书馆长。1952年至1958年任复旦大学外文系教授,研究莎士比亚。1980年应邀赴剑桥大学讲莎士比亚,旋病死于美。他与陈铨同为提倡尼采超人哲学和权力意志论的"战国策"派主要代表,提出"战为中心"的时代观、"不能战的国家不能存在"的国家观、"历史上自成体系的文化""都要经过一个战国时期"的历史文化观(《战国时代的重演》)、"力""乃一切生命的象征,一切生物的本体"的"力"的宇宙观和"自力"的人生观(《力!》)。著作有《日本在中国东北之铁路侵略》、《形态史观》。英文著作有《Journal of History of Ideas》。译作有《丹麦王子哈姆雷特的悲剧》。

【析滞论】 唐卢藏用著。《旧唐书·卢藏用传》说:"藏用常以俗多拘忌,有乖至理,乃著《析滞论》,以畅其事。"其主要思想为:在天人关系上主张不靠神不赖天,全凭人的积极努力。谓"得丧兴亡,并关人事;吉凶悔吝,无涉天时"。"人事苟修,何往不济?"对当时的迷信思想作了批判,指出统治者搞迷信占卜或占星术是"附会前史,变易旧经",他们"覆军败将者,则隐秘无闻;偶同幸中者,则共相崇饰。"但不赞同"焚蓍龟,毁律历,废六合"的主张,认为"此所谓过犹不及也。夫甲子所以配日月,律历所以通四时,金木所以备法象,蓍龟所以筮吉凶。"表明其思想仍未脱开宗教有神论的窠臼。文载《旧唐书·卢藏用传》及《全唐文》卷二百三十八。

【枕中书】 道教书名。一名《元始上真众仙记》。一卷。旧题东晋葛洪撰。主要叙述神仙道术。亦提出某些天文思想,如"天地日月未具,状如鸡子"等。《四库全书总目提要》谓"书中说多谬悠。若称太昊氏治岱宗山、颛顼治恒山……已属不经。至谓元始天尊与太玄玉女通气结精,遂生扶桑大帝、九天玄女,诞妄尤甚"。此书在葛洪《抱朴子·自叙》中没有提及,《隋志》、《唐书》亦无著录,宋灵佑宫《道藏目录》始有著录,故题葛洪撰系伪托。收入《道藏·洞神部》。

【转识成智】 佛教名词。一名"转识得智"。法相唯识宗认为,八识(眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识)分"有漏"(有烦恼、染污的)、"无漏"(摆脱了烦恼的、清净的),如果通过一定的宗教修行,就能够排除烦恼,使有漏八识转化为无漏,得到四种相应的智慧,即转识成智。这四种智慧是:一、排除眼、耳、鼻、舌、身五种感官的错误认识作用,成身、口、意三善业,得"成所作智";二、第六意识舍染得净,善观诸法自相、共相,无碍而转,称"妙观察智";三、破除第七末那识的我、法二执,以"真如"观一切法自他平等,称"平等性智";四、使第八阿赖耶识离诸分别,性相清净,无有杂染,如大圆镜一样寂静圆明、光明遍照,遍映万物,丝毫不遗,名"大圆镜智"。《成唯识论》卷十:"智虽非识,而依识转,……为劝有情,依智舍识。故说转八识而得此四智"。

【转依】 佛教名词。"转"有转舍、转得二种含义,"依"即所依,指"依他起性"。法相唯识宗认为,世人不明诸法缘起的真理,从而执我、法为实有。因"我执"而生诸烦恼,扰乱身心,障碍涅槃,名"烦恼障";因"法执"而使无明起,起诸恶见,认为客观事物为实有,名"所知障"。阿赖耶识中就藏有"烦恼"、"所知"二障的种子。修道者必须通过不断修行,从无分别智断舍二障,转舍以我、法为实有的"遍计所执性",转得依唯识真如的"圆成实性"。由转舍"烦恼障"得大涅槃果,转舍"所知障"得无上觉果。

【轮不辗地】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。唐成玄英解释说:"夫车之运动,轮转不停,前迹已过,后涂未至,徐却前后,更无辗时。是以轮虽运行,竟不辗于地也"。近人马叙伦说:"此言车行之时,方止方行,故轮竟不践地也"。运行之车轮在每一瞬间只一点着地,但此一点不可计量其长度;且运行之车轮在每一瞬间又不停留于地上任何一点,故曰"轮不辗地"。因辩者本人未对这一命题作出明确解释,从而为人们从不同角度对之予以解释留下了余地。

【轮回】 佛教名词。梵文的意译。也作"流转"、"沦回"、"生死轮回"、"轮回转世"、"六道轮回"等。音译"僧娑罗"。原为古印度婆罗门教主要教义之一,佛教沿袭之并加以发展。《法华经·方便品》:"以诸欲因缘,坠堕三恶道,轮回六趣中,备受诸苦毒"。《心地观经》卷三:"有情轮回生六道,犹如车轮无始终"。意谓众生各依所作善恶业因,在三界(欲界、色界、无色界)、六道(天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱)中生死相续,流转循环不已,如车轮之回旋无穷。佛教以此解释人世间的痛苦,说明只有达到"涅槃"才能最终摆脱这些痛苦。

【欧阳建】(?—300) 西晋哲学家。字坚石。渤海南皮(今河北沧县西南)人。晋惠帝时官拜冯翊太守。他"雅有理思,才藻美赡,擅名北州,时人为之语曰:'渤海赫赫,欧阳坚石'"(《晋书·欧阳建传》)。在哲学上他反对玄学家的"言不尽意"论,针锋相对地提出了"言尽意"论,认为语言、概念是对客观事物的反映,完全可以表达事物的真相。指出:"形不待名而方圆已著,色不俟称而黑白已彰。"承认客观事物的第一性。故认为"名之于物,无施者也;言之于理,无为者也。"又指出:"理得于心,非言不畅;物定于彼,非名不辨。言不畅志,则无以相接;名不辨物,则鉴识不显。"肯定了语言、概念的认识作用。故主张"古今务于正名,圣贤不能去言"。发挥了唯物主义认识论原理。在政治上他同舅父石崇与赵王司马伦及其党羽孙秀有隙,曾阴劝齐王司马冏杀伦,为孙秀所觉,遂被以灭族之罪。著作只有一篇《言尽意论》,收入《艺文类聚》和《全晋文》。

【欧阳南野先生文选】 明欧阳德著。凡五卷。明嘉靖三十六年晋江蔡中丞抚江右,从其家汇南野遗言三十卷,檄王宗沐校订初刻于南昌。隆庆三年门人冯惟讷"选其尤有关于学者若干篇,属会稽阳山庄尹将梓以传"。同时,门人李春芳亦"取先生文集摘其要者,汇成若干卷",寄至冯惟讷。冯遂"参互校雠,共得文若干篇,厘为五卷",由周之屏序刻之(见王畿《文选序》、胡直《文选序》和冯惟讷《文选后序》)。清道光十五年周作楫据此重印,并藏板于蜀江书室。民国六年楼守光据蜀江书室板重印。《四库全书提要》有存目,《明儒学案》有节录。其卷一至卷三为书,卷四为序、记、杂文,卷五为教语。该书"崇虚寂而乖实用……鲜不过矣"(冯惟讷《文选后序》)。故楼守光谓"读是书也,其有裨于实学之用者"(《重印文选序》)。

【欧阳修】(1007—1072) 北宋文学家、史学家。字永叔,号醉翁,又号六一居士。庐陵(今江西吉安)人。天圣八年进士。官至参知政事。早年支持范仲淹,要求政治改革,主张轻赋税、除积弊。后曾对王安石的青苗法表示不满。所作《易童子问》发前人所未发,指出《系辞》而下"皆非圣人之作,而众说淆乱,亦非一人之言",打破了孔子作《易传》的传统看法。所作《本论》提出"礼义者,胜佛之本也",认为"佛法为中国患千余岁",非口舌所可胜,而应"修其本以胜之"。称《周易》之辞有"进退动静刚柔之象,治乱盛衰得失吉凶之理"(《易或问》)。主张"因孔子而求文王之用心,因系而求孔子之意",而

不应“遗其辞而执其占法”(同上)。其思想中有辩证法因素,曾提出“凡物极而不变则弊,变则通”(《明用》);“物无不变,变无不通,此天理之自然也”(同上);“物极则反,数穷则变,此理之常也”(《本论下》)等论点。其诗文通畅自然,文界推其为北宋古文运动领袖,为“唐宋八大家”之一。曾与宋祁合修《新唐书》,并自撰《新五代史》。著作由南宋周必大编为《欧阳文忠集》,其中《居士集》为生前自定。

【欧阳渐】(1871—1944) 居士。字竟无,一字渐吾。江西宜黄人。早年喜读程朱家言,继而专治陆王之学。后因朋友桂伯华影响而信佛。1890年中秀才,后进“经训书院”学习。1904年去南京从杨文会学佛学。曾遵杨嘱游日本数月,采访遗籍。回国后任两广优级师范教师,后因病辞职。1910年再度去南京从杨文会学佛学。翌年杨去世,遂承其遗志,继办金陵刻经处,并附设佛学研究部。1917年刻成《瑜伽师地论》后五十卷,并为之写序,将唯识、法相分为两宗,阐明“约观心门建立唯识义,约教相门建立法相义”的宗义纲要。1918年筹办支那内学院。1922年内学院成立后任院长,聘王恩洋、吕澂、汤用彤等分科讲授指导,又着手整理佛经,组织居士道场,编印《内学》年刊,主持辑印《藏要》。后该院扩大为法相大学,分三处十一系。海内学者如梁启超、黄忏华、汤用彤、梁漱溟、等均入室执弟子礼。1925年夏与印度泰戈尔会晤,相约选派印度学者三十人来华就学于内学院,后未得行。抗战期间内学院迁至四川江津,建立内学院蜀院。因日军入侵,经版散佚严重,遂于1940年又发起精刻《大藏经》,未果而卒。他一生研究佛学,特别专心致力于法相学的研究。认为法性、法相本质相当,并不矛盾。“法性、法相所诠异门,质性是一”(《法相诸论叙》)。提出“佛教既非宗教亦非哲学”(《佛法非宗教非哲学而为今时所必须》)的观点,认为佛教是包罗人生各门原理的独特体系。著作有《瑜伽师地论叙》、《大般若经叙》、《藏要经叙》、《法相诸论叙》等,均收入《竟无内外学》,共二十六种,三十余卷。

【欧阳竟无】 即“欧阳渐”。

【欧阳德】(1496—1554) 明学者。字崇一,号南野。江西泰和人。嘉靖二年进士,任六安知州。官至礼部尚书兼翰林院学士。师事王守仁,以讲学为事,时人称其门人者半天下。嘉靖三十二年与徐阶、聂豹、程文德等讲良知之学于京师灵济宫,赴会者五千人,其盛为数百年所未有。为学主良知,认为“良知必发于视听思虑,视听思虑必交于天地人物。天地人物无穷,视听思虑亦无穷,故良知亦无穷。离却天地人物,亦无所谓视听思虑、感应酬酢之日履,亦无所谓良知者矣”(《欧阳南野文集》卷一《答罗整庵先生寄困知记》二)。强调“实地用功”,主张“格物之学”。尝谓:“格物二字,先师以谓致知之实。盖性无体,以知为体;知无实,事物乃其实地。离事物则无知可致,亦无所用其致之之功”(同上卷三《答陈明水》)。进一步发展了王守仁的“事上磨炼”说。著作有《欧阳南野先生文集》三十卷。

【欧游心影录】 近代梁启超著。作于1919年,1920年3—6月同时连载于北京《晨报》和上海《时事新报》。记述了1919年欧游时的见闻和感想,认为第一次世界大战后西方之所以出现精神上、思想上的危机,是由于百年来迷信“科学万能”而失却“安心立命的所在”之结果。借西方人士之口宣称“西方文明已经破产”,鼓吹以中国传统文明“救拔”西方、拯救中国。但认为西方“研究的方法实在精密”,故主张用“西洋人研究学问的方法去研究”中国传统文化,并“拿西洋的文明来扩充我的文明”,通过“化合”创造出一种“新文明”,进而“往外扩充,叫人类全体都得着他好处”。1936年中华书局出版《欧游心影录》、《欧游心影录节本》两种单行本。经删节收入《饮冰室合集》的《专集》第5册。

【取实责名】 《吕氏春秋》关于考察官吏的方法。《吕氏春秋·审应》:“以其言为之名,取其实以责其名,则说者不敢妄言,而人主之所执其要矣”。汉高诱注:“实,德行之实也;名,德行之名也。盖虚名可以伪致,显实难以诈成,故以其实考责其名也”。“取实责名”即根据他的实际行为去考察他的名言。认为这样臣下就不敢胡言乱语,君主就能掌握住根本。又《吕氏春秋·审分》:“有道之主,其所以使群臣者亦有辔。其辔何如?正名审分,是治之辔已。故按其实而审其名,以求其情;听其言而察其类,无使放悖”。这亦是一种君主考察臣下的“取实责名”之法。其实这一思想是对韩非等人“循名责实”主张的继承和发挥。

【取象形器】 明祝允明关于审美创造中形、神统一的美学思想。宋元以后文人画兴起,但却出现了多重神轻形的流弊。祝允明反对这种倾向,指出:“盖古之作者,师楷化机,取象形器,而以寓其无言之妙。后世韵格过象者,乃始以为得其精,遗其粗,至三五涂抹,便成一人一物,如九方皋不辨牝牡,固人间一种高论。然尽如是,不几于废事耶!”(《枝山文集》卷一《吕纪画花鸟记》)认为如果片面强调重神轻形,就会取消绘画本身。为此他主张在“形似”的基础上求神韵,从而提出了“意”的概念,认为“意”就是情与事、形与神的统一。指出绘画不难于写形而难于写意,“意”从根本上说是天地之生机,“天地间物物有一种生意”,写意就是要写出物象及其生气。但如果离开物象就谈不上生气或神,所以必须使形神统一,即“取象形器”。这是一种正确的绘画美学思想。

【取境】 中国美学关于意境创造的概念。唐代皎然《诗式》说:“诗人诗思初发,取境偏高,则一首举体便高;取境偏逸,则一首举体便逸”。认为“取境”决定着诗歌的格调与水平,诗的风格的“高”与“逸”就是由“取

境"决定的。他认为意境的创造是一个艰苦的过程："取境之时，须至难至险，始见奇句。成篇之后，观其气貌，有似等闲，此高手也"。皎然论诗还十分注意"境"与"情"的关系，指出："缘境不尽曰情"。认为诗情是缘境而发。皎然之后刘禹锡提出"境生于象外"（《董氏武陵集记》），司空图主张"思与境偕"（《与王驾评诗书》）。宋梅圣喻、严羽，清王夫之、王士祯以及近代王国维等人对意境创造及其美学特征均不断有所阐发，使之成为中国美学中最具特色的重要理论。

【卦】 《易经》的基本组成部分。《易经》中有六十四卦，每卦由卦画、卦名、卦辞与爻辞构成一个完整的篇章。卦画有"⚊""⚋"两种。这两种符号三重构成一个单卦，共得八个单卦（如☰乾、☷坤等），亦称经卦；八卦再相重则可得到六十四卦（如䷀乾、䷁坤、䷊泰等），亦称别卦。六画卦可分两体，上三画为上体（或称外体、悔体），下三画为下体（或称内体、贞体）。卦形既包含了诸般事物的象征意义，又是供占筮检索用的标记。卦又称彖。卦与爻的关系是整体与局部、静与动、材与效的关系。《易·系辞上》："彖者，言乎象者也；爻者，言乎变者也。"《易·系辞下》："彖者，材也；爻也者，效天下之动者也"。

【卦气】 ①汉代易学术语。即以《易》之六十四卦与一年的时间气候相配，故名。其说以坎、离、震、兑为四正卦，主四时，即坎冬、离夏、震春、兑秋；每卦有六爻，每爻主一气，共主二十四气。余六十卦每卦主六日七分（每日分为八十分，故"六日七分"又可说成"六又八十分之七日"）；其三百六十爻主三百六十五又四分之一日。又以复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遯、否、观、剥、坤十二卦主十二月，其七十二爻主七十二候。"卦气"说出于西汉孟喜、京房，汉儒用于占候，后又用于历学。《易洞林》："赵朔善占卦气，客有卜田者，得履之四，朔曰：'子归定有逸豚。'已而果然"。俞琰《读易举要》卷三："卦气之说，巫史附会之说，非圣人之意也。"②术数家将八卦配洛书数，本于阳卦奇、阴卦耦之说，以奇耦分阴阳，亦谓之"卦气"。

【卦辞】 《易经》六十四卦每卦卦画、卦名下所系文辞。用以概括该卦主旨要义。如屯卦卦画䷂，卦名屯，下系"元、亨、利、贞。勿用有攸往，利建侯"句即为卦辞。卦辞又称彖辞，《易·系辞下》："知者观其彖辞，则思过半矣"。

【刺孟】 王充《论衡》篇名。该文以《孟子》为靶子，揭露了孟子言行不一、前后相矛盾之处，指出孟子非"贤人"乃"俗儒"。对孟子所言"五百年必有王者兴"的论断作了批驳，认为这是宣扬"天故生圣人"而违背历史事实的"浮淫之语"。表现了批判传统的精神。

【郁离子】 元明之际刘基撰。二卷，十八篇，一百九十五条。郁离子为假托人物，作者借其口抒发自己的社会政治见解和哲学思想。吴从善《序》云："夫郁郁，文也；明两，离也；郁离者，文明之谓也。非所以自号，其用意谓天下后世若用斯言，必可底文明之治耳。"不少篇章反映了元代黑暗的社会现实，指出人民起义是由于统治者"操之急，抑之甚"，主张对百姓"导而疏之"（《牧豭第十二》）。提出元气论的宇宙观，谓"夫天，浑浑然气也，地包于其中"（《糜虎第十六》）。断言世上无鬼，人死复归于气。有明刻本及《子书百家》本。1981年上海古籍出版社出版魏建猷、萧善芗点校本。收入刘基《诚意伯文集》。

【苗族古歌】 苗族古历史长歌集。简称"古史歌"或"古歌"。成书年代及作者均不详。主要流传于黔东南苗族聚居区。全书分《开天辟地歌》、《枫木歌》、《洪水滔天歌》、《跋山涉水歌》四大部分，共十三首歌，计八千多行。其关于宇宙的形成、万物的产生、人类的起源等内容反映了苗族先民的哲学观念。如《开天辟地歌》认为"云雾"是宇宙的原初物质："哪个生最早？哪个算最老？云雾生最早，云雾算最老。"由云雾产生了天地、日月、山河、水火等万物，最后才产生了人类："姜央（苗族认为是人类祖先）生最晚，姜央算最小"。从此人类代代繁衍，延续不绝："才生下你我，做活养老小"。《兄妹结婚》歌则反映了原始时代人类的婚姻关系："葫芦兄妹俩，相两（哥哥）和相芒（妹妹），造人接后代，你俩快成双"。贵州人民出版社1979年出选编本。

【苗族史诗】 苗族历史诗集。作者及成书年代均不详。与《苗族古歌》为姊妹篇。全书五大部分：《古枫歌》、《金银歌》、《蝴蝶歌》、《洪水滔天歌》、《溯河西迁》，共十九首长诗，计六千多行，三万余字。其内容反映了苗族先民朴素的世界观，如认为"远古造天的公公，太初造地的婆婆，他俩造个大坩埚。用它来冶天，拿它来炼地"。"天好象个斗笠，地好象只撮箕"。并认为宇宙中万事万物都是枫树种子所生，枫树是具体物的本源。说人类的祖先是妹榜妹略生出来的，妹榜妹略也是枫树产生的。1983年中国民间文艺出版社出译注本。

【英杰归真】 亦称《钦定英杰归真》。近代洪仁玕著。清咸丰十一年（1861）刊行。用问答形式概述了天王洪秀全的早期思想，阐释了太平天国的官制及考试制度。指出："天王降凡作主，无不革故鼎新，所有邪说异端，自宜革除净尽"。"天地之道，恒久不已也。盖天行至健，确然有常"。赞同唐代吕才的思想，反对命定论，指出人的祸福、贵贱与"禄命"无关。但仍承认"命虽定于有生之初，其理至微，非人所能测识"。版本还有1935年国立编译馆之《太平天国丛书第一集》本，1956年上海人民出版社的《太平天国文选本》，《中国近代史资料丛刊·太平天国》第二册。

【英雄与时势互为因果】 近代梁启超对英雄与时势关系的看法。认为英雄造时势与时势造英雄"此二语皆

名言也"。"英雄固能造时势,时势亦能造英雄。英雄与时势,二者如形影之相随,未尝少离。既有英雄,必有时势;既有时势,必有英雄"。二者"互相为因,互相为果"(《自由书·英雄与时势》)。但又认为"时势所造之英雄"为"寻常英雄","造时势之英雄"方为"千载而未一遇"的真英雄。所强调的仍然是英雄造时势的唯心史观。

【范文澜】(1893—1969) 现代著名史学家。字仲沄。浙江省绍兴市(当时称山阴县)人。五岁入私塾发蒙,后进山阴县学堂、上海浦东中学堂学习。1913年考入北京大学预科班,一年后升入本科国学门。1917年北京大学毕业后在沈阳高师、南开大学等校任教,同时从事古籍研究和整理。1925年受"五卅"反帝爱国运动的影响开始参加革命活动。1927年去北京,相继在北京大学、北京师范大学、北京女子师范大学、中国大学、朝阳大学等校任教。1936年去河南大学任教。1938年夏日寇进攻河南,开封沦陷,他积极参加了中国共产党领导的抗日斗争,在斗争中加入中国共产党。1940年去延安任马列学院历史研究室主任,负责编撰《中国通史简编》。1945年到晋冀鲁豫边区工作,先后担任北方大学校长、华北大学副校长、历史研究室主任等职。建国后曾任中国科学院中国近代史研究所所长、中国科学院哲学社会科学部学部委员等职。当选为第三届政协全国委员会常务委员,第三届全国人民代表大会常务委员,中国共产党第八届中央委员会候补委员、第九届中央委员会委员。长期从事中国历史研究,为创立我国马克思主义新史学、开创历史科学研究的新途径做出了贡献。在经学领域亦有造诣。将我国经学分为三部分:汉学系(孔子至唐人《九经正义》)、宋学系(唐韩愈至清理学)、新汉学系(清初至"五四"时期)。肯定"六经皆史"。1969年因病在北京逝世。著作有《正史考略》、《群经概论》、《文心雕龙注》、《中国通史简编》(四册)、《中国近代史》(上)、《范文澜史学论文集》等。

【范仲淹】(989—1052) 北宋政治家、文学家。字希文。苏州吴县(今江苏省)人。官至参知政事。任职期间提出明黜陟、均公田等十项改革主张,史称"庆历新政"。生平重视教育和人才,认为"国家之患莫大于乏人","材不乏而天下治"(《邠州建学记》),力主通过教育培养人才。门生甚多,曾奖拔胡瑗、孙复;授《中庸》于张载,全祖望称其"导横渠入圣人之室,尤为有功"。为人颇有志操,曾以"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"自明其志。为学泛通六经,尤长于《易》。认为《易经》主旨在于"尽变化六为之义","存清静精微之理"(《易兼三材赋》)。主张"观庶物之情,究至理之本"(《天道益谦赋》)。强调事物的发展变化:"天下之理有所穷塞,则思变通之道,既能变通,则成长久之业"(《治体》)。提出水火"其性相反,同济于用"(《水火不相入而相资赋》);"升高必自下,陟遐必自迩"(《易义》)等辩证论点。释"元、亨、利、贞"为道之纯、道之通、道之用和道之守,认为"行此四者之谓道,述此四者之谓教,四者之用无所不能违"(《四德说》)。著作有《范文正文集》(有岁寒堂刊本和《四部丛刊》本)。

【范寿康】(1894—1983) 学者。浙江上虞人。早年留学日本,获东京帝国大学硕士学位。1923年回国,先后任商务编译所编辑、中山大学秘书长、春晖中学校长、安徽大学文学院院长、武汉大学哲学系主任等,从事教学和研究工作,并介绍马克思主义唯物史观,政治上同情、支持中国人民的革命事业。抗日战争时期曾出任国民党军事委员会政治部第三厅副厅长、行政院参议等职。抗战胜利后赴台湾任行政长官公署教育处处长,后任台湾大学哲学系教授兼台湾大学图书馆馆长。这期间为发扬祖国文化作过许多工作。1982年4月回大陆定居,同年12月被选为第五届全国政协委员会委员、常务委员。在毕生的哲学学术研究中,治学严谨、勤于探索,著述颇多。主要论著有《中国哲学史通论》、《朱子及其哲学》、《教育哲学大纲》等。

【范缜】(约450—约515) 南朝齐梁时唯物主义哲学家,无神论者。字子真。南乡舞阴(今河南泌阳县西北)人。少孤家贫。十八岁赴沛郡相县(今安徽宿迁县境)从刘瓛读书,同学多"车马贵游",他则"芒屩布衣,徒行于路",但"卓越不群而勤学",数年后即"博通经术"(《梁书·范缜传》)。约三十五岁在齐入仕,初任宁蛮主簿,累迁至尚书殿中郎。在梁,先后任晋安太守、尚书左丞、中书郎和国子博士等职。为官清约,"资公禄而已"。思想上继承和发展了先秦汉魏以来唯物主义和无神论的优秀传统,一生同佛教迷信进行了反复的、尖锐的斗争。齐竟陵王萧子良在西邸大兴佛教,他则"盛称无佛,不信因果",并同萧子良有"落花之辩",认为人之贫贱富贵犹如一树之花随风飘落,纯系偶然遭遇(同上)。并提出"神灭论","此论出,朝野喧哗"。萧子良组织大批僧徒和文人进行围攻,但"不能屈";又派王融以官职去威胁利诱,范缜断然拒绝放弃自己观点,申明不"卖论取官"(《南史·范缜传》)。表现了坚定的无神论立场。调任宜都太守时亦不信鬼神,并在所属夷陵令禁祭祀神庙。针对佛教的泛滥,撰写《神灭论》,阐明"形神相即"、"形质神用",以刃利关系来喻形神关系,强调"形存则神存,形谢则神灭",克服了以往唯物主义形神观的缺陷,对佛教神不灭论以致命的打击。天监三年(504)梁武帝宣布佛教为国教,指斥范缜"妄作异端"、"违经背亲",对《神灭论》组织大规模围攻。但范缜"辩摧众口,日服千人",虽僧俗六十四人,著论七十五篇,"无以折其锐锋",不能驳倒《神灭论》。他还揭露"浮屠(佛教)害政,桑门蠹俗……至使兵挫于行间,吏空于官府,粟罄于惰游,货殚于土木"(《神灭论》)。著作大多亡

佚，现存主要有《神灭论》和《答曹舍人》，附见于《弘明集》卷九。

【范蠡】 春秋末政治家、思想家。字少伯。楚国宛（今河南南阳）人。越国大夫，在吴越争霸中为越王勾践出谋划策，最终打败了吴国。后弃官游齐，变名易姓为鸱夷子皮，后至陶（今山东定陶西北）易名为朱公。他善于经商，"三致千金"，富者称之为陶朱公。其思想彻底否定了天命，认为只有掌握自然规律才可以得到天下的大利："必有以知天地之恒制，乃可以有天下之成利"。指出人事必须与天时地利的条件相结合，才可以成功："夫人事必将与天地相参，然后乃可以成功"。认为人事、天时、地利三者缺一不可。比如打仗，"天时不作，不为人客，人事不起，弗为之始。"意谓天时条件不具备时不要进攻别人，人事条件不成熟时不要挑起事端。这一思想特别表现在他为勾践出谋伐吴的战略制定上。有一次吴王的重臣伍子胥被杀，勾践要求马上动手攻吴，范蠡说人事条件刚刚"萌生"，天时、地利条件尚未形成。过了一年吴国发生了天灾，稻子被螃蟹糟蹋殆尽，勾践又要求行动于吴，范蠡回答说："天应至矣，人事未尽也。"后来吴国上下离心离德，天时、地利、人事条件完全具备，范蠡建议越王发动进攻，遂灭吴。他把天时与人事的关系上升到一般性上来认识，认为"阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡。""因天地之常，与之俱行。"指出时机不成熟时要等待之，"时反是守，强索不祥，得时不成，反受其殃。"时机成熟了则要抓住时机，"得时无怠，时不再来，天予不取，反为之灾。"但他又认为"天节不远，五年反复"（以上均引自《国语·越语下》），带有循环论色彩。《汉书·艺文志》载《范蠡》二篇，已佚，其言行散见于《国语·越语下》、《史记·货殖列传》、《越绝书》中。

【茅山派】 即"上清派"。

【奇】 ①与"正"相对，有奇异、反常之义。详见"正奇"。②与"耦"相对，指单数。朱熹说："易不过只是一个阴阳奇耦。千变万变，则易之体立。若奇耦不交变，奇纯是奇，耦纯是耦，去那里见易"（《朱子语类》卷七十五）。

【奇正相生】 春秋时孙武提出的战略战术思想和原则。他说："战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之"（《孙子兵法·势篇》）。"正"是正面迎敌之术，"奇"是不同于正而迎敌的偷袭、伏击等战术。曹操注云："正者当敌，奇兵从傍击不备也。"《孙膑兵法·奇正》也说："形以应形，正也；无形而制形，奇也。"孙武主张用兵在于"以正合，以奇胜"（《孙子兵法·势篇》）。认为只靠正面迎敌不可能取胜，还必须以奇配合，"攻其不备，出其不意"（《计篇》）。在战争中奇正是相互依存、相互转化的，没有正也就无所谓奇，没有奇也就无所谓正，其变化之妙很难穷尽，关键在于指挥员要能够根据千变万化的情况作出反应，"应用之妙，存乎一心"。

【势用】 熊十力哲学范畴。用以说明主观精神本体（"心"）的功能。他认为本心的"作用或功用的本身只是一种动势（亦名势用），而不是具有实在性或固定性的东西"（《新唯识论》卷中）。他指出"心"的功用是根本没有自性的，不是独立存在的，"实则健行的势用，元是刹那不住的，根本没有如俗所计为实在的东西"（同上）。

【势荣】 荀子用语。指因权势、地位而受到的尊荣。《荀子·正论》："爵列尊，贡禄厚，形势胜，上为天子诸侯，下为卿相士大夫，是荣之从外至者也，夫是之谓势荣"。认为由于高官厚禄、权势地位等外在条件而受到尊敬和赞赏是"势荣"，这是并不值得称道和追求的，甚至是应该蔑视的。这种观点不无积极意义。参见"荣辱之分"条。

【势辱】 荀子用语。指因遭受外在的诬陷等而受的屈辱。《荀子·正论》："詈侮捽搏，捶笞膑脚，斩断枯磔，藉靡舌絴，是辱之由外至者也，夫是之谓势辱。""膑脚"即剔掉膝骨；"枯"指弃市（暴尸）；"磔"即车裂；"藉"即"系"；"靡"借为"縻"，也就是"系"；"舌絴"据前人考证为"后缚"之误。意谓由于被人诬陷而遭受屈辱以至刑戮，是外面强加的污辱，叫做"势辱"。荀子认为真正的君子有时也免不了"势辱"，但君子却绝对不能有"义辱"，即"流淫污僈，犯分乱理，骄暴贪利，是辱之由中出者也，夫是之谓义辱"。反映了荀子的道德主张。

【青出于兰而青于兰】 荀子用语。喻学问的积累和进步。用以激励人们努力求学进取。《荀子·劝学》："学不可以已。青，取之于兰而青于兰；冰，水为之，而寒于水"。"兰"即蓼蓝，简称蓝，一种草，其叶可制青色染料。意谓青色是从蓼蓝中制取的但却比蓼蓝的颜色更青；冰是水变的但比水更寒冷。人们学习亦应象这种现象一样要不断进取。

【青史演义】 全称《大元盛世青史演义》。清蒙古族尹湛纳希著。其父旺钦巴勒始撰写到第八回时投笔从戎，他花费了二十余年的时间续成一百二十回。约1891年间成书。为编年体与演义体结合的蒙文历史小说。现存六十九回。前五十九回是成吉思汗及其祖先的历史，后十回是窝阔台继位后的历史，涉及的时间共七十四年。其中包括多方面的社会生活，反映了人民群众和统治者之间的矛盾斗争，暴露了统治阶级内部各集团之间的纷争，表达了蒙古族人民向往民主平等生活的愿望。反映了作者的民主思想。哲学上认为世界的本源是物质的，"宇宙是阴阳二气相结合而成的"，"世间的千千万万事情的好坏，都是宇宙阴阳二气首尾衔接而成"。指出世界万物各自具有特点，构成了世界的多样性，"生活在宇宙的人类也各有差异"。提出"尘世的人类，从皇帝到乞丐都是一样的人"。认为"人只要生下来就会有智慧"。强调了人在社会历史中的地位和作

用。版本有1938年特莫格图的北京蒙文书社蒙文油印本(三十四回五卷本),1939年布和贺希格的开鲁蒙文学会蒙文石印本(六十一回十三卷本),1957年内蒙古人民出版社蒙文本(六十九回三卷本),1985年内蒙古人民出版社汉文本(六十九回二卷本)等。

【青年之路】 戴季陶著。1928年2月上海民智书局及中国青年服务社发行。这本小册子收录了作者任中山大学校长期间就国共分裂后的一系列问题所作的讲演。其核心是"告诫"青年们要认识中国今日之"乱源"的根本在于共产党的"捣乱","要晓得中国的反共运动,决不是守旧的反动,是求生的努力;不是虚伪的行为,是很真实的社会力的表现,是对于纵欲败度的青年的惩罚"。他"劝告"年青的一代要"离开现实的政争,刻苦求学,从学问上去找生路",从"恢复民族的道德"、学习西洋科学来建设中国文化。"号召"青年们"训练身体精神",参与民众运动,努力走"救人自救的正路","再不可学着几句不相干的口号,便组织团体,互相仇视","更不可搅在昏天黑地的旋涡中,利用他人,或是供他人利用"。这些言论的实质就是反对青年们接受马克思主义,抵毁共产主义运动。

【青春】 李大钊著。1916年写于日本,同年9月在《新青年》第2卷第1号上发表。是作者革命民主主义思想的代表作。阐述了关于宇宙、人生、国家和民族前途的看法。提出宇宙是无尽的、永恒的、"无初无终"、"于空间为无限"、"于时间为无极"的观点。认为革命民主主义的人生观是以栽培、灌溉、促进并同享宇宙之青春为人生的目的。指出"青春中华之创造"是人们的历史使命。认为中华民族要立足于世界全赖当代青年立志造"青春之历史"、"新造民族之生命,挽回民族之青春",号召人们起来冲破历史的罗网,与传统思想决裂。这是一篇富有战斗性的革命民主主义的宣言书,对当时的青年一代有相当影响。收入《李大钊选集》。

【青原系】 中国佛教禅宗惠能门下的一个派系。由行思开创,希迁及其门下发扬形成。行思,俗姓刘,吉州庐陵(今江西省吉安)人,惠能的得意弟子。因其传法于吉州青原山静居寺,开青原一系,故名"青原行思"。希迁原在惠能处参学,后"寻思"而师事行思。其所著《参同契》奠定了青原系思想的基础。希迁门下道悟,再传宗鉴、义存。义存的弟子云门文偃传承而发展为"云门宗"。义存的另一弟子惟俨传昙晟,再传洞山良价,继传曹山本寂,形成了"曹洞宗"。义存另一门人玄沙师备,经桂琛,再传文益,形成了"法眼宗"。青原系下的这三个宗派与南岳系下的沩仰、临济二宗被统谓之禅宗后期"五家七宗"。青原系的思想在于主张理事、心物、内外等对立关系皆由"灵源"一心融通之,所谓"即心即佛,心佛众生,菩提烦恼,名异体一"。认为心(理)本物(事)末,理事圆融。其禅法特点是"即事而真",与南岳系"触类是道"的禅风相比较,注重在事上一一体会上理,即由事上见理。这一禅法特征曹洞宗最为突出。

【青铜时代】 郭沫若著。是作者1934年到1945年间研究先秦社会及学术思想的十二篇论文组成的论文集。1945年重庆文治出版社出版。自谓本集与其研究先秦思想史的姊妹篇《十批判书》不同,偏于考证。经过考证分析提出了许多创见,如认为《管子》中的《心术》、《内业》、《白心》等篇为宋钘、尹文的著作;《老子》一书是环渊记录整理的老聃遗训等,在学术界颇有影响。其《先秦天道观之进展》一文利用古代文字和传世典籍等材料,论述了殷代以后"帝"、"天"、"道"、"命"等观念、范畴的产生和演变。末篇《青铜时代》揭示了青铜器的发展分期与殷周奴隶制由盛而衰的变化之内在联系。该书1954年由人民出版社改排出版。后经修订编入《郭沫若全集·历史编》。

【表诠】 见"遮诠与表诠"条。

【奉天法古】 西汉董仲舒用语。意谓治国的要领是按天意办事,并效法古代圣王以实行德教。他说:"《春秋》之道奉天而法古"(《春秋繁露·楚庄王》)。他认为"奉天"与"法古"二者是统一的:"圣者法天,贤者法圣"(同上)。二者之所以统一是由于"天意之仁"永远不变,而"道之大原出于天,天不变道亦不变",故"古之天下,亦今之天下;今之天下,亦古之天下"(《汉书·董仲舒传》)。这样,"今古通达,故先贤传其法于后世也"(《楚庄王》)。因此他反对变古易常,认为"《春秋》之于世事也,善复古,讥易常"(同上),"变古易常而灾立至"(《顺命》)。董仲舒的"奉天法古"是一种循环复古的政治历史观,其形而上学性质是很明显的。

【奉天命应运而生】 古代蒙古族人对自己祖先、祖源的宗教性认识。《蒙古秘史》开篇说:"奉天命而生之孛儿帖赤那,其妻豁埃马阑勒。渡腾汲思而来,营于斡难河源之不峏罕哈勒敦,而生者巴塔赤罕也"。蒙古民族有用口头传播祖先历史的习俗,认为自己的祖先是奉"长生天"之命而降生的,是神圣的,以此来增强他们的民族自豪感、社会使命感和与自然作斗争的力量。所以,此说是蒙古族人民共同的社会心理和意识。

【奉常处变】 明清之际王夫之的哲学命题。战国时荀子曾提出"天行有常"(《荀子·天论》),认为自然界发展变化有其自身的客观规律。西汉董仲舒《春秋繁露·天容》也说:"天之道,有序而时,有度而节,变而有常"。认为"常"与"变"是天道中相互联系的两个方面,圣人的喜、怒、好、恶要"视天而行"。王夫之继而提出:"变不是失常","奉常以处变"(《周易外传》卷七《杂卦传》)。认为事物的发展既有变化性又有常住性,二者相反相成,是对立的统一:"杂因纯起,即杂以成纯,变合常全,奉常以处变,则相反而固会其通"(《周易外传》卷七)。还认为常与变包含必然性与偶然性的统一,"天下

亦变矣，所以变者亦常矣"(同上卷四)。但他把常变观最终局限于事物的常住性上："变而不失其常，而后大常贞，终古以协于一"(《周易外传》卷七)。表现出为封建制度"终古"不变辩护的倾向。但他坚持原则性与灵活性的统一，偶然性与必然性的统一，在中国哲学史上有一定意义。其"奉常以处变"的思想对近代的改良主义者有一定影响。

【直讲李先生文集】 即"盱江集"。

【直寻】 南朝梁钟嵘提出的艺术创作原则。指在文艺的审美创造中对事物进行直观把握并运用生动、形象的语言予以表现。其《诗品》序云："至乎吟咏情性，亦何贵于用事？'思君如流水'，既是即目，'高台多悲风'，亦惟所见；'清晨登陇首'，羌无故实；'明月照积雪'，讵出经史。观古今胜语，多非补假，皆由直寻"。这里强调"直寻"是为了使艺术形象具有鲜明的感性特征，直抒胸臆，以情动人，反对堆砌典故损害诗歌的美感效果。钟嵘提出这一思想是针对宋、齐以来诗人用典成风，"文章殆同书抄"的不良倾向而发的，具有积极的美学意义。

【直觉】 现代哲学名词。指一种非理性的认识形式。梁漱溟尝用之，亦称"非量"，同"理智"相对。梁受法国生命哲学家柏格森思想的影响，把世界看成是一个具有两异性质的东西，即生命本体与物质现象。相应这两种世界亦有两种认识形式：一种是"理智"，其对象是现象世界；另一种是适用于生命本体的认识形式——"直觉"，即孟子所谓不虑而知的"良知"、不学而能的"良能"。认为只要"完全听凭直觉活动自如，他自能不失规矩，就谓之'合天理'"(《东西文化及其哲学》)。他指出直觉认识以人所先天具有的伦理道德观念——"情理"为内容，而不是对自然界客观规律——"物理"的认识。由此提出所谓"不认定"的认识态度和"求心安"的认识标准，即以主观感情的满足为认识的目的和标准，认为："认定一条道理顺着往下去推，就成了极端，就不合乎中……，在我的直觉上对亲族是情厚些，就情厚些，对于旁人略差些，就略差些"(同上)。否认认识的客观标准的存在。在认识形式上，"直觉"表现为一种神秘的顿悟和飞跃。他指出："直觉所得到的意思是一种本能的得到，初度一次就得到如此的意思，圆满具足无少无缺"(《卅前文录》)。这是一种非理性主义的内心体验。

【幸偶遭遇】 东汉王充用语。即所谓机遇。他说："幸者，谓所遭触得善恶也。获罪得脱，幸也。无罪见拘，不幸也"；"偶者，谓事君也。以道事君，君善其言，遂用其身，偶也。行与主乖，退而远，不偶也"；"遭者，遭逢非常之变"；"遇者，遇其主而用也"(《论衡·命义》)。王充以此来说明吉凶祸福、富贵贫贱等与人的才能、道德没有必然的因果关系，而是由偶然的境遇所决定的。王充看到了社会现象的偶然性，以此来揭露当时流行的谶纬迷信说，同时也批判当时不平等的社会现实，这些都是有积极意义的。但他把这种偶然性绝对化，把它放在必然性的高度来认识，则表现出极大的思想片面性和认识局限性，这是他"重效验"的经验认识论所导致的必然结果。

【枣下论丛】 胡绳著。收有作者建国后五十年代所写的二十篇有关文化思想问题的评论文章。1962年8月由人民出版社出版。该书记录了作者五十年代对马克思主义哲学、史学、文学以及对资产阶级社会学的部分研究成果，反映了作者对当时思想政治领域所争论问题的态度，是当代中国哲学思想发展史的重要著作。1977年作者删去其中三篇文章，增补了《关于资产阶级社会学的札记》的四节文字，于1978年由人民出版社再版。

【或】 《墨经》的逻辑术语。《墨子·小取》所列七种论式之一。相当于现在的特称判断或选言判断形式，亦指选言推理。《小取》："或也者，不尽也。""不尽"在《墨经》中可指对象数量上的不尽，也可指事物的情况不尽然，即具有若干可能性。这里取前义时则"或"指特称判断，如"马或白"(《小取》)，谓有些马是白色的；取后义时则"或"则指选言判断，如"时，或有久，或无久"(《经说上》)。由上述选言判断作前提可进行选言推理："时或有久，或无久。始当无久"(同上)。

【或使】 古代哲学用语。与"莫为"相对。即认为万物有一个统一的起源或主宰的自然观理论。详见"莫为"条。

【述学】 清汪中撰。六卷。包括内篇三卷、外篇一卷、补遗一卷、别录一卷。撰者本欲博考先秦古籍及三代、两汉学制，旁涉文字、训诂、度数、名物等，分别部类，著《述学》一书，惜未成。后取平日读书所得及所论之文编为是书，虽名《述学》，但并非初志。是书在内容上或讲明古书通例，如《释三九》、《明堂通释》；或评论理学诸儒之谬，如《墨子序》、《荀卿子通论》；或与当时学者讨论学术思想，如《妇人无主答问》、《古玉释名》、《墨子后序》即分别与方苞、朱彝尊、孙星衍等相商榷之文。书中有许多思想观点敢于反对传统偏见，对清代学术思想发展和清末革新思潮均有一定影响。有道光年间刻本。收入《四部备要》。

【述黑格儿唯心论】 严复撰。1916年发表于《环球学生报》季刊。主要介绍、发挥黑格尔关于国家起源和历史发展的思想。谓黑格尔从"一切唯心"出发，"会康德、迪迦尔(即笛卡尔)二家之说"，把"心"分为"主观心"和"客观心"二种。"主观心"即"吾一人而得之者"，"客观心"即"人群之所会合而具者"。认为国家的历史演进过程在黑格尔那里即是"客观心"不断统一"主观心"的过程，此一过程的"终局"即"合成之客观心"或"无对待之心境"——"皇极"在一统大同的国家治体中

的完满实现。"由是而推古今历史之现象，起伏变灭，皆客观心理想之所为，然而其中有秩序焉，则化之进而共趋于无对待之心境，此鄙人所译为'皇极'是已"。

【事功之学】　南宋以陈亮、叶适等人为代表的注重实事实功实利的哲学派别。与重视道义而忽视功利的义理之学相对立。事功思想在北宋已发其端，如李觏倡言："人非利不生"，"焉有仁义而不利"(《李直讲文集·原文》)。至南宋陈亮明确主张义要体现在利上，利即义，义利双行，缺一不可。这一思想被概括为"功到成处，便是有德；事到济处，便是有理"(陈傅良《止斋文集·答陈同甫》)。叶适同样也重视事功，他提出"务实而不务虚"的主张，认为道德决不可能脱离功利，"既无功利，则道义者乃无用之虚语"(《习学记言》卷二三)。他并主张用功利来衡量义理，用实际活动来检验认识，提出："无验于事者，其言不合，无考于器者，其道不化"(《别集》卷六《进卷·总义》)；"夫欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬"(《文集》卷二九《题姚令威西溪集》)。事功之学一般反映了工商地主的利益，政治上主张改革内政，经济上主张农商并重、扶持商贾，在民族战争中主张积极抗战，在思想上则标举"实事实功"的旗帜，勇猛批判"谈性命而辟功利"的唯心主义道学，开后世"经世致用"之学的先河。

【事本禁末】　中国古代重农的经济政策。亦称"崇本抑末"。"本"指农桑，"末"指工商。"事本禁末"即提倡发展农桑而抑制工商。明确提出这一主张的是商鞅，他说："能事本而禁末者富"(《商君书·壹言》)。《管子·治国》强调贵本事，反对"舍本事而事末作"，认为"舍本事而事末作，则田荒而国贫矣"。韩非把工商之人称为"五蠹"之一，认为如果让他们"璟敛倍农，而致尊过耕战之士"，则不利于耕战。因而主张采取重农桑抑工商的政策，"使商工游食之民少而名卑，以趣本务而外末作"(《韩非子·五蠹》)。《吕氏春秋·上农》提出："古先圣王之所以导其民者，先务于农"。并引后稷语指出："所以务耕织者，以为本教也"。极力反对"舍本而事末"。《三国志·司马芝传》云："王者之治，崇本抑末，务农重谷。""事本禁末"或"崇本抑末"是中国封建社会的传统经济思想，它是自然经济占统治地位，商品经济不发达的产物。这种思想在一定的历史时期对稳定农业生产曾起过积极作用，但随着商品经济的活跃和资本主义萌芽的出现，便成为阻碍社会发展、反对社会进步的口实，如近代的封建顽固派就高唱"崇本抑末"的陈词来反对变法图强，发展工商业。

【事有常变，理有穷通】　近代洪仁玕用语。"常"，恒也；"穷"，塞也。意指事物有常、有变，理有穷、有通。《资政新篇》："事有常变，理有穷通，故事有今不可行而可豫定者，为后之福；有今可行而不可永定者，为后之祸，其理在于审时度势与本末强弱耳。然本末之强弱适均，视乎时势之变通为律"。这是对《易·系辞下》所言"穷则变，变则通，通则久"思想的运用和发挥，是他倡导"新政"措施的哲学依据。

【事各顺于名，名各顺于天】　西汉董仲舒关于名实关系的命题。他认为名号是表达天意的："名号异声而同本，皆鸣号而达天意者也"(《春秋繁露·深察名号》)。由于名表达了天意之"真"，故是判断是非的标准："欲审曲直，莫如引绳；欲审是非莫如引名"(同上)。因此他主张人们应该按名号行事，即"号为天子者，宜事天如父，事天以孝道也。号为诸侯者，宜谨视所侯奉之天子也。号为大夫者，宜厚其忠信，敦其礼义，使善大于匹夫之义，足以化也。士者，事也；民者，瞑也。士不及化，可使守事从上而已"(同上)。从而得出了一条事以名为依据而名则以达天意为表现的认识路线，即"是故事各顺于名，名各顺于天。天人之际，合而为一"(同上)。这是其"天人感应"的神学目的论在名实问题上的表现。

【事事无碍】　佛教华严宗哲学命题。"事"指各别的事物、事相和现象，"无碍"即统一、不矛盾。"事事无碍"谓千差万别的事物融通无碍，一多相即，大小互容，重重无尽。华严宗人认为事物都是从理体缘起，本质都是共同的。由此，从共同理体缘起的此事与彼事、此现象与彼现象也是统一的、融通的，一切万有都是圆融无碍的。认为悟解事事无碍的道理是"佛智"达到的最高境界。"事事无碍"说阐发了纷繁杂陈的事物之间的关系，是华严宗的理论重心所在，表现了此宗肯定现实存在一切价值的倾向和浓厚的调和色彩。

（丨）

【呵佛骂祖】　中国佛教禅宗所为。禅宗从"不立文字"、"顿悟成佛"的教义出发，主张不受佛教经论的拘束，要求抛开一切法相(包括佛、祖师)，以实现"即心是佛"、"心外无别佛"的宗教实践。后期禅宗更是发扬了这种思想，慧能的六世法孙德山宣鉴说："我这里佛也无，祖也无，达磨是老臊胡，十地菩萨是担屎汉，等妙二觉是破戒凡夫，菩提涅槃是系驴橛，十二分教(佛经)是鬼神簿、拭疮疣纸，初心十地(菩萨)是守古冢鬼。"临济宗的创始者义玄更突出了彻底"呵佛骂祖"的宗旨："求佛求法，看经看教，皆是造业。你若求佛，即被佛魔摄你，你若求祖，即被祖魔缚你，你若有求皆苦，不如无事。"而"欲得如法见解，但莫受人惑，向里向外，逢着便杀，逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱。"义玄自己解释说："无明是父。你一念心，求起灭处不得，如响应空，随处无事，名为杀父。""贪爱为母。你一念心入欲界中，求起贪爱，唯见诸法空相，处处无著，名为害母"。"见因缘空、心

空、法空，一念决定断，迥然无事，便是焚烧经像"。可见这里所主张的"杀"、"烧"等行为即是"无念为宗"的转语。这种"呵佛骂祖"的本意在于强调禅宗所坚持的神秘主义的认识原则，即要证得第一义谛即"成佛"，必须取消一切通常所谓"认识"的对象（包括把佛、菩萨作为认识对象），取消一切关于对象的"认识"（包括常人关于佛和佛法等的认识），做到"人境俱夺"、"人无我"和"法无我"，彻底摆脱一切"见闻觉知"，以之达到冥契佛境即纯粹自我直观的"顿悟"境界。

【呻吟语】 明吕坤撰。六卷。分内外篇。主要阐述气一元论思想，认为"天地万物只是一气聚散，更无个别"（《天地》）。认为春暖、夏温、秋凉、冬寒等现象不是上帝的安排，而是阴阳二气一嘘一吸的运动所造成的。故宣称："一嘘一吸，自开辟以来至混沌之后，只是这一丝气，有毫发断处，万物灭，天地毁"（同上）。在理气关系上，认为"气即是理，理者气之自然也"（《谈道》）。还批判了"天人感应"的目的论和各种神学迷信思想，反对把人事"委之于天"，提出"人定真足胜天"，重视发挥人的能动作用。有万历刻本和清初刊本。

【明于天人之分】 荀子用语。指要分清天和人的不同职能。《荀子·天论》："天行有常，不为尧存，不为桀亡。……强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；修道而不贰，则天不能祸。……受时与治世同，而祸殃与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣"。认为人不能决定自然规律的存亡，天也不能决定人类的治乱、吉凶和命运。天与人各有自己的功能和作用。故主张"不与天争职"（同上），强调自然规律的客观性和服从自然规律的重要性。但同时认为人亦具有天所没有的功能，指出，"天能生物，不能辨物；地能载人，不能治人"（《礼论》），说明只有人才有管理万物和统治人类的能力。故又主张"制天命而用之"（《天论》）。荀子关于"明于天人之分"的思想一方面继承、吸收了老庄关于天道自然的思想，另方面也抛弃了其"蔽于天而不知人"（《解蔽》）的消极因素，正确解决了天和人的关系问题，这是先秦最杰出的唯物主义天道观。唐柳宗元提出天人"各行不相预"（《答刘禹锡天论书》），刘禹锡作《天论》言"天与人交相胜"，就是对荀子这一思想的发挥。

【明日之中国文化】 张君劢撰。1936 年 8 月商务印书馆出版。认为"以精神自由为基础之民族文化，乃吾族今后政治学术艺术之方向之总原则也"。书中从政治、社会、学术、宗教、艺术等五方面全面系统地论证了中国的历史与现实，认为中国文化的短处有四："1. 政治上之久处君主专制政治之下，故人民缺少独立性。2. 社会上盛行大家族制度，一方增长各人之依赖心，他方以处于面和心不和之环境中，种下忌刻与口是心非之恶习。3. 学术上受文字之障碍与缺乏论理学的素养，但有支离琐碎的考据，思想人才不发展，更少伟大的思想系统。4. 宗教上夹杂以功利之念，绝少真正之诚意，更少以身殉道之精神；宋明儒者虽有殉道气概，然而不普及"。据此认为今后的中国文化各方面，如政治上、学术上的改革，其根本问题就在于提高民族的自信心："民族而有自信心也，虽目前不如人处，而可徐图补救；民族而失其自信心也，纵能成功于一时，终亦趋于衰亡而后已"。因此主张今后中国民族文化的总纲领应该是：造成以精神自由为基础的民族文化，即"各个人发挥其精神之自由，因而形成其政治道德法律艺术；在个人为自由之发展，在全体为民族文化之成绩。个人精神上之自由，各本其自觉自动之知能，以求学术上、政治上、艺术上有所表现；而此精神自由之表现，在日积月累之中，以形成政治道德法律，以维护其民族之生存。故因个人自由之发展，而民族之生存得以巩固"。这种文化观在当时的思想界有一定影响。

【明分使群】 荀子的社会政治主张。即明确社会的职分差等以组成和谐统一的社会。《荀子·富国》："离居不相待则穷，群而无分则争，穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣。"认为人类不结成社会，不相互依赖，就无法生存；组成社会而无等级贵贱之分，各不恪守自己的社会身分或职分就会发生争夺、混乱。所以"明分"是人类社会组织得以出现的决定性条件。那么"人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。""先王恶其乱也，故制礼义以分之，使有贫、富、贵、贱之等"（《王制》）。认为人们只有按照统治者所制定的礼义标准，明确恪守自己的社会地位，才能组成社会。这样，才能使"欲多而物寡"（《富国》）、"宫室不可得而居"（《王制》）等的社会矛盾得以调整、解决，"明分达治而保万世"（《君道》）。

【明心见性】 中国佛教禅宗的宗教主张和修持方法。《坛经》说："用自真如性，以智慧观照，于一切法不取不舍，即是见性成佛道"。禅宗认为"菩提般若之智（佛智）世人本自有之"，所以佛即是心、心即是佛，"心外无别佛，佛外无别心"（《景德传灯录》）。因此成佛就是"识自本心，见自本性"，即"明心见性"。而要做到这点就必须"称本用心"，即对任何事物不执著、不追求。因为心性的本体是"空"，其作用却包罗万象，人们只有"外不著相，内不著空"，才能体现心性的体与用、本质与现象的统一。这一原则就是"无念为宗"。由"无念"达到"定慧一体，平等双修"，即可"自了见性"。这是一种神秘主义的宗教直观。

【明心篇】 熊十力著。1959 年上海龙门联合书局出版。原拟作"通义"、"要略"两部分，但后一部分有目无文。此书是据《新唯识论》语体本《明心》上下章改写而成，可视作《体用论》之末章。中心是讨论认识论问题，对科学与哲学、精神与物质、知识与道德等之关系都有

论述。具有较浓的主观唯心主义色彩。

【明夷待访录】　明清之际黄宗羲著。原名《待访录》。为其政治思想代表作。作者自抗清失败后，于清顺治十年(1653)写有一组政论手稿(后名《留书》)，"条其大者，为书八篇"(《留书·自序》)，即《文质》、《封建》、《卫所》、《朋党》、《史》、《田赋》、《制科》、《将》。署名"梨洲老人"。旨在总结历代"治乱"教训，以明"夷夏之辨"。书中有许多斥骂清廷的文字，反映了作者强烈的反清思想倾向。康熙二年(1663)，在八篇原稿基础上作者修改扩充，系统地"条具为治大法"，完成新著《待访录》二卷，并曾在康熙年间刊刻，但刻本未流行。至乾隆年间，慈溪二老阁主人郑性、郑大节父子又据其手稿重刊，删除了其中有明显反清内容的五篇，刊定《明夷待访录》一卷二十一篇。未刊五篇由郑氏父子另行校订抄录，定名为《黄梨洲先生留书》(简称《留书》)，其抄本今存宁波市天一阁。此后郑氏二老阁刻一卷本屡经多家传抄刊印，得以流行。"明夷"取《周易》"箕子之明夷"句。自称"吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉"(《明夷待访录题辞》)。其内容严厉抨击封建君主专制下的政治、法律、土地、赋税、军事、教育、用人制度之积弊，提出了社会改革的纲领和方案。认为封建君主把天下当作一人一姓的私产，"以我之大私为天下之大公"，故"为天下之大害者君而已矣"(《原君》)。提出了"天下为主，君为客"(同上)和"君与臣，共曳木之人"(《原臣》)的君臣、君民平等思想。认为在理想社会中"人各得自私自利"(《原君》)，"贵不在朝廷，贱不在草莽"(《原法》)。主张用"天下之法"代替"一家之法"(同上)。主张由宰相和政事堂掌管行政权(《原相》)，并且"公其非是于学校"(《学校》)。还提出了"工商皆本"、"废金银"、"通钱钞"(《财计》)和"均田"、"齐税"(《田制》)等经济思想。反映了中国资本主义萌芽时代的民主启蒙思想倾向，对清末民主思潮影响颇大。该书版本现存有清抄本、刻印本十余种。1955年北京古籍出版社出单行本，1985年浙江古籍出版社出《黄宗羲全集》第一册标点本。

【明州四先生】　见"江门之学"条。

【明安图】(1692—1765)　清蒙古族数学家、测绘学家、天文学家。字静庵。蒙古正白旗人。康熙五十一年(1712)以学生官名义参加编撰包括历法、数学和音律三大部分共一百卷的《律历渊源》。雍正元年(1723)在钦天监内任时宪科官正，总管推算日月五星的运行情况，并主编历书，为时三十余年。乾隆十六年(1751)升为翻译科进士。乾隆二十年和二十五年曾两次到新疆测绘，绘制成新疆地图。后又主编《全国大地图》。乾隆二十七年(1762)升任钦天监监正。他以毕生的精力从事数学、天文、测绘、历法等科学研究。在继承我国传统数学知识基础上，吸收了西方先进的数学知识，创造性地采用"割圆连比例法"研究无穷级数问题，从理论上论证了当时传入中国的西欧数学中的"圆径求周"等三个无穷级数，推导发现了"弧背求通弦"等六个无穷级数，还证明了求圆周率的九个公式，从而把我国数学研究提高到新水平。他用朴素辩证法思想论证了弧与弦的关系，指出弧和弦是两种不同的线，具有质的差别："弧，圆线也；弦，直线也。二者不同类也。""不同类，虽析之至于无穷，不可一之也。"又指出当割至无穷等分时弧和弦可以发生质的变化："弧与弦虽不可以一之，苟析之至于穷，则所认不可一之故见矣。得其不可一之故，即可因理以立法，是又未不可以一之也。何为不可相求乎?"(《割圆密率捷法》卷三《弧背求通弦率数法解》)他的著作由其子明新和学生陈际新整理成《割圆密率捷法》四卷，是我国十八世纪论述微积分学的优秀著作。

【明报应论】　《答桓南郡明报应论》的简称。东晋释慧远撰。为中国早期佛教阐述因果报应论的文章。强调因果报应是"自然感应"、"必然之数"，是人生的必然规律，"虽欲逃之，其可得乎?"认为灵魂(神)是因果报应的主体承受者，由地、水、火、风"四大"结成的形体可不断生灭，而受报的主体则是不灭的。指出因果报应由人们的无明和贪爱所引起，是自作自受，无外来的主宰："心以善恶为形声，报以罪福为影响。本以情感而应自来，岂有幽司?"认为超脱因果报应支配的关键在于反心，反心就是"冥神"，即停止精神活动，求得精神解脱。此文载《弘明集》卷五。

【明体达用之学】　北宋胡瑗所提倡，为其弟子刘彝所概括。"体"指封建纲常和封建道德，"用"指封建纲常和伦理道德的具体运用。即"圣人之道，有体有用有文。君臣父子仁义礼乐，历世而不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也"(《宋元学案·安定学案》)。胡瑗把封建纲常、封建道德与其施用结合起来，以之作为政教之本，并以"明体达用之学授诸生"。这一主张在加强宋代封建集权中起了较大作用，对二程提出忠体想用和理体义用有不小影响。

【明佛论】　东晋宋宗炳著。一名《神不灭论》。其内容针对慧琳《白黑论》和"世多诞佛"说，多方面论证和阐明佛教教义，宣扬"精神不灭，人可成佛，心作万有，诸法皆空，宿缘绵邈，亿劫乃报"。其中心为神不灭论，提出"神也者，妙万物而为言矣"，"神妙形粗，相资为用"。强调形残神不残、形病神不困，认为神"既本立于未生之先，则知不灭于既死之后"。由神不灭进而论证三世轮回和因果报应，认为精神可以"新故相续"，情识善恶与报应"固相为形影"，"但因缘有先后，故对至(指相对的报应)有迟速，犹一生祸福之早晚耳"。目的在于抬高佛教地位，而又企图以佛教统一三教，所以既赞颂佛经"包五典之德，深加远大之实；含老庄之虚，而重增皆空

之尽”，又说“孔、老、如来(佛)虽三训殊路，而习善共辙也”。原文见《弘明集》卷二。

【明良论】 近代龚自珍著。共四篇。作于清嘉庆十九年(1814)。这里的“明”指明君，“良”指良臣。本文中心是论君臣关系。着重从君臣治国和用人政策的角度抒发议论。作者用唐、宋、明兴盛时皇帝敬重大臣的故事，说明有明君才有良臣及君待臣以礼，臣报君以节的道理。揭露清朝专制君主待臣下如狗、马、奴仆，而官吏只以拍马邀宠为能事，一旦国难临头，贪生之官就象鸠、燕一样各自飞逃。剖析了清王朝“用人论资格”的弊端，大声疾呼“救今日束缚之病”，提出“删弃文法，捐除科条，裁损吏议”等变法主张，要求以君臣共治取代君主极权。在一定程度上反映了革新派的要求。收入《定庵全集》。

【明明德】 儒家经典《大学》提出的道德修养“三纲领”之一。“明德”指美好纯明的德行，“明明德”意谓把美好纯明的道德发扬光大。这是儒家发挥周公的思想而形成的政治伦理道德学说。周公从商朝的灭亡中得到教训，提出“以德配天”的思想，认为周之所以能代殷得天下是因为他们的先王“亦既用明德”(《尚书·梓材》)，“克明德慎罚”(《尚书·康诰》)。荀况也说：“今人主有能明其德，则天下归之，若蝉之归明火也”(《荀子·致士》)。认为统治者只有明德才能使天下归之。《大学》继承了这些思想，把“明明德”作为实行“大学之道”的基础和出发点，把个人的道德修养看作是治理天下国家的根本，进一步强调了道德在社会生活中的重要性。

【明诚】 儒家伦理思想。即由明而诚，指由明理而达到真实无妄、与道合一的诚的境界。与“诚明”相对。《礼记·中庸》：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣”。南宋朱熹《中庸章句》说：“先明乎善，而后能实其善者，贤人之学，由教而入者也，人道也。”认为圣人之德是由诚而明，贤人之学是由明而诚。二者顺序虽有不同，但最终达到的结果是一致的：“诚则无不明矣，明则可以至于诚矣”(同上)。参见“诚明”条。

【明诚合一】 明清之际王夫之的哲学命题。《读四书大全说》卷四：“明诚合一，则其知焉者即行矣，行焉者咸知矣”。指认识与修养所达到的一种合一的至高境界。这里的“诚”指客观存在的一般规律，“明”则是指对客观规律的认识和把握，故云：“天道诚，故人道诚之”，“诚者天之道也，明者人之天也”(《读四书大全说》卷三)。指出学道的过程主要是明道的过程，而“当其言学，则必前明而后诚”，强调明的对象和目的即是诚，真正的“明”也就是“诚”，“明而后诚无不至”(同上)。认为达到这种“明诚合一”的境界就达到了知与行的高度统一。

【明法审令】 战国时期法家的法治主张。亦称“明法察令”。《史记·孙子吴起列传》说吴起相楚，“明法审令”。即明布法律法令，严格审察执行。商鞅曾提出：“圣王者，不贵义而贵法，法必明，令必行。”申不害相韩昭侯，认为“尧之治也，善明法察令而已。圣君任法不任智，任数不任说”(《艺文类聚》卷五四引)。兵家尉缭认为“明法审令，不卜筮而事吉”(《尉缭子·战威》)。韩非进一步推行明法审令的主张，指出：“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也”(《韩非子·难三》)。又说：“圣人之治也，审于法禁，法禁明著则官治”(《六反》)。为了达到明法审令的目的，韩非还提出“以吏为师”、“以法为教”(《五蠹》)的具体主张。

【明变求因】 胡适提出的历史研究方法。他认为历史研究的对象总是随着时代的变迁而变化的，因此研究也要使用历史的方法，即明变求因。这一方法包括两方面内容：(一)“明变”，即“用历史的线索做我们的天然系统，用这个天然继续演进顺序做我们治国学的历程”(《一个最低限度的国学书目》)；(二)“求因”，即“凡对于一种事物制度，总想寻出它的前因后果，不把它当作来无踪去无影的孤立的东西，这种态度就是历史的态度”(《问题与主义》)。他认为不仅要揭示事物的变迁沿革，而且要研究它演化的前因后果，掌握历史线索的因果关系。这种主张可谓合理。但他又否定存在着“最后之因”，在《中国新文学大系建设理论集导言》中提出：“凡可以解释一切历史的‘最后之因’，都是历史学者认为最无用的玩意儿。”从而否认了历史发展有客观必然的规律性，表现出明显的实用主义历史观。

【明故】 墨子用语。指弄明白现象的原因及言论辩说之依据。《墨子·天志下》说，人们之所以要对“取人之桃李瓜姜者”加以处罚，是由于“不与其劳获其实，以非其所有(而)取之故。”又《墨子·非攻下》有“子未察吾言之类，未明其故也”之语。说明这里的“故”既指事物、现象的原因又指言说之依据、论据等。所以《墨子·尚贤中》提出“依类明故”的原则，认为只有弄清事物间类同与类异的关系，并以之为根据，才能做到“明故”。

【明胆论】 三国魏嵇康著。中心探讨了明(智慧)胆(胆量)的关系。认为因人禀赋自然界的元气不同，所以明和胆是有区别的，“明以见物，胆以决断”，明胆殊用，“譬如草木区以别矣”。指出明与胆又互相联系，“专明无胆，则虽见不断；专胆无明，违理失机”。收入《嵇康集》。

【明胆异气】 三国魏嵇康用语。意谓由于人禀赋自然界的元气不同而形成明(智慧)和胆(胆略)的差异。嵇康《明胆论》：“故吾谓明胆异气，不能相生。明以见物，胆以决断，专明无胆，则虽见不断；专胆无明，违理失机”。嵇康从其“元气陶铄，众生禀焉”(《明胆论》)的唯物主义自然观出发，认为人的识见和胆略都是人“禀气”而生的结果，“二气有一体，则明能运胆”。他看到了

明胆产生和存在的物质基础，这是合理的。但正是基于这种朴素的自然观，他不懂得聪明和胆略除了有自然的物质基础外，更重要的是社会实践的产物，因此，他用自然的偶然性来代替社会领域的必然性，把人的聪明和胆识割裂开来，认为这是由于人禀受的"气"不同的结果。他并且认为："唯至人特钟纯美，兼周内外，无不毕备。降此以往，盖阙如也"（同上）。陷入了幼稚的天才论。

【明鬼】 ①墨翟的社会、政治和思想主张。意谓要明确相信鬼的存在及作用。墨子认为鬼有明知，能"赏贤罚暴"，能"兴天下之利，除天下之害"（《明鬼下》）。在他看来，承认不承认鬼的存在直接关系到天下的治乱："是以天下大乱，此其故何以然也，则皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤罚暴也。今若使天下之人，偕（皆）若信鬼神之能赏贤而罚暴也，则夫天下岂乱哉？"（同上）为此他用其主张的"言必立仪"的"三表法"从"众之耳目之实"、三代圣王之事、古代典籍等方面论证了鬼的存在，指出："天下之所以察知有与无（指鬼）之道者，必以众之耳目之实知有与亡为仪者也。请（诚）惑（或）闻之见之，则必以为有；莫闻莫见，则必以为无"（同上）。他从所谓古代典籍中关于鬼的记载及日常生活中人们关于鬼的传言等"事实"出发证明了有鬼存在。充分暴露了其经验论的认识缺陷。②《墨子》篇名。原有上中下三篇，其上、中篇已佚，现存下篇。为墨子讲学、弟子记录整理而成。其中心在论述鬼的存在。

【明耻】 清末龚自珍的伦理思想。他说："历览近代之士，自其敷奏之日，始进之年，而耻已存者鲜矣！"（《明良论》二）认为"士不知耻，为国之大耻"（同上），天下衰世遂成。因此主张如要变革首先须教士大夫明耻，"士皆知有耻，则国家永无耻矣"（同上）。

【明哲保身】 明王艮哲学的重要命题。《周易》、《孟子》中已有"安身"、"守身"语。如《系辞下》曰："身安而国家可保也"；"君子安其身而后动"。《孟子·离娄上》曰："守身守之本也"。《礼记·大学》把"修身"作为重要的道德修养手段。王艮吸收了这些思想，认为："治天下有本，身之谓也"（《心斋遗集》卷一《复初说》），"修身立本也，立本安身也"（同上）。他专作《明哲保身论》，指出："明哲者，良知也；明哲保身者，良知良能也。知保身者，则必爱身；能爱身，则不敢不爱人；能爱人，则人必爱我；人爱我，则吾身保矣。……知保身而不知爱人，必至于适己自便，利己害人，人将报我，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保天下国家哉？知爱人而不知爱身，必至烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣"（《遗集》卷一）。把修身、保身提高到"良知"之哲学高度来认识，并使之成为其心学思想的重要一环。这一思想在后期封建士大夫中有不小影响，不能不说产生过不少消极作用。

【明高僧传】 佛教史书。全称《大明高僧传》。明如惺著。八卷。分三类：一、译经，二、义解，三、习禅。是南宋、元到明万历四十五年(1617)以前的部分僧人传记，计"正传"一百三十八人，附见七十一人。收入《大藏经》。另扬州刻经处有单刻本，题为《续高僧传四集》。

【明善诚身】 儒家伦理思想。指明确修习善行以达到诚的道德境界。《礼记·中庸》："诚身有道，不明乎善，不诚乎身矣"。东汉郑玄注："言知善之为善，乃能行诚。"明王守仁继承了这一思想并明确阐述了"明善"与"诚身"的关系，认为："明善是诚身的工夫"（《传习录》上），"明善者，诚身之道也。不明乎善，不诚乎身也"（《与王纯甫》二）。反对把"明善"与"诚身"分为二事，强调两者的统一："非明善之外，别有所谓诚身之功也。诚身之始，身犹未诚也，故谓之明善。明善之极，则身诚矣"（同上）。认为一旦"吾心之处处纯乎理而无人伪之杂"，便能达到明善诚身。这是以"知行合一"为宗旨，让人切实做"致良知"之工夫，反对"舍心逐物"、"驰求于外"（《传习录》上）。表现了与程朱在道德修养方法上的分歧。

【明道编】 明黄绾著。据其子黄承德说是十二卷，但据其门人林文相说为十卷。现存六卷，可能系后人改编而成。书中叙述了他由相信宋儒到信仰王守仁，晚年又背叛王学，对致良知说展开批判的过程。书中论治学、论修养、论时弊，亲切平实，语多剀切。有清刻本，中华书局标点本。

【明鉴】 南宋杨简用语。即"心"。杨简认为人心"昭明如鉴，不假致察，美恶自明，洪纤自辨"（《慈湖遗书》卷二《绝四记》）。即认为"心"是具有知觉反应本能的、如同明镜一般寂然不动的实体。表明其心学思想比陆九渊染有更多的佛家观念色彩。

【明儒学案】 明清之际黄宗羲编著。六十二卷。成书于清康熙十五年(1676)以后。其《自序》二篇写成于康熙三十二年(1693)。首录《师说》一篇，以存刘宗周论明代学术之旨。次分"学案"十九个，以姚江（王守仁）学派为主流，上起吴与弼、陈献章、薛瑄，下至顾宪成、刘宗周，论及学者二百余人，系统评述了明代各学派及其学术思想的演变历史。每个"学案"首列"小序"一篇，次立个人小传，次载语录、诗文，间杂编者按语以述论各家学术宗旨和各人生平、著述、师承等。本书是我国最早的断代学术思想史专著。其中《自序》、《发凡》、案首"小序"和按语是研究著者本人哲学思想的重要资料。所创"学案"体的编纂方法和结构形式对清代和近代学术思想史的整理研究颇有启迪作用。书成后经人传抄流行，门人许三礼曾刻数卷，万言又刻其三分之一（原刻本今佚）。康熙三十二年(1693)故城贾润、贾朴父子据抄本刊行全书，是为紫筠斋刻本，但此本经贾润整理而"杂以臆见，失黄子著书本意"（二老阁刻本郑性《序》）。乾

隆四年(1739)慈溪郑性据黄氏原稿补刻万言刻本之未完部分,是为二老阁刻本,内容与贾刻本出入较多。道光元年(1821)会稽莫晋自称据家藏抄本校对郑刻本重刊全书,其实与贾本大同小异。此后刻本、铅印本不下十种,主要有民国时期的上海中华书局《四部备要》本、商务印书馆《万有文库》本、世界书局《四朝学案》本。1985年中华书局出版点校本,1987年浙江古籍出版社出版《黄宗羲全集》点校本,均以郑刻本为底本参校众本,较精善。

【明辨】 见"博学、审问、慎思、明辨、笃行"条。

【盱江文集】 北宋李觏著。又称《直讲李先生文集》。内有诗文杂著三十七卷,外集三卷,并附有年谱。今传本为明代成化年间左赞编刻。其中《礼论》、《周礼致太平论》、《潜书》、《广潜书》、《庆历民言》及《富国策》、《安民策》、《强兵策》等篇阐述了作者的政治、经济、法学、军事等方面的思想与主张,《易论》、《删定易图序论》为其哲学代表作,认为五行万物由阴阳二气会合而成,阴阳二气不能"各元所处",否则五行万物便无从而成。提出"道不以权,弗能济矣"的命题,初步探讨了事物"常"和"权"的辩证关系。强调人的品德和知识都是"习之是而见之广"的结果。主张变革,认为"救弊之术,莫大乎通变"。除左赞本外还有明正德年间孙甫刻本和万历年间孟庆绪刻本及清光绪年间谢甘棠刻本等。中华书局1981年整理出版有《李觏集》标点本,并附有各版序跋及书目提要。"盱"字也有写作"旴"字。

【畅神】 南朝宋宗炳提出的关于山水画的美学观点。宗炳从佛学观点出发,认为山水画的价值就在于"畅神",即面对所观赏的山水画,与佛的威灵所瑕生的天地万物合为一体,独自逍遥于其中,以得到精神的超越与解放(见《画山水序》)。"畅神"说强调了艺术的重要作用在于给人以一种精神上的解脱和愉娱,突出了艺术所具有的审美价值,对后世有深远影响。宋元文人画家所说的"自娱"、"兴寄"、"林泉之心"等都是"畅神"说的进一步发展。

【叔本华与尼采】 王国维撰。作于清光绪三十年(1904)。中心是论述叔本华与尼采哲学思想的异同。称赞叔本华和尼采以其"极强烈之意志而辅以极伟大之知力","高掌远蹠于精神界",堪为"旷世之天才"。认为"尼采之学说本自叔本华",并均"以意志为人性之根本"、"具执无神论"和"唱意志自由之论",故二者有其同者。指出但尼采对叔本华学说又有所怀疑、不满甚至反对,故二者又有其异者。谓:"其在叔本华,……于世界现象之方面,则穷汗德(即康德)之知识论之结论,而曰世界者吾之观念也;于本体之方面,则曰世界万物其本体皆与吾人之意志同,而吾人与世界万物皆同一意志之发现也",遂由此得出"世界万物之意志皆吾之意志","天上地下惟我独存"的结论。而尼采则因"事实证哲学"而不满于叔本华"形而上学之空想"。故对其"失之于彼岸者,欲恢复之于此岸,失之于精神者,欲恢复之于物质",因此他在伦理学上不但"效叔本华之天才而说超人,效叔本华之放弃充足理由之原则而放弃道德",而且还反对叔本华"意志灭寂"的伦理理想,并以"绝对之个人主义"来对抗叔本华之"绝对博爱主义"。收入《静庵文集》。

【叔本华之哲学及其教育学说】 王国维撰。作于光绪三十年(1904)。本文讨论了叔本华与康德哲学的关系,认为自康德以来"其有绍述汗德(即康德)之说而正其误谬以组织完全之哲学系统者,叔本华一人而已"。指出叔本华在继承康德知识论的同时又对之加以改造,从而肯定了作为"物之自身"一部分的"我之自身"在"反观"形式中的可知性。明确提出叔本华哲学是以"意志"为"吾人之本质"和"世界万物之本质"的学说,并对其在此基础上建立的美学和伦理学说作了简略的分析。强调叔本华整个哲学体系的最重要"特质"是"出发点在直观[原注:即知觉],而不在概念。"提出"夫哲学,教育学之母也"的观点。认为叔本华哲学"既以直观为唯一之根据矣,故其教育学之议论亦皆以直观为本"。指出叔本华有关"知育"、"德育"、"美育"等方面的教育主张"全与其哲学上之方法同,无往而非直观主义也"。收入《静庵文集》。

【叔兴】 春秋时周内史。又称叔兴父、内史兴。史载公元前645年春天宋国发生了两起自然界的异常现象:一为"陨石于宋五",即五块陨石坠落宋境;一为"六鹢退飞过宋都",即六只水鸟逆风飞过宋都。这时叔兴正在宋国访问,宋襄公问道:"是何祥也,吉凶焉在?"后来他告诉别人:"君失问,是阴阳之事,非吉凶所生也,吉凶由人"(《左传·僖公十六年》)。认为这是自然现象,不是人事吉凶产生的原因,吉凶是由人事造成的,与天没有关系。表现了其无神论思想。

【叔孙通】 汉初朝仪的主要设计者。又称叔孙生。秦薛郡(今山东滕县东南)人。以文学征为秦待诏博士。秦二世时拜为博士。后为避二世乱政迫害逃奔项梁,后事楚怀王、项羽。后投归刘邦,被拜为博士,号稷嗣君。汉立,为刘邦制定朝仪,强化尊君抑臣原则。后为太常,又徙为太子太傅。惠帝即位为奉常。认为礼乐制度要随世事而损益,"五帝异乐,三王不同礼。礼者,因时世人情为之节文者也。故夏、殷、周礼所因损益可知者,谓不相复也"(《汉书》本传)。

【昌言】 东汉仲长统著。《后汉书·仲长统传》言其"每论说古今及时俗行事,恒发愤叹息。因著论名曰《昌言》,凡三十四篇,十余万言"。原书多散佚,《后汉书》本传保存有《理乱篇》、《损益篇》、《法诫篇》,较为完整。在《群书治要》、《意林》、《齐民要术序》、《抱朴子内篇·至理》等古籍中保存有该书的部分片断。清严可均《全后

汉文》有辑本。其主要内容有"人事为本、天道为末"的唯物论观点;有治乱三步曲的运势观;有制度因时,该变则变、该复则复的政治见解;对外戚宦官擅权等东汉末各种社会弊端进行了批判。反映了东汉后期的时代精神。

【昌必有衰,兴必有废】 东汉王充的历史观。他认为历史不会停滞,必定处于发展转化之中,"昌必有衰,兴必有废"(《论衡·治期》)。据此认为历史不是人力所能控制的,也不是"圣王"之德所能挽回的,"兴昌非德所能成,然则衰废非德所能败也"(同上)。从而否定了汉儒宣扬"君权神授"说。这是其历史观中的进步方面。但他却把历史的发展归结于盲目而神秘的"时"、"数"自然地命定过程,认为"世之治乱,在时不在政;国之安危,在数不在教"。否定了人在历史发展中的能动作用,而把偶然的"时"、"数"必然化。这是其元气自然论的世界观在历史观上的反映,是其重效验的经验认识方法所导致的必然结果。

【虎嵩山】(1880—1956) 回族学者,伊斯兰教经学家。又名镇山,以行字,经名赛尔敦丁。宁夏同心县人。其父为虎夫耶门宦传授师。自幼随父学习宗教知识,深知当时门宦制的弊病,故不愿继承父业。1897年与父分道扬镳,投学于在海原县盐民沟清真寺讲学的汪乃必阿訇门下,攻读阿拉伯文、波斯文;并学习"伊赫瓦尼"学说,专门习其正统教典(《沙米》、《伊勒沙德》和《米实大智》),成为"伊赫瓦尼"派代表人物。1902年回同心县,受聘任该县城清真寺教长,在宁夏率先公开宣传"伊赫瓦尼"学说,提倡"遵经革俗"。1924年经上海朝觐麦加。回国后曾到湖南常德任教。1927年回到同心,创办中阿讲习所,任所长。中华人民共和国成立后,他号召回民团结一致建设新中国。曾任中国回民文化促进委员会委员,甘肃省政协委员等职。一生从事治学、传教、兴办回民学校、改良经堂教育等事业。编译过宗教常识读物,并修订阿拉伯和波斯文法基础课本。著作有《穆氏三字经读本》、《拜功之理》等。

【贤】 谓有才能、德行之人。《荀子·儒效》:"身不肖而诬贤,是犹伛身而好升高也。"有时专指才能,如《谷梁传·文公六年》:"使贤者佐仁者。"范宁集解:"贤者,多才也。"有时专指德行,如《论语·雍也》:"贤哉,回也!"宋代程朱理学以"气禀"说来解释人之贤愚,如朱熹说:"才禀于气,气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚"(《四书章句集注》)。

【贤首宗】 见"华严宗"条。

【非十二子】 《荀子》篇名。着重论说先秦诸子之学。十二子是:它嚣、魏牟、陈仲、史鳅、墨翟、宋钘、慎到、田骈、惠施、邓析、子思、孟轲。荀况分十二子为六家,逐一进行了分析、批判和总结。批判的目的是为地主阶级建立中央集权封建制国家统一舆论,其批评它嚣、魏牟为放荡乖张,"不足以合文(礼义)通治";批评陈仲、史鳅为疾世离俗,"不足以合大众,明大分";批评墨翟、宋钘为"不知壹天下、建国家之权称,……大俭约而僈差等,曾不足以容辨异,县君臣";批评慎到、田骈重势的思想为"不可以经国定分";批评惠施、邓析为"不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩奇辞,甚察而不惠,辩而无用,多事而寡功,不可以为治纲纪";批评孟轲的"法先王"主张是迂阔守旧、晦涩难懂、缺乏根据。与此同时,荀子也承认各家之说皆"持之有故,言之成理"。这种总结式的学术批判对两汉的学术思想有相当影响。

【非人者必有以易之】 墨子提出的论辩原则。《墨子·兼爱下》:"子墨子曰:非人者必有以易之。若非人而无以易之,譬之犹以水救火,其说将必无可焉"。是说否定论敌的观点时必须提出自己的主张予以取代。如果没有自己的主张,那么反驳就是不可以的。反映了墨子"言必立仪"的论辩原则。

【非气质无以见性】 清颜元的人性论命题。是说人性就是人的气质之性,没有气质就无所谓人性。北宋张载曾把人性分为"天地之性"与"气质之性"。程朱以此为基础,但否认"天地之性"来自物质的气,主张人禀天理而成"天命之性",气与理杂而成"气质之性"。天命之性是纯善的,气质之性则有善有恶。明王廷相反对天命之性与气质之性之分,认为"人物之性,无非气质所为"(《答薛君采论性书》)。颜元继承发展了王廷相的这一思想,认为气理融成一片,否定天命之性与气质之性的区分,他说:"非气质无以为性,非气质无以见性"。"譬之目矣:眶、皰、睛,气质也;其中光明能见物者,性也。将谓光明之理专视正色,眶、皰、睛乃视邪色乎?余谓光明之理固是天命,眶、皰、睛皆是天命,更不必分何者是天命之性,何者是气质之性"(《存性编》卷一)。这里他从体、用的角度论述了气质与性的关系。据此他主张"生之谓性"(《四书正误》卷六),认为气之发动即为性,情是性之见,才是性之能,舍气质则无性、情、才可言,性、情、才都是善的。后来戴震受颜元这一观点的影响,提出了性即血气心知的自然人性论。

【非以其名也,以其取也】 墨子的唯物主义名实观。《墨子·贵义》:"今瞽曰:皑(原作'钜',据俞樾校改)者白也,黔者黑也。虽明目者无以易之,兼白黑使瞽取焉,不能知也。故我曰:瞽不知白黑者,非以其名也,以其取也"。是说判断知识是否正确,不能根据事物的名称而定,而要根据人们对实际事物的辨别来确定。墨翟的这一命题包含有以实决定名、以实验名的思想。后期墨家发挥了这一思想,《墨子·经下》:"知其所以不知,说在以名取。"《经说下》:"智,杂所智与所不智而问之,则必曰:是所智也,是所不智也。取去俱能之,是两智也"。认为仅有名的知识还不算完全的知识,只有根据名称对实际事物有所去取、辨别,才算完全的知识。

【非乐】《墨子》篇名。原有上、中、下三篇，今仅存上篇。为墨子讲学、弟子记录整理而成。墨子在此首先阐明了他的社会思想的总原则，即有利于天下的事就兴，不利于天下的事就除。据此他考察了音乐，认为音乐不是有利于天下的，故应非之。他指出当时"民有三患：饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息"（《墨子·非乐上》）。认为贵族们鸣钟伐鼓并不能解决这些问题；遇上大国攻小国、大家伐小家，"强劫弱，众暴寡，诈欺愚，贵傲贱"之类的严重问题，也不能用撞钟、鸣鼓、演奏音乐的办法来解决。所以音乐不仅无用，而且有害，因为制造钟鼓琴瑟等乐器以及庞大的音乐歌舞队伍，要花费巨大的财富，"将必厚措敛乎万民"，"亏夺民衣食之财"。他的结论是音乐"不可不禁而止也"。这种非乐思想固然是对当时统治者腐败生活的揭露、批判和抗议，有进步的意义。但从人类社会的发展看，从整个社会生活看，音乐是人的生活中不可或缺的部分，且健康、优美的音乐能起到良好的教化作用，有移风易俗的巨大效力，这一点墨子则是未看到的，所以一概非乐是错误的，反映了其小生产者的狭隘性。

【非圣无法】 这是封建统治者及其御用文人加给反传统思想家的罪名。指诋毁圣人，无视法度。《孝经·五刑章》："要君者无上，非圣人者无法，非孝者无亲，此大乱之道也"。在汉代儒家学者把孔丘等人神圣化，以之认为圣人的言论就是法度，绝不可违。特别在东汉时谶纬迷信猖獗，所谓的圣人更被罩上了神圣不可犯的光环。当时的桓谭认为图谶是后人伪托，是用以骗人的。东汉光武帝就说："桓谭非圣无法，将下斩之！"（《后汉书·桓谭传》）东汉王充《论衡》中有《问孔》、《刺孟》两篇，清乾隆帝读了这些篇后说王充"犯非圣无法之诛"（《四库全书》，《读王充〈论衡〉》）。

【非汤武而薄周孔】 三国魏嵇康用语。《与山巨源绝交书》中自称"又每非汤武而薄周孔，……会显世教所不容"。此与《卜疑》中"轻贱唐虞而笑大禹"均反映了嵇康反对传统和傲视当世权贵的精神。鲁迅曾评论说："非薄了汤武周孔，在现时代是不要紧的，但在当时却关系不小。汤武是以武定天下的；周公是辅成王的；孔子是述尧舜，而尧舜是禅让天下的。嵇康都说不好。那末教司马懿篡位的时候，怎么办好呢？没有办法。在这一点上，嵇康于司马氏的办事上有了直接影响，因此就非死不可了"（《鲁迅全集》第3卷，人民文学出版社1981年版，第512页）。

【非攻】 ①墨子的反战思想。墨翟认为战争是极为有害的行为，当大国攻伐无罪之国时"入其沟（边）境，刈其禾稼，斩其树木，残其城郭，以御（堙）其沟池，焚烧其祖庙，攘杀其牺牲。民之格者，则劲拔（刭杀）之；不格者，则系操（累）而归，丈夫以为仆圉、胥靡，妇人以为舂酋（臼）"（《墨子·天志下》）。这对广大劳动人民无疑是一场大浩劫。指出战争对侵略者也并不会有好处，因为他们本来是为了掠夺"金玉、子女、壤地"而发动战争的，但总不能达到其预期的目的，"计其所得，反不如丧者之多"。但对于这些国家的人民来说同样是一场大灾难。可是王公大人却"乐而行之"，这实际上是"乐贼天下之万民也，岂不悖哉！"（《非攻中》）虽然墨子也区分了"攻"与"诛"，即正义战争与非正义战争，为此也列举了不少古代圣王征诛讨伐之事；但由于他没有也不可能对战争进行阶级分析，因而在实践上并没有能够把正义战争和非正义战争区别清楚。为了避免战争的发生，他甚至要求小国"厚为皮币，卑辞令，急遍礼四邻诸侯"（《鲁问》），驱国以事大国等，但这实际上并不能制止战争。所以墨翟的"非攻"说作为其一种社会政治思想是非常片面的。②《墨子》篇名。有上、中、下三篇。三篇内容基本相同。为墨子讲学、弟子记录整理而成。

【非形体则气】 东汉王充的气一元论命题。王充认为"天地合气，万物自生"（《论衡·自然》），气化生物是自然的过程。千差万别的事物都是气无穷运动的结果："形随气而动"，"且物之变随气"（《无形》），"人在天地之间，物也；物，亦物也"（《雷虚》）。他指出在一定条件下气从无形变为有形（即形体、形状），又从有形变为无形（气），这如同水之凝而为冰，冰之释而为水一样也是自然而然的过程："万物之生，俱得一气，气之薄渥，万世若一"（《齐世》）。因此"非形体则气"，别无其他主宰。这一命题表达了元气自身与其所生成的万物之间的关系，孕含着物质不灭的思想。

【非国语】 唐柳宗元著。计六十七篇。《国语》是先秦史书，柳宗元认为"其说多诬淫不概于圣"，因此"本诸理，作《非国语》"。书中列举了许多历史事例来论证自然界的变化与人事的祸福、国家的兴亡无关，说明"天罚"之类全是无稽之谈，鬼怪、卜筮、占梦等迷信为"世之余伎"，"害于道也多，而益于道也少"。对《国语·周语》中伯阳父把地震现象同周之将亡联系起来的说法他批评说："山川者，特天地之物也，……自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？"在对迷信思想进行揭露和批判的同时，柳宗元还探讨了关于有神论思想产生的社会原因，认为"力足者取乎人，力不足者取乎神。所谓足，足乎道之谓也"。本书是作者被贬谪后所作，是一部充满批判精神的无神论著作。收入《柳河东集》。

【非和弗美】 东晋葛洪的美学观点。他在《抱朴子·勖学》中说："虽云色白，匪染弗丽；虽云味甘，匪和弗美。故瑶华不琢，则耀夜之景不发；丹青不治，则纯钩之劲不就。火则不钻不生，不扇不炽；水则不决不流，不积不深。故质虽在我，而成之由彼也"。认为好的质只是形成美的基础，而不是美本身，由质到美要经过审美创造的实践过程。他所谓的"和"就是按照美的规律所进行

的创造活动。葛洪这一思想的价值在于在中国美学史上比较明确地提出了美与人为创造的关系，突出了人在审美创造中的重要作用。

【非命】 《墨子》篇名。有上、中、下三篇，但内容基本相同。为墨子讲学、弟子记录整理而成。"非命"即反对宿命论。儒家宣扬宿命论，认为国家的治乱安危、人的富贵贫贱和生死寿夭都是命决定的。墨子针锋相对地认为命是不存在的，它是"昔暴王所作，穷人术(述)之，此皆疑众遲朴也"(《非命下》)。是说命是过去残暴的统治者杜撰的，目的在于欺骗老实人。他指出，宿命论的错误就在于使人放弃了主观努力，怠于从事各种工作："王公大人蕡(藉)若信有命而致行之，则必怠乎听狱治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，农夫必怠乎耕稼树艺矣，妇人必怠乎纺绩织纴矣"。这样，"天下衣食之财，将必不足矣"(同上)。墨子还用"三表"法论证了命的不存在。墨子的非命论反映了小生产者力图摆脱贫贱困辱处境的愿望，当时有积极意义。

【非命尚力】 墨子哲学思想。即批判宿命论，崇尚主观努力。《墨子·非命下》："昔者禹汤文武，方为政乎天下之时曰：必使饥者得食，寒者得衣，劳者得息，乱者得治，遂得光誉令问于天下。夫岂可为命哉？故(固)以为其力也"。儒者宣扬宿命论，认为国家的治乱存亡，人的富贵贫贱、生死寿夭都是命运决定的，对此人是无能为力的。墨子针锋相对地指出，命是不存在的，命者"昔暴王所作，穷人术(述)之，此皆疑众遲朴也"(同上)。他指出，宿命论的危害在于使人放弃主观努力，听从命运的安排："王公大人蕡(藉)若信有命而致行之，则必怠乎听狱治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，农夫必怠乎耕稼树艺矣，妇人必怠乎纺绩织纴矣"。其结果将使"天下衣食之财将必不足矣"，"天下必乱矣"(同上)。他还指出，治乱在人不在命："存乎桀纣，而天下乱；存乎汤武，而天下治。天下之治也，汤武之力也；天下之乱也，桀纣之罪也。若以此观之，夫安危治乱存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉？"(同上)人的富贵贫贱荣辱也是如此："强必贵，不强必贱；强必荣，不强必辱"；"强必富，不强必贫"(同上)。墨子强调主观能动作用是非常可贵的。在《非乐上》中墨子还把力作为人区别动物的一个标志，也很有见地。

【非"唯"】 近代梁启超著。作于1924年。宣称"真理是不能用'唯'字表现的，凡讲'唯什么'的都不是真理。"表示既反对唯物论，也反对唯心论。认为唯心论者否认"物质的条件和势力"，"结果非走到非生活的——最少也是非共同生活的——那条路上不可。"而唯物论者不承认"心力"的作用，结果将走向"机械的人生观"和"命定主义"。二者均有偏颇。所以宣布对唯心、唯物两派同时下"哀的美敦书"，"一齐宣战"。但又宣称"心力是宇宙间最伟大的东西，而且含有不可思议的神秘性"，而仅视物质为一种"条件"。这实际上是以"非唯"为幌子来更巧妙地反对唯物论，维护唯心论。收入《饮冰室合集》的《文集》第14册。

【非量】 见"直觉"条。

【非耦】 明清之际王夫之的哲学范畴。《庄子通》："多寡、长短、轻重、大小，皆非耦也"。"耦"指截然对立的矛盾双方。"非耦"包括以下几方面的内容：(一)矛盾着的双方不是绝对对立的："天下有截然分析而必相对待之物乎？求之于天地，无有此也；求之于万物，无有此也；反而求之于心，抑未谂其必然也"。(二)矛盾双方是互相联系且可以转化的："兼乎寡则多，兼乎短则长，兼乎轻则重，兼乎小则大，故非耦也。大既有小矣，小既可大矣，而画一小大之区，吾不知其所从生。然则大何不可使小，而困于大？小何不可使大，而困于小？无区可画，困亦奚生"！(《庄子通》)(三)矛盾双方的转化要有一定的条件，当条件不成熟时转化便不能进行："夫大非不能小，不能小者，势使之然也。小非不能大，不能大者，情使之然也"(同上)。"势"或"情"就是指条件性。

【非儒】 《墨子》篇名。原有上下两篇，今存下篇。据学者考证，此篇与《尚贤》至《非命》三十篇的墨子遗教不同，是墨子后学为发泄私愤采摭野语而成。主旨是批儒反孔。批判儒者"亲亲有术，尊贤有等"的思想；指责他们"繁饰礼乐以淫人，久丧伪哀以谩亲，立命缓贫而高浩倨，倍本弃事而安怠傲"(《非儒下》)。此外，对儒者"必古言古服然后仁"、"循而不作"、"胜不逐奔"、"怕拱待问而后对"等主张都加以抨击。对孔子不仅指名道姓的批判，而且冷嘲热讽："夫饥约则不辞妄取以治身，赢饱则伪行以自饰，邪行诈伪，孰大于此"(同上)。把孔子说成伪君子。

【尚书】 儒家经典之一。又称《书》或《书经》。唐孔颖达《尚书正义》云："尚者，上也。言此上代以来之书，故曰《尚书》"。包括《虞书》、《夏书》、《商书》、《周书》四部分。上起唐尧虞舜，下迄春秋前期的秦穆公，至少涉及到一千三百多年的历史。内容包括君主训令、政府公告、出征誓词以及君臣之间谈话记要等。这是一部官方文件汇编，是研究我国古代政治、法律、伦理、宗教、哲学等极为珍贵的史料。《盘庚》以前大都为传闻追记，《盘庚》以后多为实录。据传《尚书》为孔子整理编辑而成，但有些篇如《禹贡》、《洪范》等据有些学者考证为战国人伪作，故此书最后编定可能在战国晚期。在汉代《尚书》出现了不同版本，有《今文尚书》、《古文尚书》，均佚。东晋出现了梅赜所献的所谓《孔传古文尚书》，这就是流传至今的本子。今本《尚书》共五十八篇，其中包括汉代今文二十八篇，但被离析为三十三篇；其余二十五篇为古文。对其中的古文部分南宋以来学者多有怀疑，清阎若璩著《尚书古文疏证》，举出一百多条证据，证明其古文部分和孔传为梅赜所伪作。但所谓伪作并

非凭空捏造，而是根据先秦古书引用《尚书》的语句连缀而成的。现今研究秦以前古史主要依据的是其今文部分，古文部分也有一定参考价值但不宜引用。注释本有唐孔颖达《尚书正义》(有《十三经注疏本》)，南宋蔡沈《四书五经》，清孙星衍《尚书今古文注疏》，清简朝亮《尚书集注述疏》，曾运乾《尚书正误》，屈万里《尚书今注今译》等。

【尚书大传】 据说为汉代伏生所传，由其弟子们杂录所闻而成。属今文尚书。《史记·儒林传》说，伏生曾在秦朝为博士，秦始皇焚书时他把《尚书》藏于墙壁中，汉立始取出，已失掉数十篇，只剩下二十九篇(实际上二十八篇)，伏生以此为教本，在齐鲁间授徒。汉文帝曾派晁错跟伏生学习。由于这部《尚书》是用当时通行文字写成，被称为今文《尚书》。《尚书》在西汉时被立为官学，分欧阳高、大夏侯生、小夏侯建三家。三家所说皆伏生所传。该书除《洪范五行传》篇齐全外其余篇各有散失，仅存佚文。清陈寿祺有辑本，凡四卷，另补遗一卷。皮锡瑞撰有《尚书大传疏证》七卷。

【尚书引义】 明清之际王夫之撰。初稿成于清康熙二年(1663)，重订于康熙二十八年(1689)。全书六卷五十篇。本书引申《尚书》观点来发挥作者自己的政治和哲学思想，突出地论述了认识论问题。批判释氏"以'能'为'所'之说"，指出"所""必实有其体"，"能""必实有其用"，"因所以发能"、"能必副其所"(《召诰无逸》)。批判宋明理学"知先行后"和"知行合一"之说，强调"知非先，行非后"；"行可兼知，而知不可兼行"；"行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也"(《说命中二》)。收入《船山遗书》。1962年中华书局出版单行本，1976年重排印行。

【尚书古文疏证】 清阎若璩撰。八卷。阎氏考据学代表作。因秦始皇焚书，《尚书》至汉代有今、古文之分。但《古文尚书》在汉末即散佚。东晋时梅赜献出《古文尚书》及《孔安国尚书传》，此后遂与《今文尚书》同被视为儒家经典而广为流传。自南宋吴棫以来相继有人对其真实性提出质疑，但未能作出定论。阎氏在前人研究的基础上，以《尚书》本身的篇数、篇名为直证，以同时代的典籍相对证，以著作的体例、地理沿革、官制、礼制、历法、音韵、训诂、时代思想与风尚、史志目录等作旁证，共列证一百二十八条，判定梅赜所献《古文尚书》及孔安国之传注均为伪书。本书证据确凿，被公认为"有据之言，先立于不可败也"(《四库全书总目》卷十二《经部》书类三)。它的付梓遂使《古文尚书》之伪成为定论，解决了千百年来学界聚讼纷纭的一桩公案。该书中所运用的考据方法亦被其后的考据学家吸收和沿用。收入《皇清经解续编》。

【尚同】 ①墨子的政治主张。即"下同于上"的意思。墨子认为，国家混乱是由于缺乏共同的认识和共同的政治领袖所致。因此他主张"尚同"，即"一同天下之义"(《墨子·尚同中》)。其办法是首先天子、三公、诸侯直至乡长、里长都要是贤者，然后人们按照各级政长的是非由下而上层层上同，做到"尚同而不下比"(《墨子·尚同上》)，即只能要求下面的人服从上面的统治者，而不能要求上面的统治者去迎合下面的人。在这层层上同中，天子是依天意为政于天下的，故"天子又总天下之义，以尚同于天"(《墨子·尚同下》)。墨子主张尚同的目的是想建立一个以天子为首的全国统一政权。为了论证尚同的必要性，墨子探讨了君主和国家的起源问题，认为在人类刚刚出现还没有君主和国家的时候，人们的思想极不统一："一人则一义，二人则二义，十人则十义，其人兹众，其所谓义者亦兹众"(《尚同上》)。由于思想不统一而相互攻击，以致造成社会的混乱。人们为了统一思想，治理混乱的局面，建立起生活秩序，才选出聪明贤良的人做君主，这样便出现了国家。这是一种理性主义的国家起源说，是对君权神授论的否定。②《墨子》篇名。有上、中、下三篇，内容基本相同。为墨子讲学、弟子记录整理而成。

【尚志】 孟子的道德修养主张。即高尚其志。《孟子·尽心上》："问曰：'士何事？'孟子曰：'尚志。'曰：'何谓尚志？'曰：'仁义而已矣'。"朱熹注："尚，高尚也。志者，心之所之也。士既未得行公卿大夫之道，又不当为农工商贾之业，则高尚其志而已。"又说："非仁非义之事，虽小不为。而所居所由，无不在于仁义，此士所以尚其志也"(《孟子集注》)。王守仁《教条示龙场诸生》说："志不立，天下无可成之事。虽百工技艺，未有不本于志者。今学者旷废堕惰，玩岁愒时，而百无所成，皆由于志之未立耳"。强调立志的重要性。

【尚贤】 ①墨子的政治主张。"尚"或作上，即崇尚；"贤"即贤才，指有道德有才能的，即"厚于德行，辩乎言谈，博乎道术者"(《墨子·尚贤上》)。"尚贤"即崇尚贤者。墨子很重视人才，把它看做"国家之珍"、"社稷之佐"，把崇尚贤者视为"为政之本"。在奴隶制的世卿世禄制度下，不论有无德、能、功，王公大人世代相袭，而一般人即使有德有才也只能世代为奴，"农之子恒为农，工之子恒为工"。墨子反对这种制度，主张选拔人才要"不避贫贱"、"不避远"、"不避疏"，要做到"以德就列，以官服事，以劳殿(定)赏，量功而分禄"。"虽在农与工肆之人，有能则举之"(同上)。主张对贤才"高予之爵，重予之禄，任之以事，断之以令"(同上)。这样做的目的不仅由于他们是贤者，而更重要的是为了把事情办好，"非为贤赐也，欲其事之成"(同上)。墨子的尚贤主张反映了小生产者的政治要求，与儒家的"亲亲"、"尊尊"是根本对立的。墨子反对奴隶制的等级制度，但并不反对一切等级制度，在当时条件下他的尚贤主张不可能为小生产者提供参政的机会，客观上只能有利

于封建等级制度的建立和巩固。②《墨子》篇名。有上、中、下三篇，内容基本相同。为墨子讲学、弟子记录整理而成。

【尚情无我】　梁漱溟用语。这是他所总结出的以儒家文化为核心的中国文化的特点，指重尚情感而轻视个人。他认为西方文化是基于个人观念之上，由此出发要求个人在社会中的权利，导致个人主义思潮的形成。而"中国人的态度恰好与此相反：西洋人是要用理智的，中国人是要用直觉的——情感的；西洋人是有我的，中国人是不要我的"(《东西文化及其哲学》)，母与子、兄与弟、朋友之间皆是为名人而忘己。指出这种文化的后果一方面由于宋代以后名教的压迫使人的本性受到压抑，个性得不到伸展，成为中国文化中一个显著的缺点。但另一方面这种观念却使中国人免去了西方社会中人与人之间那种斤斤计较的冷漠态度——即与重情感相对的理智态度。由此观点出发，梁漱溟建立起其在《中国文化要义》中提出的"伦理本位"之关于中国社会性质理论。参见"伦理本位社会"条。

【忠】　儒家的道德规范。指诚恳、积极为人的人格和态度，即"尽己之谓忠"(朱熹《四书集注》)。孔子很重视"忠"，把它看作是人的重要品德所在，指出："与人谋而不忠乎"(《论语·学而》)；"居处恭，执事敬，与人忠"(《论语·子路》)；"爱之能勿劳乎？忠焉能勿诲乎"(《论语·宪问》)；"君使臣以礼，臣事君以忠"(《论语·八佾》)。"忠"是孔子之道的显著特色所在，"曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣"(《论语·里仁》)。孟子也把忠作为重要道德规范，认为"教人以善谓之忠"(《孟子·滕文公上》)。汉代的《忠经》认为忠是"为国之本"，是最大的善，对忠德的论述更为系统化。《白虎通义》说："三纲者何谓也？君臣、父子、夫妇也"。其第一纲规定臣民对君主要绝对尽忠。后来忠被主要用在忠君方面，忠君成为封建伦理道德最主要的内容，是天经地义的道德法规。

【忠孝仁爱信义和平】　孙中山用语。后被称为"八德"。孙中山认为欲恢复民族的地位，必须先恢复固有的道德，而这在中国"首是忠孝，次是仁爱，其次是信义，其次是和平"(《三民主义·民族主义》)。他解释说，古时讲忠字，是忠于皇帝，在民国之内则是"要忠于国，要忠于民，要为四万万人去效忠"。认为孝字中国尤为特长，在《孝经》内几乎无所不包。指出仁爱也是中国的好道德，墨子的"兼爱"即耶稣的"博爱"，在政治上中国人素讲"爱民如子"、"仁民爱物"，只是需要象外国那样去实行。他说信字中国人比外国人好得多，中国人交易没有契约，只凭口头一句话。关于义，他说中国在很强盛的时候也没有完全消灭别的国家。认为外国人讲和平是怕战争，出于勉强而然，中国人则是出于天性。这些主张集中体现了孙中山对传统道德的态度：一方面努力赋予旧道德规范以新意，另一方面强调中国的传统道德优于外国。

【忠恕之道】　儒家的道德规范。《论语·里仁》："子曰：参乎！吾道一以贯之。……曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。"朱熹注："尽己之谓忠，推己之为恕"(《四书集注》)。"忠"要求积极为人："己欲立而立人，己欲达而达人"(《论语·雍也》)；"恕"要求推己及人："己所不欲，勿施于人"(《论语·卫灵公》)。二者彼此贯通，其动机目的都是"爱人"，都须对人有同情心。《中庸》说："忠恕违道不远"。认为人只要能做到忠、恕就算是符合所谓的圣人之道了。在孔子看来，忠恕是仁的重要内容，同时也是"能近取譬"(《论语·雍也》)的实行仁的方法。

【昊天】　①广大的天。《诗·小雅·蓼莪》："昊天罔极。"《汉书·郑崇传》引作"皞"。颜师古注："皞字与昊同。"皞浩古通用。《礼记·中庸》："浩浩其天。"朱熹注："广大貌。"《尚书》、《诗经》中之"昊天"都是指至上神。②指夏天。《尔雅·释天》："夏为昊天。"郭璞注："言气皓旰。"

【易】　①《周易》的简称。②对先秦凡以八卦符号为框架的占筮书的通称。如《周礼·春官·太卜》："掌三《易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。"③指易道，即万物运动变化的根本原则。易道包括三方面内容：易简、变易、不易。《易纬·乾凿度》："易者，易(即易简)也，变易也，不易也，管三成为道德苞籥。""易简"指易道简明而不繁冗，但却是天下之至道。《易·系辞上》："易简而天下之理得矣。""变易"指客观事物的流动性与变异性。《说文》："易，蜥易，蝘蜓，守宫也，象形。秘书说：日月为易，象阴阳也"。取守宫变色及日月相推之意。《易·系辞下》："《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。""不易"在《易纬·乾坤凿度》中谓之"定易"，指事物的恒常性、不变性。《易·系辞上》："天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣"。"易简"是人从客观事物由简入繁的发展过程中所悟得的方法论，故为"德"，德者得也。"变易"、"不易"反映的是客观事物发展过程中的常与变、动与静的统一，故为"道"。《易传》、《易纬》以至中国古代大多数思想家治易时大多都未能脱离以"不易"为本，以"变易"为末的思想格局。

【易卜生主义】　胡适著。发表于1918年6月《新青年》第4卷，第6期。本文是胡适个人主义的人生观的代表作。认为易卜生最可代表十九世纪欧洲的个人主义之精华。指出娜拉抛弃了丈夫女儿，飘然而去，只是因为她觉悟了她自己也是一个人，只因为她感觉到她"无论如何，务必努力做一个人"。认为这便是易卜生主义。文中引用易卜生的话说："我所最期望于你的是一种真实的纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于你的事最要紧，其余的事都算不得什么。……你要

想有益于社会最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。……有的时候我真觉得全世界都象海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己。"认为这便是最健全的个人主义。指出这个个人主义人生观一面教我们学娜拉，要努力把自己铸造成个人；一面教我们学斯铎曼医生，要特立独行，敢说老实话，敢向恶势力作战。本文在"五四"运动时期曾产生了极大的兴奋作用和解放作用。对于反封建传统有一定意义。收入《胡适文存》卷四。

【易心莹】(1896—1976)　青城山道士。四川遂宁人。七岁出家，熟读五经，研习《道藏》。1957年任中国道教协会副会长。讲学以"常道"为纲，参及儒学。著有《道教三字经》、《读老心解》。另辑有《女子道教丛书》、《老子八十一化图》。

【易白沙】(1886—1921)　近代无神论者，民主主义者。湖南长沙人。原名易坤，后由于居白沙井又仰慕明代大学者陈白沙(陈献章)，故更名白沙。少时聪颖敏学，遍读五经及《资治通鉴》。十六岁许便先后主永绥(今湖南花垣县)师范学校、安徽怀宁中学，继为师范学堂、旅皖湖南中学校长。少年时代深受黄宗羲、王夫之、顾炎武等思想家的影响，萌发了反清意识。辛亥年曾游说皖中清将领，响应武昌之义举。1913年又参与"二次革命"，失败后流亡日本，为《甲寅》撰文，"以学理论文弹袁氏"。"五四"新文化运动时响应陈独秀"百家平等"口号，以《新青年》为阵地，撰文宣传反封建思想。在《孔子平议》中疾呼："真理以辩论为明，学术由竞争而进也！"切不容"利用孔子为傀垒，垄断天下之思想，使失其自由"。1917—1918年间曾任湖南省立第一师范学校教员，天津南开大学和上海复旦大学教授。1921年投海而死。在物质与精神的关系上，持唯物主义观点，反对鬼神迷信。认为"形而上者谓之道，形而下者谓之器。道为神明(即精神)，器为物质。以学术论，则有上下之别；以竞争论，则道必赖器而后存"(《教育与卫西琴》)。以进化论的观点看待历史的发展，认为"无平不陂，无往不复，代禽代张，以存代亡，消息盈虚之数，生死存亡之林，焉能以一时耳目心思之力，刊为典型，执其离合哉！"(《铁血之文明》)其哲学论著有《教育与卫西琴》、《广尚思》、《诸无鬼论》等。

【易汉学】　清惠栋撰。八卷。搜集自汉至三国时期孟喜、虞翻、京房、荀爽等人的《易》说，"采辑遗闻，钩稽考证，使学者多略见汉儒之门径"(《四库全书总目》卷六《经部》易类六)。汉儒治《易》多讲阴阳灾异，以卦象配自然、人事。此书中对此亦多所发挥，肯定"孟氏《卦气图》，以坎、离、震、兑为四卦，余六十卦……合周天之数"，"四卦主四时，爻主二十四气"(《易汉学》卷一)。完全是附合"天人感应"的宗教神学。但从汉学立场出发，对宋儒宣扬的《河图》、《洛书》等都持反对态度。收人《皇清经解续编》。

【易传】　①泛指历代解释《周易》的著作。《汉书·儒林传》："洛阳周王孙、丁宽、齐服生，皆著《易传》数篇。"汉京房著《京氏易传》，宋朱震著《汉上易传》、程颐著《伊川易传》、苏轼著《毗陵易传》、杨简著《杨氏易传》、杨万里著《诚斋易传》等。②即《周易大传》。相对《易经》而言，是对《易经》最早的解说与发挥。包括《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》十篇，亦称《十翼》。其主要内容形成于战国时期，个别篇章可以上溯到春秋末、下止西汉中。各篇分别从不同角度对《易经》的思想框架进行了阐发。《易·系辞上》说："《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？""《易》与天地准，故能弥纶天地之道。"认为《易》包含着天地万物之道。《易传》吸取了当时流行的太极演化论思想，把宇宙看作是以太极为原初，"是生两仪，两仪生四象，四象生八卦"(《系辞上》)的不断一分为二的发展过程。因此主张"日新之谓盛德，生生之谓易"(同上)，强调事物的变化与发展，认为"穷则变，变则通，通则久"(《系辞下》)。提倡"天行健，君子以自强不息"(《乾·象传》)之奋发向上的积极进取精神。在社会政治思想上，主张"天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣"(《系辞上》)，把封建等级制看作是天经地义的，为封建制度的合理性作论证。

【易论】　北宋李觏著。凡十三篇。为作者主要哲学著作之一。在人性问题上提出"性不能自贤"、"事不能自知"的思想，认为人的品德和知识都是广泛学习的结果。在发展观上论述了"常"与"权"的辩证关系，指出："常者，道之纪也。道不以权，弗能济矣。是故权者，反常者也"(第八)。在认识论上讨论了"心"与"迹"的关系，认为"迹或万殊，而心或一揆"(第十一)。是说事物虽因随时变化而有种种不同表现("迹")，但其中却贯穿着某种一致性("心")。收入《盱江文集》。

【易余】　明清之际方以智著。二卷，卷首另有《三子记》及《易余小引》。其写作时间据《易余小引》"皇览以降，过不惑年"语，当为四十岁以后的著作。又《三子记》谓乃"南游之久"时所作，则撰成时间至迟不会晚于1652年秋。本书中心是借《周易》思想来解释儒、佛、道三教经常论及的一些重大哲学命题，体现了其"以为易理通乎佛氏，又通乎老庄"之以儒学思想来融通佛、老的基本哲学主张。且其中许多论述可以与《东西均》的思想相互印证，是研究方以智哲学思想的重要资料。不曾刊行，手抄本现藏安徽博物馆。

【易言】　郑观应撰。二卷，三十六篇。清光绪六年(1880)香港中华印务总局刊行。该书反映了作者改良主义思想体系的雏形，中心思想是主张抵御外国资本主义侵略，发展民族资本主义工商业和实行君主立宪的民主制度。指出西人有求于中国者"不外通商、传教

两端”。而“通商则渐夺中国之利权，并侵中国之地；传教则侦探华人之情事，欲服华人之心，……其中偏害，倍至通商”（《记传教》）。揭露了西方传教士的侵略者面目。意识到实行“公法”与国家的强弱密切相关，提出“公法约章宜修也”。同时提出“兵制阵法宜练也”，“枪炮器械宜精也”，“矿务、通商、耕织诸事宜举也”（《论公法》）。他在《论开矿》、《论火车》、《论电报》、《论机器》、《论船政》、《水师》、《练兵》、《火器》等篇中具体论述了这些有关改革主张。提出学西学主要是为了“制胜”对方，“夫欲制胜于人者，必尽知其成法，而后能变通；能变通而后能克敌”（《论洋学》）。还意识到要实行政治制度的改革必须把君主立宪议会制作为“登中国于富强之域”的一个有机组成部分。该书出版后曾流传到朝鲜、日本，影响颇大。后作者又将三十六篇删并为一册廿篇，再版。收入《郑观应集》。

【易图略】　清焦循撰。八卷。《雕菰楼易学三书》（《易通释》、《易图略》、《易章句》）之一。作者撰写《易通释》之后，“复提其要为图略”，“发明旁通、时行之意”（《易通释》自序）。故本书为《易通释》提要之作，二书主旨相同。作者指出：“余学易所悟得有三：一曰旁通、二曰相错、三曰时行”（同上）。所以是书偏重阐发著者治《易》的基本原则。其“旁通”指相应爻位上的卦爻阴阳交换；“时行”指变通，认为它不仅指导着卦爻运动，也指导着封建时代的政治实践和道德实践；“相错”指两组四卦之间的特殊关系，认为八卦相重得六十四卦，每卦都有上卦与下卦，由下卦交换而联系在一起的四卦的相互关系谓相错。作者认为旁通、时行、相错贯穿于整个《周易》之中。同时这三原则也反映了他自己的易学哲学观。他将相互对立的事物通过“相错”、“旁通”而达到统一，强调统一是绝对的，对立是相对的。这既含有辩证法思想，也反映了其折中调和的哲学倾向。收入《焦氏丛书》和《皇清经解》。

【易学】　研究《周易》的一种专门学问。易学约分象数易与义理易两大门类。汉代以象数易为特征。孟喜、京房、郑玄等人先后提倡卦气说、八宫世应、爻辰说以及纳甲、纳音、互体之类的推排理论，目的在于从天象与人事的应验上占筮吉凶。但对当时的天文、历法、律吕、医学等知识多有吸取，有一定的合理因素。自魏王弼废象数而崇义理之后，象数易衰落，义理易兴起。至北宋张载、苏轼、程颐，义理易渐至高峰，成为宋易的一大分支。宋易的另一分支为先天河洛学，相传为五代末著名道士陈抟所传。北宋刘牧始著《易数钩隐图》，取“河图”、“洛书”，参道教思想以立说，开宋易象数论之先河。至邵雍《皇极经世书》问世，先天河洛学遂成为一个庞大学科。南宋朱熹和蔡元定父子继续搜求先天河洛学派的各种图象，朱熹作《周易本义》，将河图、洛书录于卷首，先天河洛学遂广为流传。明代著名医家张介宾作《医易义》，利用先天学研究传统医学，对医学的发展作出了贡献。明清之际的思想家对汉易与宋易中的象数学进行了抨击，其中以黄宗羲的《易学象数论》为代表。易学的总结者王船山一方面批判了汉宋两代的象数论，另一方面又选择“太极图”与“河图”以言天地之化理，遂建立了以“乾坤并建为宗，错综合一为象”为特征的易学体系。清乾嘉年间朴学复兴，惠栋等人对汉易进行全面搜集整理。另外数学家焦循则以“旁通”、“相错”、“时行”三义，用数理释《易》，形成了一套严密的数理逻辑体系。近现代易学的发展进入新的时期，郭沫若、闻一多、顾颉刚、高亨、杨树达、尚秉和、李镜池等，都对《周易》研究作出了贡献。近年来随着考古学的新发现，易学又有了新进展。1984年5月在武汉召开了首次全国性的《周易》讨论会，标志着《周易》研究的新发展趋势。

【易学三书】　又称《雕菰楼易学三书》，或称《雕菰楼易学》。清焦循撰。四十卷。焦循的曾祖源、祖镜、父葱皆治《易》。“循承祖、父之学，幼年好易”，他先学宋儒的易学，再学王弼的易学，最后研究汉儒郑、马、荀、虞的易学，“年四十一始尽屏众说，一空己见，专以十翼与上、下两经，思其参互融合，脉络纬度”，“以数之比例求易之比例，向来所疑渐能理解”（《雕菰楼集》卷二四），形成了自己的易学理论，先后写出一系列治易论著。本书即其这方面主要著作的汇集，包括《易章句》十二卷，《易通释》三十卷，《易图略》八卷。阮元推崇这些著作说：“石破天惊，处处从实测而得”（《易学三书·后附》）。王引之也评价说：“凿破混沌，扫除云雾，可谓精锐之兵”（《易学三书·后附》）。收入《焦氏丛书》及《皇清经解》。关于该书具体内容参见“易通释”、“易图略”、“易章句”各条。

【易学启蒙】　南宋朱熹著。写成于淳熙十三年（1186），即付刊行（见《文集·易学启蒙序》）。该书主要吸取北宋邵雍“加一倍法”理论，用以解释《周易》六十四卦演画程序与过程，并对六十四卦画卦加以哲学解释。通行本为《朱子遗书》本。

【易学象数论】　一名《象数论》。明清之际黄宗羲著。内、外篇各三卷，共六卷。成书于康熙十一年（1672）。认为《周易》本是“范围天地”、“广大无所不备”之书，但自汉至宋“九流百家借之以行其说，而《易》之本意反晦”，“世儒过视象、数，以为绝学，故为所欺”。为为之疏通，以明象数与《易》本无关系，故撰是书（《易学象数论·自序》）。其内篇论“象”，外篇论“数”，探讨了象数的始末、真伪。对宋儒象数学颇多批评。其思想对清胡渭撰《易图明辨》有启迪作用。康熙年间由门人新安汪瑞龄刊刻。乾隆间收入《四库全书》。现有浙江图书馆藏文澜阁抄本，台湾商务印书馆影印之文渊阁写本。另有光绪十五年（1889）广雅书局所刻《广雅书局丛书》本。收入

浙江古籍出版社新版《黄宗羲全集》第九册。

【易经】　亦称《易》或《周易》。汉以后称《易经》，相对《周易》中的《传》而言。是一部古老的占筮之书。全书由六十四卦、三百八十四爻组成。卦有卦画、卦名、卦辞。每卦六爻，爻有爻题、爻辞。乾坤二卦排在最先，是《易经》中最重要的两卦。《易·系辞下》："《易》之兴也，其于中古乎？""其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？"说明《易经》的形成大致起于殷周之际。卦爻辞包含了丰富的古史资料，对西周的政治、经济、军事、诉讼、祭祀、农耕、渔猎、商贾、伦理、民俗以及自然现象等有广泛的记载。在哲学上初步概括出"小"、"大"作为一对具有普遍性的互相对立的概念，为柔刚、阴阳范畴的先行。如泰卦卦辞有"小往大来"，否卦卦辞有"大往小来"；爻辞中的"—"爻一般利"大"，"- -"爻利"小"；至于卦名、卦爻辞则到处表现出互相对立的思想倾向，如乾坤、谦豫、损益、往复、吉凶等。泰卦九三云："无平不陂，无往不复"，提出"平陂""往复"互相转化的思想。《易经》言简意赅，意蕴邃奥，它所蕴含的哲理几千年来对中华民族文化的各个领域均发生了重大影响，现在正在愈来愈发挥着世界性的影响作用。

【易说】　又称《横渠易说》。北宋张载著。凡三卷。本书以唯物主义气一元论解说《周易》，提出了一些比较深刻的辩证思想。认为《周易》主要讲"天道"、"人事"两个方面。前者以道德教训为旨趣，故"《易》为君子谋，不为小人谋"，"《易》之义"是"法律之书，使人知所向避"。后者以使人"识造化"，即认识自然界的运动变化及其规律为目的，故"易，造化也。圣人之意莫先乎要识造化。既识造化，然后有理可穷"。主要哲学观点在其另一重要哲学著作《正蒙》中有进一步概括和发挥。收入《张子全书》和中华书局1978年版《张载集》。

【易通】　即"通书"。

【易通释】　清焦循撰。二十卷。《雕菰楼易学三书》之一。初稿撰成于嘉庆十一年(1806)之前，后与王引之、阮元、汪莱等人反复研讨，几经易稿，于嘉庆十八年(1813)改定成书。著者精通数学，他一反前人先天心法与迷信纳甲之说，运用数理公式，"以数之比例求易之比例"(《易通释·自序》)。本书仿照戴震《孟子字义疏证》的形式，将《易经》"经"和"传"文中的概念、词语，如"易"、"悔"、"吝"、"厉"、"道"、"命"、"变"、"通"、"往"、"来"、"刚柔"、"大小"、"进退"、"存亡"、"生死"、"性"、"情"、"才"、"君子小人"、"仁义礼信知"等，"皆举经传中互相发明者会而通之"，因名《易通释》。书中反映了作者的唯物主义思想，如认为"道"是气的往复运动，"一气反复往来，是为道"，"阴阳变化，生生不已是为道"(《易通释》卷五《释道》)。在理欲问题上反对宋儒把性和欲绝对对立起来的作法，认为"以血气心知之性，为喜怒哀乐之情，则有欲，欲本乎性"，"舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道，所以昧乎羲文孔孟之传者也"(《易通释》卷五《性情才》)。继承和发挥了戴震进步的理欲观。但作者并没有打破对儒家经典的迷信，认为《周易》是圣人之言，故书中渗透着儒家的伦理道德原则和折中调和的哲学色彩。收入《焦氏丛书》及《皇清经解》。

【易章句】　清焦循撰。十二卷。《雕菰楼易学三书》之一。成书于嘉庆二十二年(1817)。著者于叙目中说："岁癸酉(嘉庆十八年)所为《易通释》、《易图略》两稿完毕"，"因取《章句》草稿手录之，凡五阅月始就"(《易章句》叙目)。内容主要是训诂《周易》经、传之字句。卷一、二为经上、下，卷三、四为彖上、下，卷五、六为象上、下，卷七、八为系辞上、下，卷九为文言，卷十为说卦，卷十一为序卦，卷十二为杂卦，依次逐章训释。其思想主旨与《易通释》、《易图略》同。收入《焦氏丛书》与《皇清经解》。

【易童子问】　北宋欧阳修撰。凡三卷三十七章。主要论辨《易传》中《系辞》、《文言》及其下均非孔子所作。因采用答童子问的方式，故名。收入《欧阳文忠公文集》(第七十六至七十八卷)。

【易简工夫】　南宋陆九渊用语。即"发明本心"的修养方法。陆九渊认为"仁义者，人之本心也"(《象山先生全集》卷一《与赵监》)。故他主张道德修养的根本方法就是发明人心所固有的伦理道德本性，谓："古之教人，不过存心、养心、求放心"(《象山先生全集》卷五《与舒西美》)；"学无二事，无二道，根本苟立，保养不替，自然日新，所谓可大可久者，不出简易而已"(同上书卷五《与高应朝》)。实际上这种方法是一种深刻的对伦理道德规范的自我反省、自我认识、自我完成的过程。这一方法是对《易传》思想的继承和发展。《易传》曾说："乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣，天下之理得而成位乎其中矣"(《系辞》上)。陆九渊把自己发明本心的方法称之为"易简工夫"，即源于此。乃取其虽易而实深刻，虽简而实根本之义。

【易源奥义】　元保巴(蒙古族)著。全书三千余字，未分章节。书前附有《进太子笺》的前言。书中对河图、八卦、洛书及其关系进行注释。称河图为先天图，亦即"太极"。主张"太极"是宇宙万物的本原，提出"先天数者，无极而太极"，描述了"太极"演为六十四卦的图示。认为先天的太极产生"中天"、"人道"："中天数者，太极之运化也"，"后天数者，三极之妙用也"。并用"根干支末"、"元亨利贞"、"动静有无"、"先天象数"、"阴阳五行"等词语解释"太极运化"，以说明宇宙运动及规律性。此外还提出"言不尽意，以心会心"的唯心主义认识论观点。

【罗从彦】(1072—1135) 宋理学家。字仲素。南剑州沙县(今福建沙县)人。人称豫章先生。初从吴仪学经学,后师事杨时,中间曾一度变卖田产向程颐求教,终卒业于杨时。南宋高宗绍兴二年(1132)以特科授惠州博罗县主簿,秩满,卒于归途。他在理学上虽无甚创见,但其学后传李侗,李侗又传朱熹,为程朱学派中介人物。在认识论方面主张"澄心默坐,体认天理"(《罗豫章先生集》卷首),不讲求"格物致知"。故全祖望说他于洛学"所得实浅"。重视和强调道德修养,认为"教化者,朝廷之大事;廉耻者,士人之美节;风俗者,天下之大事"(同上,卷一)。在方法论上则吸收了佛家的慧定之法。著作有《遵尧录》、《中庸说》、《诗解》、《春秋旨归》、《语孟子师说》、《议论要语》、《诗文集》、《台衡录》等,但多已散佚。存有《遵尧录》、《议论要语》,收入《罗豫章先生集》。

【罗布桑却丹】(1873—?) 清蒙古族学者。蒙名巴彦陶格涛,汉名白云峰,字罗子珍。卓索图盟喀喇沁旗(今辽宁建昌以北)人。光绪十七年(1891)擢官喀喇沁左翼旗的苏木章京。光绪二十三年(1890)弃官赴藏求学,途经北京逗留期间亲身经历了义和团运动,并参加了保护寺庙的斗争。光绪二十八年(1902)应理藩院试,以精通蒙、汉、满、藏文获"四种语言国师"之称。曾在北京满蒙高等学堂、日本东京外国语学堂、京都本原寺佛教学堂任教。1914年在南满铁路株式会社从事蒙文工作。潜心著述,著有蒙文《蒙古风俗鉴》,含有朴素唯物主义和辩证法思想及无神论倾向。在自然观上以具体物质说明世界的物质性,指出:"世界形成之时,(世上的万物)分成水、土、木三类。后来又分成昆虫、飞禽、走兽、人类四类生物。"否定喇嘛教的三大劫成十二小劫的说法,认为自然界和社会是不断运动、变化的。"人命所定的世界的演化之道,则日落星亡,昼夜更替为成规,日积月累,四时循环为一岁"。"这是人类所遵从的时令凭据"。认为人类社会也遵循同样的运动规律,"旋转的太阳,交替的政权"。"贫与富,非永恒"。"荣华富贵并非恒定,青春妙龄难保长久"。承认事物都是由对立面的矛盾构成:"世上任何事物若不成对则不成"。以"物极必反"来说明矛盾双方的转化:"治达到极点则必生乱,乱达到极点则又反治"。认识到矛盾双方的转化有一定的过程,需要一定条件:"大抵失时机,误大事,犯有过错者,均在幸运之际,逞其富足勇武,一时忘乎所以,倨傲蛮干所致"。强调条件的重要性,认为"不经苦难,不能成功","福祸无定门,全在于个人"。主张对事物要具体分析,区别对待:"对什么事物也不能一样看待,无论什么地方,都有好人坏人"。

【罗光】(1911—) 现代哲学家、哲学史家,台湾"中国士林哲学"主要代表之一。字焯炤。湖南衡阳人。1929年就学于衡阳黄沙湾圣心修院。后留学罗马传信大学。1936年2月任神职司铎,8月获神学硕士。后任传信大学教授,教中国宗教史、中国哲学。后又获传信大学哲学博士、神学博士及罗马拉德朗大学法学博士。1943年兼任中国驻罗马教廷使馆教务咨议。1949年在罗马主编《海外通讯》,任社长。次年兼任留学罗马中国神职联谊会理事长,创办《新铎声》杂志。1962年离开罗马,任台南教区主教并兼任天主教全球主教大公会议传教委员会副主任委员。1966年任天主教台北教区总主教并兼任教廷法典改编委员会工作委员、亚洲主教团协会代理秘书长常务委员兼召集人。同时在天主教会办辅仁大学与私立中国文化学院(今文化大学)哲学研究所博士班,兼任教授,又兼任船山学会理事长、中国哲学会驻会常务理事。他从事哲学与宗教研究近六十年,致力于重构中国哲学。治学中西兼收,继承了利玛窦的士林哲学与儒家哲学的融合方式。以士林哲学的存有论结合中国哲学的变易观,以有位格的天主来诠释"太极",以仁为生命哲学的主要概念、以天主与万物在爱中的圆融来诠解儒家"天人合一"之说,建构其融合中西哲学的、以"生命"统摄本体论、宇宙论、知识论、理性心理学、伦理学、宗教学的思想体系。著述宏富。1944年用拉丁文著《在中国外籍教士的民法法规》,此后用意大利文著《儒家思想概要》、《道教思想概要》、《孙中山的政治思想》、《中国宗教史纲要》,译《论语中庸大学》、《儒道的贫富观念》。中文著作有《公教教义》、《天主教在华传教史集》、《教廷与中国使节史》、《宗教与哲学》、《中西宗教哲学比较研究》、《中国哲学大纲》上下册、《儒家形上学》、《儒家哲学的体系》、《士林哲学——理论篇》(即《理论哲学》)、《士林哲学——实践篇》(即《实践哲学》)、《生命哲学》、《历史哲学》、《中外历史哲学之比较研究》、《中国哲学的展望》、《中国哲学思想史》八册等。

【罗汝芳】(1515—1588) 明学者。字惟德,号近溪。江西南城人。嘉靖三十二年进士。任太湖知县,擢刑部主事,出守宁国府,后迁云南副使转参政。学于颜钧,为王艮再传弟子。曾讲学于广慈寺及两浙、闽广等地。黄宗羲称其为学"以赤子良心不学不虑为的,以天地万物同体彻形骸忘物我为大"(《明儒学案》卷三十三)。认为"赤子之心"最为纯净,"仁"即出于此,"赤子出胎,最初啼叫一声,想其叫时,只是爱恋母亲怀抱,却指著这个爱根而名为仁"(《近溪语录》)。强调"赤子之心"无须学虑:"赤子之心,浑然天理,细看其知不必虑,能不必学"(同上)。认为"知"有两种:日用常行之知是以"虑"而知,属"人之知";"顺而出之"的知是无须把持的"天之知"。主张用"天之知"觉"人之知"。其"良知现成"说,与王畿相近。论者谓"龙溪(王畿)笔胜舌,近溪舌胜笔"(《明儒学案》卷三十三)。许孚远批评他"大而无统,博而未纯,已深中其病也"(同上)。王塘南谓其"蚤岁于释

典元宗，无不探讨；缁流羽客，延纳弗拒”（同上）。世称“狂禅”。著作有《近溪子文集》、《近溪子续集》、《近溪子诗集》等“四五十种”（《四库全书提要》卷一七八）。

【罗克汀】（1921- ） 现代哲学家。原名邓焯华。原籍广东省番禺县，出生于广州市。1943年毕业于广东文理学院社会教育系。学习期间兴趣广泛，曾阅读过大量社会科学书籍，尤喜好哲学和自然辩证法。先后在《群众》杂志发表《数学史的考察》和《论中国封建社会发展迟滞的原因》等文章。1943年夏到桂林中国农村经济研究会工作，并在广州大学计政班讲授经济学。但主要从事于自然辩证法研究，写成三卷书稿《科学新论》，后经修改补充分为《自然科学讲话》和《自然哲学概论》两书，分别于1946年和1948年出版。1944年经贵阳到重庆，在陶行知主持的育才学校社会科学组和社会大学讲授哲学。1946年任重庆西南学院哲学系教授。由于参加文化界进步活动于1947年6月被捕，关押在“中美合作所”的渣滓洞两年。1949年3月获释后抵港，在南方学院任教，并曾任杜国庠主编的《大公报》副刊《思想与生活》和《文汇报》副刊《学术思潮》的主编。1950年初回广州，任南方大学教授兼政治研究院副主任。1953年调中山大学任哲学系教授，后兼任中国社会科学院哲学研究所研究员。此时相继出版《马克思主义哲学唯物主义基本原理》（1954）、《实践在认识中的地位和作用》（1955）、《辩证唯物论与科学》（1955）等著作。1960年以后主要教授和研究欧洲哲学史和现代西方哲学，近年来比较深入地研究了胡塞尔的现象学，发表论文《胡塞尔论人和科学》（1981），从自然科学史与社会条件结合、交织的角度指出胡塞尔的现象学是对自然科学发展的反动，认为胡塞尔现象学的根本观点是关于哲学、科学根本。论文还有《论所谓现象“革命”的实质》（1984）、《评萨特的存在主义》（1984）、《从胡塞尔到海德格尔现象学本体论的演变》（1985）等。

【罗含】 东晋神道主义思想家。字君章。桂阳耒阳（今湖南耒阳）人。曾为桓温征西参军，后任宜都太守，迁侍中，转廷尉、长沙相。有才学，时人誉为“湘中琳琅”、“江左之秀”（《晋书·罗含传》）。思想上赞同佛教所宣扬的生死轮回之说，并以所谓“更生”进行论证。主张“神之子质”、“偶有离合”，而精神在肉体生死变化中不断转世更生。因此认为“今生之生，为即昔生”、“今我故昔我耳”（《更生论》）。为此曾同孙盛进行过辩论。年七十而卒。著作有《更生论》、《答孙安国（孙盛）书》等，收入《弘明集》卷五。

【罗钦顺】（1465—1547） 明哲学家。字允升，号整庵。泰和（今属江西）人。弘治进士，授翰林编修，官至南京吏部尚书。后辞官家居二十余年，从事著述。早年曾笃信佛学，“既悟其非，乃力排之”（《困知记》）。在世界观方面，以气本论代替程朱的理本论，提出“通天地，亘古今，无非一气而已”。认为理是事物变化的规律性、必然性，理非离气而存在的宇宙主宰，理须从气之聚散、往来的“转折处”去看。对“理一分殊”有新解，指出“理一”是一气运动的总规律；“分殊”是万物的特殊规律，分殊来源于气化流行，理一即“在分殊之中”。因此把个别与一般的关系置于唯物主义基础之上。认识论方面，给“格物致知”以新解，指出“格物”是格天下之物而非格此心；“穷理”是穷天下事物之理而非穷心中之理。主张“资于外求”，反对“反观内省”，并强调“统会”、“推知”的理性思维方法。与程朱理学、陆王心学两派均异其趣。心性论方面，反对天命之性、气质之性的划分，认为“心者，人之神明；性者，人之生理”（《困知记》）。认为性只有一个，即气之理，如果硬分性为天命、气质二种，就是一性而两名。反对宋儒“存天理，灭人欲”及性善情恶之说，指出：“夫欲与喜怒哀乐皆性之所存者，喜怒哀乐又可去乎？”（《困知记》）哲学代表作是《困知记》，此外著作还有《整庵存稿》、《整庵续稿》。

【罗洪先】（1504—1564） 明学者。字达夫，号念庵。江西吉水人。嘉靖八年举进士第一，授翰林修撰。至左春坊左赞善。幼慕陈献章讲友罗伦之学。年十五读王守仁《传习录》，好之，欲往受业，父止未行。乃师事同邑李中。后虽益求守仁之学，但未尝及其门。黄宗羲谓其为学“始致力于践履，中归摄于寂静，晚彻悟于仁体”（《明儒学案》卷十八）。曾悔悟说：“从前为良知时时见在一句误却，欠却培养一段工夫。培养原属收敛翕聚”（《念庵集》卷三《与尹道与》）。并称赞“归寂”说的首倡者聂豹“真是霹雳手段，千百年事，许多英雄瞒昧，被他一口道着，真如康庄大道，更无可疑”（同上）。认为“世间那有现成良知，良知非万死工夫，断不能生也。不是现成可得。今人误将良知作现成看，不知下致良知工夫，奔放驰逐无有止息，茫荡一生有何成就”（同上，卷八《松原志晤》）。故黄宗羲认为聂豹“以归寂之说号于同志，唯先生（洪先）独心契之”（《明儒学案》卷十八）。注重考察，精研舆地，曾增补元人朱思本《舆地图》，撰《广舆图》一册，图后附有沿革隶属之说明。著作有《罗念庵先生全集》二十四卷。

【罗·黄金史】 蒙古族历史文献。学术界习惯称为“大黄金史”。罗布桑丹津著。成书于十七世纪下半叶至十八世纪初。全书不分章节，就其内容可分为两部分：古代蒙古史（从远古至十六世纪下半叶），十六世纪下半叶和十七世纪上半叶的蒙古史。本书是一部编年史著作，完整地利用了《蒙古秘史》，并用了《史集》中为《蒙古秘史》所没有的史料。它超出了单一的蒙古族源史的历史传统，与印度、西藏中心说结合起来，从谱系上将蒙古诸合罕的起源与摩诃萨摩迪家族联系在一起。提出蒙古诸合罕的始祖孛儿帖赤那原是第一代藏王“颈上宝座之王”家族中之黄金宝座王达赉·苏宾的

幼子，他与诸兄不和，于是移居北方的扎德国，在那里与豁埃马阑勒成亲，定居于不儿罕合勒敦山中，蒙古氏族就是由此而来的。指出摩诃萨摩迪——成吉思忽必烈——达延——林丹，这是蒙古史上的主要里程碑。本书是研究蒙古族的政治、宗教、哲学等的重要资料。

【罗隐】(833—909) 唐、五代时思想家。名横，字昭谏，号江东生。官至节度、判官、给事中等职。曾揭露唐末社会腐败状况，指出唐王朝灭亡的诸原因。著《两同书》，认为事物具有两方面，而两方面有其统一性，表现了朴素辩证法思想。其文集为《罗昭谏集》，亦名《罗隐甲乙集》，有清刻本、《四部丛刊》本。

【罗整庵】 即"罗钦顺"。

【具体而微】 语出《孟子》。意谓颜渊等人大体近于孔子，但不如孔子那样博大精深。这是公孙丑问孟子的话。《孟子·公孙丑上》："昔者窃闻之：子夏、子游、子张皆有圣人之一体，冉牛、闵子、颜渊则具体而微，敢问所安。"东汉赵岐注："体者，四枝(肢)股肱也……一体者，得一枝也。具体者，四枝皆具。微，小也，比圣人之体微小耳。体以喻德也"。南宋朱熹注："具体而微，谓有其全体，但未广大耳"。

【罔直蒙酋冥】 西汉扬雄《太玄》之基本概念。这是仿《易经》元、亨、利、贞而创设的，用以说明以"玄"为本体的事物之发展变化过程。《太玄·玄文》："罔、直、蒙、酋、冥：罔，北方也，冬也，未有形也；直，东方也，春也，质而未有文也；蒙，南方也，夏也，物之修长者也，皆可得而戴也；酋，西方也，秋也，物皆成象而就也；有形则复于无形，故曰冥。故万物罔乎北，直乎东，蒙乎南，酋乎西，冥乎北。故罔者有之舍也，直者文之素也，蒙者亡(《说文》：'亡，受物之器，象形')之主也，酋者生之府也，冥者明之藏也。罔舍其气，直触其类，蒙极其修，酋考其就，冥反其奥。罔蒙相极，直酋相敕。出冥入冥，新故更代。阴阳迭循，清浊相废"。认为任何事物都是从无生有，有复归于无。一物的初始无有形体，继而出现了素朴的质体，鼎盛时形体最大，然后趋于成熟，最后形体消解，无形是一切事物的出发点，也是它们的复归点，形体只是暂时的存在，故谓"出冥入冥"。事物都是这样一生一灭而"新故更代"的。这是一种以"玄"为本原的宇宙生成演化论。有循环论色彩。由于《太玄》别致的体例及别致的致思方式，再因这几个概念的生僻，故很少为后世所接受。

【国史大纲】 钱穆著。1940 年上海商务印书馆印行。为南京政府教育部部定大学用书，又为新中学文库书。1974 年台湾商务印书馆出修订版，1986 年出修订第十二版。全书两册八编四十六章。纲目体体例。修订本改写了第一编第一章中的考古部分，增图 24 幅。本书把政治制度、社会经济、学术思想视为相互关联而发展变化，从整体、动态的角度阐发了中国历史的发展。在第二编春秋战国之部中曾立章专述民间自由学术之兴起。在第七编元明之部中也立章专述社会自由讲学之再兴起，特别阐扬中国古代尤是宋明儒家的自由讲学传统。阐述了明以后传统政治恶化后出现的君主独裁等。赞扬中国文化学术的反传统史学，针对疑古史学的古史层累造成说提出古史层累遗失说。表现了其经世致用的史学思想。卷首列有《凡读本书请先具下列诸信念》，宣言应有对本国历史的温情与敬意，批驳偏激的虚无主义与似是而非的文化自谴。《引论》则是一篇历史哲学和文化哲学的论文，概述了全书的基本思想、精神和方法。本书出版后曾受到反传统论者以"复古主义"为名的批判。但其史学价值仍为陈寅恪、吕思勉、缪凤林等学者所赞肯，被学术界誉为近数十年来中国通史的最佳著作，至今犹有海外学者称之为最有见解的中国通史著作。其中关于自唐至明南北经济文化转移的论述已成史学界之定论。本书是论述中国历史与文化的重要著作，在当时及以后的一个长时期中具有较大的影响。

【国民革命与中国国民党】 戴季陶著。1925 年 7 月刊印单行本，后又几次重印。其主旨是以"人类求生的欲望"为哲学基础，以信仰的"共信不立"为原则，以一个组织的"独占性和排他性"为依据，认定国民党求生存的前途在于要"统一"、要"排他"。从国民党的定义、国民革命的发生、孙中山改组国民党之前的历史活动、国民党改组后的现状诸方面详细论述了所谓恢复"纯正"三民主义的谬论。认为孙中山逝世后国民党存有两大病症，即部分国民党员(西山会议派)的"分裂"和共产党分子的"异端"活动。主张以解决"民族生存"的民族主义来取代社会主义的"世界主义"，以平均地权、节制资本的民生主义来抵御工业无产阶级专政，以召开国民会议来完成由军政到宪政之演进的民权主义，以完成"国民革命大事业"。这实质上是以求"统一"为名，为蒋介石集团后来实现"清党"制造舆论。

【国故论衡】 近代章太炎的学术论文集。清宣统二年(1910)出版于日本。三卷。上卷为小学，中卷为文学，下卷为诸子学、哲学。光绪三十四年(1908)《民报》被查禁后，章太炎遂在东京聚徒讲学，整理国故，该书即其讲稿修订而成。其中多篇已先刊于《国粹学报》。下卷所收《原学》、《原儒》、《原道》、《原名》、《明见》、《辨性》等文阐述诸子学及学术源流，试图以印度因明为基础来统一因明、墨辩、亚力士多德逻辑。对人性问题也多有阐发。本书(特别是下卷)是研究章太炎哲学思想的重要资料。收入《章氏丛书》。

【国故学】 胡适提出的用考据方法从训诂、校勘、辨伪等方面整理古书的主张。胡适于 1919 年下半年发表《论国故学》，提出"整理国故"的主张。后来他又创办

《读书杂志》、《国学季刊》等杂志，开展国故学研究。他在《〈国学季刊〉发刊宣言》中给国故学下的定义是："中国一切过去的文化历史，都是我们的'国故'；研究这一切过去的历史文化的学问，就是'国故学'，省称'国学'"(《胡适文存》二集卷一)。他强调整理国故不意味着保存国粹，"我们说整理国故，并不存挤香水之念，挤香水即是保存国粹了。我们整理国故，只是要还他一个本来面目，只是直叙事实而已，粪土与香水皆是事实，皆在被整理之列"(《胡适致钱玄同》)。指出"'国故学'的性质不外乎要懂得国故，这是人类求知的天性所要求的"(《论国故学》，《胡适文存》一集卷二)。在胡适的倡导下，顾颉刚主编《古史辨》，形成了一股研究国故的学术风气。整理国故在学术方面取得一些成果，但却给青年带来脱离现实的不良影响，因而当时受到进步知识分子的批判。

【国语】　相传春秋时左丘明撰。又称《春秋外传》。二十一卷。为分国叙述的记事史书，载周、鲁、齐、晋、郑、楚、吴、越八国史事。上起自周穆王十二年(前990)，下终周贞定王十六年(前453)。其中包含有古代哲学思想资料，如"伯阳父论地震"、"史伯论五材"等。现存最早版本为宋明道二年(1033)刊本。注本有三国吴韦昭《国语解》，北宋宋庠《补音》，清洪亮吉《国语韦昭注疏》、汪远孙《国语校注本三种》，近人吴曾祺《国语韦解补正》、徐元诰《国语集解》等。

【国家主义与共产主义之分歧点】　陈启天著。发表于1925年《醒狮》周报第四十四期。认为国家主义与共产主义的分歧主要表现在三个方面：一是"国家主义以国家为前提，共产主义以阶级为前提"；二是"国家主义主张物心并重，共产主义主张唯物史观"；三是"国家主义主张本国政治革命，共产主义主张世界经济革命"。宣扬超阶级的国家观和心物二元论。认为国家是"根于人类的社会本能"，而共产主义者则"只问阶级不问国家"。攻击唯物史观是"只将人当物看，不将人当人看"。断言"解决中国目前国事，共产主义既处处不及国家主义"。

【国家主义之哲学基础】　李璜著。原载《醒狮》周报第九十九期。自称要用"近今心理学和社会学来将国家主义的内容略为说明"。认为"国家主义的第一基础是求生"，"这个求生的基础活动，在心理学上便叫作自爱"，又叫作"保持的本能和发展的需要"。把"保持的本能"看作是人类个体和人类社会存在、延续和发展的基础、源泉和动力。认为这种"保持的本能"并不单单表现为爱自己，而且进而爱与自己求生活动相关的一切，"我的生命即有保持的本能发展的需要以时时激荡之，则举凡左右前后的外物足以丰富我之生命的内包和扩张我之生命外延皆将系属于我，而一律保持之、爱惜之"。最后达到爱自己生活于其中的那个社会，因为"社会虽属外物，但既然是与我之生命生了密切的连带关系，不能或离，于是我爱其生命不但与我之生命同样重要，并且有时还先之"。认为肯定这种先天的、本能的爱是国家主义的哲学基础。

【国家主义派】　二十世纪二十年代初形成的代表大地主、大买办资产阶级利益的一个政治派别。因反对阶级斗争和新民主主义革命，宣扬国家主义，故名。又因创办《醒狮》周报来作为其宣传国家主义观点的喉舌，故又称"醒狮派"。主要代表人物有曾琦、李璜、左舜生、陈启天、余家菊等。主要代表作有曾琦的《国家主义者之四大论据》，李璜的《国家主义之哲学基础》，左舜生的《答共产党并质恽代英君》，陈启天的《国家主义与共产主义的分歧点》，余家菊的《国家主义释疑》等。这些文章均发表于《醒狮》周报。该派形成于1923—1924年间。1923年曾琦、李璜等人在法国巴黎成立中国青年党，标志着"国家主义派"形成。1924年秋曾琦、李璜等人回国，与国内的国家主义分子陈启天、左舜生、余家菊等联合，在北京、上海、广州、南京、天津等地建立和发展组织，并在上海创办《醒狮》周报，曾琦任主编，以此作为宣传国家主义观点的舆论工具。理论上他们继承德国费希特、意大利马志尼的国家主义思想，以"国家"、"民族"为躯干，宣扬"全民政治"和"全民革命"，企图建立"全民国家"。政治上他们盗用"五四"时期"外抗强权，内除国贼"的口号，篡改其反帝反封建的革命内容，对外反对当时的社会主义国家苏联，对内反对中国共产党，扬言要用"武力铲除共产党"，企图在中国建立大地主大买办资产阶级的专政。哲学上主张唯心主义的心物二元论，宣称"国家主义者认为社会构成的要素有两大种：一是物质要素，二是心理要素。这两种要素在社会生活上是同时并在，斤量相称的。没有物质要素固不能构成社会，没有心理要素也不能构成社会，所以主张物心并重"(陈启天：《国家主义与共产主义的分歧点》)。

【国家主义答客难】　李璜著。原连载于1924年《醒狮》周报第十二、十三、十六、十七期。回答当时无政府主义者和马克思主义者对国家主义派的诘难和批判。认为无政府主义者把政治社会的起源归结为"古代术士巫师、秘密结社，创出一些说法，一种阶级，以欺骗无知愚民"的说法"过于简单"，遂把国家的起源归结于精神方面的原因，认为"是由精神的需要、信仰的结晶而发生"的。反对马克思主义的唯物史观关于经济基础决定上层建筑的理论，认为"生产方式不但不足以规定一切制度与信仰，而制度与信仰足以规定生产方式"，"情感生活足以支配物质生活"，"生产与交换的动因皆系根于信仰而来"。宣扬中国特殊论，反对马克思主义的阶级斗争学说，认为："现今的中国不能与英美各社会相提并论"，"中国社会距事实发展，工作自由，资本集

中这个阶级还很远，那里便能说劳资两方已成对立形势，那里便能去讲共产主义！"

【国家主义释疑】 余家菊演讲，瞿世庄记，发表于192?年《醒师》第五十一期。回答共产党人对于国家主义派的批判，声称："现在有一部分攻击国家主义的人对于国家主义多方的挑剔，故意引起人们的怀疑，我现在就这个机会特别把这些怀疑解释一下"。通篇充满了对共产党人的理论和实践的恶意攻击。现论上宣扬心物二元论和阶级调和论，认为"物质要素"和"心理要素"在社会生活中"是同时并重的"。污蔑唯物史观是"只讲物质，只求物质上的适意"，"根本否认精神生活"。认为在欧美或许有劳动阶级和资本阶级的相互冲突，"因为资本家太富的原故"，而在中国讲阶级斗争则是共产党人的"蛊惑人心"。以此来对抗马克思主义关于阶级与阶级斗争的理论。

【国朝汉学师承记】 又名《汉学师承记》。清江藩撰。八卷。作者自述曰："经术一坏于东西晋之清谈，再坏于南北宋之道学，元明以来，此道益晦。至本朝，三惠之学盛于吴中，江永戴震诸君继起于歙，从此汉学昌明，千载沉霾一朝复旦。暇日诠次本朝诸儒为汉学者，成汉学师承记一编，以备国史之采择。"作者坚守汉学门户，站在汉学家立场上来甄录文献资料，收录了自清初至嘉庆时期的著名汉学家六十人余，一一为之作传，阐述他们的思想、著述、师承渊源。首卷列阎若璩、胡渭等，二至七卷分别列吴、皖两派学者。对于黄宗羲、顾炎武则认为"多骑墙之见，依违之言"，故列于卷末。至于常州今文经学派的代表人物庄存与、刘逢禄等，则未列入。本书虽有严重的门户之偏，但仍不失为研究清代学术思想特别是关于乾嘉汉学的重要参考著作。有嘉庆二十三年(1818)阮元刻本等版本，1983年中华书局有标点本。

【国朝宋学渊源记】 又名《宋学渊源记》。清江藩著。上、下及附录三卷。以记述清代宗宋儒义理之学学者的学术思想、师承渊源为主要内容，故名之。上卷记孙奇逢、李中孚等北方学者，下卷记张履祥、朱泽云等南方学者，附录卷记彭绍升等亦儒亦禅的学者。共三十余人，一一列为传记。对汤斌、陆陇其、李光地、张伯行等清代理学家，则认为他们已"具载史策"，或已"从祀孔庙"，故略而不载。本书所录学者多"或处下位，或伏田间，恐历年久远，姓氏没湮，故特表而出之"(《国朝宋学渊源记》卷上)。故是书所列人物并非清代主要宋学代表人物。由于著者专宗汉学，门户之见较深，所以对书中所列人物亦"不无蹈瑕抵隙之意"，且记述亦过于简略，学术价值与影响远不如其《国朝汉学师承记》。有嘉庆二十三年(1818)阮元刻本，1983年中华书局有新点校本。

【国朝学案小识】 又名《清学案小识》。清唐鉴撰。十五卷。著者学宗程朱，认为"今之论学者无他，亦宗朱子而已。宗朱子为正学，不宗朱子即非正学"(《传道学案》)。从这一宗旨出发，将清代学者二百余人分别列入"传道"、"翼道"、"守道"、"经学"、"心宗"等学案。对各学案的划分与对学者的评价完全以对程朱的态度为准绳。于"传道学案"中首列陆陇其、张履祥、陆世仪、张伯行四人，"翼道学案"中列汤斌、魏象枢、王懋竑、姚鼐等十九人，"守道学案"列李光地、熊赐履、方苞等四十四人，皆表彰不遗余力。虽将顾炎武列入"翼道学案"，却将顾之学术思想曲解为"折衷于朱子"；而将黄宗羲、颜元、戴震等进步思想家和学者均列入"经学学案"，以示排斥之意，如斥责戴震"著《孟子字义疏证》，乃至诋程朱为老为佛""亦大可异矣！"(《经学学案·戴震》)反映了著者囿于道统门户之见。然从研究清代学术思想史的角度看，是书有一定参考价值。收入《四部备要》。

【国策】 即"战国策"。

【国粹】 初为国学、中学、旧学的别称，后由于章炳麟著《国故论衡》而又有国故之称。专指中国固有的学术、传统、精神。"国粹"之名最早出现于1905年印行的《国粹学报》创刊号，其《发刊辞》指出：海通以来泰西学术输入，震旦文明不绝如缕，而中国"无识陋儒"又只知扬西而抑中，视旧籍如粪土"不能籍西学征明中学"，故"拟发刊报章，用存国学。月出一编，颜曰国粹"，以"使神州旧学，不远而复"。其《略例》亦说："本报以发明国学，保存国粹为宗旨。"据其《发刊辞》说，"国粹"的基本含义并非训诂词章之末，守一先生之说，而是为了综百家之长，洞流索源，以求学术会通之旨；且不仅指中国学术的传统与精神，也是指中国文化的传统与精神。黄节撰《国粹学报叙》说："立乎地圜而名一国，则必有其立国的精神焉"，把学术传统与精神视为"立国的精神"，用以强调"但国粹保全"的重要性。

【国粹学报】 国学保存会所办的学术刊物。月刊。1905年创刊。邓实、黄节等任主编。主要撰稿人有刘师培、章炳麟、马叙伦、田北湖、陈去病等，大都是国学功底较深的资产阶级革命派人物。该刊"以发明国学、保存国粹为宗旨"，宏扬传统文化，发表经学、史学、诸子学、文字学、音韵学、训诂学等方面的论著以及旧体诗歌词赋、篆刻书画等。并借助国学研究的形式宣传民族主义和爱国主义思想，表彰宋末明初的爱国志士，号召"保种、爱国、存学"，批驳保皇言论，主张推翻清政府的封建专制统治。在辛亥革命准备过程中起过积极促进作用，尤在高级知识分子中影响较大。有些文章强调"国粹无阻于欧化"，试图调和中西之学。但基本倾向是东方文化本位论，这种倾向为"五四"时期的东方文化派进一步发展。共出八十二期。1912年改名为《古学汇刊》。

【国粹派】 辛亥革命前后以"发明国学，保存国粹"

为宗旨的复古主义派别。1905年邓实、黄节等人创办《国粹学报》,主要撰稿人有刘师培、章炳麟、马叙伦、田北湖、陈去病等人。他们反对清王朝的统治,批判保皇派,对资产阶级民主革命起了一定推动作用。但主要倾向在于论证只有国粹才能挽救中国,带有浓厚的封建复古主义色彩。他们对民族文化不区分精华与糟粕,盲目地继承和崇拜自己民族过去的一切;拒绝接受一切新思想与新事物,排斥其他民族的优秀文化传统。这实质上是一种保守、落后甚至反动的社会思潮,这种思潮在"五四"前后曾活跃一时。

【图难于易,为大于细】 老子哲学命题。《老子》第六十三章:"图难于其易,为大于其细。天下难事,必作于易;天下大事,必作于细。是以圣人终不为大,故能成其大"。意为解决难事要从其容易的时候着手,干大事要从细小的地方做起。因为天下的难事必定起始于容易,天下大事必定起始于细微。因此,有道的圣人始终不贪图做大事,却能做大事。这里老子主要从"为无为"的思想出发,强调谦虚谨慎,反对一味地贪大图难,忽视细小和容易之事,认为这样会把事情引向失败。老子这一认识是合理的,同时也接触到事物量的积累对于质变的关系,这与《老子》第六十四章所说"合抱之木,生于毫末;九层之台,起于累土;千里之行,始于足下"的思想一致。《韩非子·喻老》对老子这一思想有具体的发挥:"有形之类,大必起于小;行久之物,族必起于少。故曰:'天下之难事,必作于易;天下之大事,必作于细'。是以欲制物者,于其细也。故曰:'图难于其易也,为大于其细也'。千丈之堤,以蝼蚁之穴溃;百尺之室,以突隙之烟焚"。主张防患于未然,重视事物的细小之处和初始之时。《淮南子·人间训》也有类似的论述。

【图谶】 古代巫师或方士制作的预言之书。因常有附图,故名。《汉书·光武纪》:"宛人李通等,以图谶说光武云:'刘氏复起,李氏为辅'。"唐李贤注:"图,河图也;谶,验也。言为王者受命之征验也。"《隋书·经籍志》:"陶弘景者,隐于句容,……武帝素与之游。及禅代之际,弘景取图谶之文,合成'景梁'字以献之,由是恩遇甚厚。"《四库提要》:"谶者,诡为隐语,予决吉凶。"参见"谶纬"、"谶记"、"符命"条。

【果】 见"因果"条。

(丿)

【佳】 苗语音译,意思是"道"。苗族称"道理"为佳离,是《巫词》中的一种。有的苗族地区以《佳》专指远古的《巫词》。

【佳气】 纳西族哲学概念。纳西语意译。亦译"嘘嘘的气息"。与"佳音"相对。纳西族东巴经典《崇搬图》、《懂述战争》中有记载,指宇宙形成过程中的一种原初物质形态。详见"佳音"。

【佳音】 纳西族哲学概念。纳西语意译,亦译"佳声"、"喃喃的声音"。纳西族东巴经典《崇搬图》、《懂述战争》中有述,指宇宙形成过程中形成的一种原初物质形态。认为"很古很古的时候,天和地还没有奠定的时候,日月星辰还没有出现的时候,山川还没有形成的时候……上方出了佳音,下方出了佳气。"由于佳音、佳气的结合出现了白露,白露再变化出现了白蛋,白蛋又变化出现了金、木、水、火、土五形,五形再变化出现了白风、黑风、绿风、黄风、红风,五种风变化产生了与之颜色相对应的五种云,五种云的变化形成了天地、日月、星辰和万物。

【侈乐】 《吕氏春秋》篇名。此篇批判了统治者过度追求声色享乐,以欲望的粗野满足为乐、为美的行为。认为这种违反"中和之音"的乐是"乱世之乐",这种乐除"夏桀、殷纣作为侈乐"外,"宋之衰也,作为千钟;齐之衰也,作为大吕;楚之衰也,作为巫音。"其特点是"为木革之声则若雷,为金石之声则若霆,为丝竹歌舞之声则若噪。以此骇心气、动耳目"。这样的乐违反了"乐之务在于和心"的"适"的原则,其结果必然导致"乐愈侈而民愈郁,国愈乱,主愈卑,则亦失乐之情"的严重后果。这种强调音乐应有益于身心健康和社会安宁,反对嗜欲无穷和能引发贪鄙悖乱之心的侈乐的思想是有益社会进步的积极主张。

【依人建极】 明清之际王夫之用语。隋朝王通《文中子·中说》卷四首次提出"建人极"的概念:"仰以观天文,俯以察地理,中以建人极,吾暇矣哉"。北宋周敦颐在《太极图说》中进一步加以发挥:"圣人定之以中正仁义而主静,立人极焉"。南宋朱熹《续近思录》卷六:"纲纪人道,建立人极,不可一日偏废。"王夫之继承了这些思想,提出:"道行于乾坤之全,而其用必以人为依","以人为依,则人极建而天地之位定也","圣人之所以依人而建极也"(《周易外传》卷一)。"人极"指做人的最高标准。王夫之认为必须以人为出发点来考察天地万物,考察人类在天地中的地位及其活动规律,把握人类的特性,才能建立正确的做人标准。他认为人之所以与动物相区别就在于人有"明伦、察物、居仁、由义"等自觉的道德意识和道德践履行为,如果"视情皆善,则人极不立",乃至"自陷于禽兽"(《读四书大全说》卷十)。他指出"华"与"夷"之间也是"地界分、天气殊而不可乱,乱则人极毁"(同上卷十四)。这种"人禽之辨"、"夷夏之辨"的依人建极思想实质上是以仁为立人之本,"非是,则仁道不显,而生人之理息矣"(《礼记章句》序)。

【依他起性】 见"三性"条。

【依自不依他】 近代章太炎用语。指依靠自我精神的力量而不依靠鬼神等他力。他在《答铁铮》中说:"盖

以支那德教，虽各殊途，而根源所在，悉归于一，曰依自不依他耳。"认为"依自不依他"是中国道德的根本精神，"孔氏而后，儒道名法变易万端，原其根极，惟依自不依他一语。"指出从孔、孟、荀到程朱、陆王、颜李其学说"虽虚实不同，拘通异状，而自贵其心，不以鬼神为奥主一也"。而佛教法相禅宗盛行中国，亦"自贵其心，不依他力，其术可用于艰难危急之时。"章太炎倡导自贵其心、依自不依他之目的是为了发挥主观道德力量，以试图完成光复中华的大业。反映了他后期哲学上的宗教主义归宿。

【侔】《墨子·小取》所列七种论式之一，相当于直接推理的附性法。《小取》："侔也者，比辞而俱行也。"其方法是在作为推理前提的判断的主词和宾词上同时附加相同的概念以推出新的判断。如"白马，马也；乘白马，乘马也。""获，人也；爱获，爱人也"（《小取》）。后期墨家认为这种推理形式宜有限制，如滥用则会出现悖辞现象。

【征知】荀子认识论用语。指思维器官（"心"）对感性认识的辨别、验证。《荀子·正名》："心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也"。认为心之分析、辨别、验证的作用是在感官接触各类事物而形成感觉的基础上发生的。强调感性经验是理性思维的前提。同时荀子指出，如果没有理性思维的作用也不可能有感官对外物的感知："心不使焉，则白黑在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻"（《解蔽》）。对于认识发生来说，五官和心之征知作用都是不可缺少的："五官簿之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知"（《正名》）。在先秦诸子中荀子辩证地解决了感性认识和理性认识的关系。

【徂徕集】北宋石介著。二十卷。卷五至卷九为杂著，卷十和卷十一为论文，其余多为书信和序记。其哲学思想主要体现在《怪说》、《辨惑》、《中国论》和若干书信中。其诗文对宋初浮夸文风多所抨击，对时弊也有所揭露。其所作《易说》五卷和《唐鉴》已佚。作者生前曾自编《徂徕集》，宋时即有刻本。现比较通行的是清张伯行《正谊堂丛书》本。中华书局1984年以明影印宋钞本《新雕徂徕石先生全集》为底本，参校以张本和《四库》本等出版《徂徕石先生文集》，后附《根本策》、《春秋说》等佚文，比较完备。

【彼】①《墨辩》的逻辑术语。指一对矛盾命题。《墨子·经上》指出矛盾命题不能同时成立，也不能都不成立的特征，即"彼，不两（'两'据沈有鼎校增）可两不可也。"如"之牛"与"之非牛"。有说"彼"指客观物质界，为逻辑思维的基础。②《墨辩》与《公孙龙子·名实论》用语。"其名正则唯乎其彼此焉。谓彼而彼不唯乎彼，则彼谓不行；谓此而此不唯乎此，则此谓不行"（《名实论》）。"彼彼止于彼，此此止于此"（《经说下》）。"彼"与"此"相对，二者均可用来指代所设定的名或实。

【彼亦一是非，此亦一是非】庄子的是非观。谓是与非是相对的、无差别的。《庄子·齐物论》："是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。"彼是即彼此。是说彼此各有自己的是非标准，因此是非的区别与对立是不可靠的，应该抛开这种无标准的是非之争而以"道"为宗。庄子看到是非标准的相对性是正确的，但抹煞是非的差别则是错误的。

【彼是相因】庄子哲学命题。即彼此相互依存。《庄子·齐物论》："物无非彼，物无非是。自彼则不见，自是则知之（'是'原作'知'，据严灵峰校改）。故彼出于是，是亦因彼。""彼"即彼方、对方，"是"即此方、己方。彼此是一对矛盾，每一事物既是矛盾的此方，又是矛盾的彼方；从事物自身的角度看是此方，从事物对立面的角度看又是彼方，彼此既对立又统一，是相依相因的。这是辩证的矛盾观。但由于庄子夸大了对立统一的相对性，最终否认了矛盾，得出"是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非"（同上）的相对主义的结论。

【狗非犬】《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。一说"知狗而自谓不知犬，过也，说在重"（《墨子·经下》）。认为狗、犬虽二名，但所指对象却相同，为重名，所以"狗非犬"。一说"犬未成豪曰狗"（《尔雅》）。所以，认为为严格区别认识对象间的差异可以说"狗非犬"。由于辩者本人未有此命题的解说，故给后世研究者留下了从不同角度予以发挥的余地。

【物】甲骨文作"[illegible]"，王国维释为"杂色牛之名"，并推论说："由杂色牛之名，因之名杂帛，更因以名万有不齐之庶物"（《观堂集林》卷六《释物》）。"物"由专名到万物的通名的发展反映了人类认识的扩大和深化。西周很少用"物"之概念，《周易》竟无一"物"字。《尚书》之《洛书》、《酒诰》中各有一"物"字。《禹贡》有二"物"字，但此篇晚出。《诗经》中的"物"也不多。西周末到春秋时期"物"成了人们经常使用的概念，《左传》、《国语》中的"物"字较多，但这时的"物"字多半指社会事物，或指与人类生活直接有关的自然物，并非泛指宇宙间的一切物。这时泛指一切物称"百物"，如《左传·宣公三年》："铸鼎象物，百物而为之备。"史伯说："先王以土与金、木、水、火杂以成百物"（《国语·郑语》）。孔子说："天何言哉？四时行焉，百物生焉"（《论语·阳货》）。战国时期由于生产和科学的进步，人们对"物"的认识发生了巨大变化：①这时泛指一切物为"万物"，《孟子》、《老子》、《庄子》、《荀子》、《易传》等都有此提法。②对物的认识范围扩大了，如《庄子·秋水》："吾在于天地之间，犹小石小木之在大山也，……计四海之在天地之间也，不似礨空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉；人卒九州，谷食之所

牛，舟车之所通，人处一焉；此其比万物也，不似毫末之在于马体乎?”又说：“又何以知毫末之足以定至细之倪！又何以知天地之足以穷至大之域。”③开始对万物的起源及其变化规律进行了探索，如《老子》：“天下之物生于有，有生于无”(四十章)。《韩非子·解老》：“道者万物之所以然也。”“万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。”④通过分析、比较、综合开始对万物进行了规定和分类，如《庄子·达生》：“凡有貌、象、声、色者，皆物也。”荀子把万物分为水火、草木、鸟兽、人四大类，并指出“为物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物；物也者，大共名也”(《荀子·正名》)。明确把“物”作为哲学范畴看待。

【物与理】 陈家康著。载1943年3月《群众》第八卷第五期。中心是批判冯友兰《新理学》一书割裂实际与真际、物与理的关系，主张理在物外的唯心主义观点。指出：“理者，物之理。即物即理，理物不二”。“方之共相共理存在于天下一切方物之内，相盈而不能相外。离天下之方物而言方，则失之方矣”。所以，“真际即是实际；实际之外，别无真际”。认为冯友兰所说离开实际事物而独立存在的理世界只能是“太虚幻境耳，既不实，亦不真”。这是“蔽于离而不知合，蔽于理而不知物”，同中国哲学史上公孙龙等人犯了同样的错误。

【物无孤立之理】 北宋张载用语。是说事物自身及其运动变化过程中始终存在对立面的矛盾和统一关系。《正蒙·动物》：“物无孤立之理，非同异、屈伸、终始以发明之，则虽物非物也；事有始卒乃成，非同异、有无相感，则不见其成。不见其成则虽物非物，故一屈一伸相感而利生焉。”认为有相互矛盾的对立面及其相互间的联系，才会有事物本身及其运动变化过程。

【物不迁】 僧肇的佛学动静观命题。僧肇在《物不迁论》中针对小乘有部执着“无常”、主张“三世实有”的观点，从大乘空宗中观哲学的立场出发，明确指出“物不迁”就是“即动而求静”。他引佛典说：“《成具》云：菩萨处计常之中而演非常之教。《摩诃衍论》云：诸法不动，无去来处。斯皆导达群方，两言一会，岂曰文殊而乖其致哉?是以言常而不住，称去而不迁。不迁，故虽往而常静；不住，故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁；虽往而常静，故静而弗留矣。”“故谈真有不迁之称，导俗有流动之说。虽复千途异唱，会归同致矣。”认为物是“常而不住”、“去而不迁”，“不住”和“不迁”是相即不离的，出于谈真导俗的目的说法的角度不同罢了。他首先利用时间的三相分离来论证“物不迁”的道理，指出：“求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今……如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微朕，有何物而可动乎?”接着他又把时间的点截性和绵延性、把事物在时间空间中变动的连续性和非连续性割裂开来，以说明“物不迁”的可能性，认为“不来，故不驰骋于古今；不动，故各性住于一世”。“若古不至今，今亦不至古，事各性住于一世，有何物而可去来?”经过论证他得出了这样的结论：“旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。复何怪哉！”僧肇之所以要论证“物不迁”，其目的在于说明佛教真理的永恒性，指出：“然则四象风驰，璇玑电卷，得意毫微，虽速而不转。是以，如来功流万世而常存，道通百劫而弥固”。

【物不迁论】 东晋僧肇所著《肇论》篇名。中心是借用和改造《庄子》关于“不与物迁”的命题来阐发佛教般若空宗的理论，反映了僧肇哲学之“佛教玄学”的特征。文中着重从运动与静止的关系上集中论证了“若动而静，似去而留”的般若学中道观。它根据佛教“法无去来”的论点，以“今而无古”和“古而无今”为由，说明“迁”即“不迁”，提出：“必求静于诸动，故虽动而常静；不释动以求静，故虽静而不离动”。主张“动静未始异”、“即动而求静”。强调通过这种“即动而求静”的认识来体会和把握佛教的真理。认为“谈真有不迁之称，导俗有流动之说，虽复千途异唱，会归同致矣。”因此“言去不必去，闲(防止)人之常想；称住不必住，释(消除)人之所谓住耳。岂曰去而可遣，住而可留邪?”其宗教目的在于通过“果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔灭；果不俱因，因不来今。不灭不来，则不迁之致明矣”的论证，说明“如来功流万世而常存，道通百劫而弥固”。文中表现出较高的思辨认识水平。

【物化】 庄子哲学概念。指主体与客体交融合一的意境。《庄子·齐物论》：“昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻适志与，不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶则必有分也。此之谓物化。”这里通过“庄周梦蝶”的故事，表达了庄子所追求的物我合一、“独与天地精神往来”、齐物我、齐是非的自由意境。这一概念的审美意义是非常突出的，它揭示了审美过程中主体与客体交融不分的心理状态，即揭示了审美主体在观照中忘怀得失，感到自身化为对象、与对象融为一体的心境。庄周梦见自己变为蝴蝶，好像蝴蝶那样翩翩飞舞，不知我为蝴蝶，还是蝴蝶为我；也不知是庄周梦蝶还是蝶梦庄周，这正是审美心理的一种普遍现象。当主体沉迷于对象时，主体往往随物宛转、神与物游、移情忘我、身与物化，而这正是进行审美创造和审美欣赏的最佳心态。庄子对物我一体心理状态的揭示对审美和艺术产生了巨大影响。宋代苏轼就把“物化”状态看作是审美创造的最高境界，他说：“与可画竹时，见竹不见人。岂独不见人，嗒然遗其身。其身与竹化，无穷出清新。庄周世无有，谁知此疑神”(《书晁补之所藏与可画竹三首》)。中国古典美学

对"物化"状态的重视已涉及到对艺术美之本质的认识，即不把美仅看作物象的客观反映，而是把艺术美看作主、客体交融的一种生活和精神境界。

【物气之理】 东汉王充关于元气与万物关系的理论。王充认为，天地之气能感动人物，人物却不能感动天地之气，因为前者是"本"而后者为"末"，本巨大而末卑小，故"微小之感不能动大巨"(《论衡·感虚》)。他注意到物与气、物与物相互之间量的分析，认为如果人们把它们之间的关系无限夸大就是"不达物气之理"(《论衡·变动》)。他在分析、认识物气之理的基础上提出"同类通气，性相感动"(《论衡·偶合》)，解释了"月毁于天，螺消于渊"等生物钟现象；并提出了"同气相成，殊气相革"的朴素辩证法命题。王充的"物气之理"理论大体包括三层含义：(1)气本思想。认为一切有形物都由气构成，并且终究要复归于气；(2)气化思想。认为宇宙万物是由气构成的气化流行、生生不息的过程；(3)自然感应思想。认为天地万物是由气构成的统一整体，气与气、气与物、物与物之间存在着普遍的相互作用。从这种气一元论的"物气之理"的理论出发，王充批判了"天人感应"的谶纬迷信说。

【物心综合论】 叶青的哲学观点。叶青极力篡改和歪曲马克思创立辩证唯物主义与历史唯物主义哲学的革命意义，把它说成是由观念论与物质论综合而成，认为"黑格尔—费尔巴哈—马克思"的三段式也就是"辩证法—唯物论—辩证法+唯物论"、"观念论—唯物论—观念论+唯物论"和"哲学—科学—哲学+科学"。认为"物质论的辩证法"和"辩证法的物质论"就是黑格尔与费尔巴哈哲学的简单"复归"。指出物质论与观念论的综合使得"观念论就全被否定了。二千多年来物质论与观念论底争论，至此解决。……还附带地把康德所不能解决的物心二元之对立也一同克服了"(《哲学到何处去》第165页)。他说黑格尔是哲学的高峰，费尔巴哈是科学的高峰，"马克思综合他们两人，所以就综合了哲学与科学。这无论在综合辩证法与物质论和综合观念论与物质论底意义下，都同此结论"(同上，第168页)。可见，"物心综合论"的实质就在于抹杀哲学的党性原则，用"超阶级"、"超党派"作幌子来宣扬和兜售唯心主义。

【物必有合】 西汉董仲舒用语。意思是每一种事物必有其对立面。他说："凡物必有合(配合、对偶)。合，必有上，必有下；必有左，必有右；必有前，必有后；必有表，必有里。有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳。阳兼(统一)于阴，阴兼于阳……"(《春秋繁露·基义》)。认为对立面是普遍存在的，其间又是互相统一的，每一对立面都贯串着阴阳两种势力的对立和统一。此说有一定的辩证法因素。但董仲舒的目的在于通过事物矛盾对立面的分析把这种矛盾的不平衡地位固定下来，认为"阳之出也，常悬于前而任事；阴之出也，常悬于后而守空处"，并由此得出"此见天之亲阳而疏阴"(同上)的结论。并把这种结论附会到人事方面，认为"不当阳者，臣子是也；当阳也，君父是也"(《天辨在人》)；"丈夫虽贱，皆为阳；妇人虽贵，皆为阴"(《阳尊阴卑》)。从而为封建社会的纲常礼制作论证。

【物生有两】 春秋史墨提出的包含有深刻辩证思想的哲学命题。史载鲁昭三十二年(前510)赵简子问史墨：季平子赶走他的国君，但百姓归服，诸侯认可，致使国君死在外面却没有人问罪，这是为什么？史墨回答说："物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦(配偶)，王有公，诸侯有卿，皆有贰也"(《左传·昭公三十二年》)。"物生有两"即统一物包含有相互依存、相互排斥的两个方面，这两个方面又有相互转化的可能性。从这一辩证认识出发，史墨指出季氏之所以会取得政权的原因："天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然"(同上)。他一方面承认君臣依存，一方面又承认君臣易位，看到了事物间的相互联系和变化。

【物至则应，过则舍矣】 战国稷下学士的认识论用语。《管子·心术上》："君子之处也，若无知，言至虚也；其应物也若偶之，言时适也。若影之象形，响之应声也。故物至则应，过则舍矣"。"至"指外物对认识主体的刺激；"应"指认识主体对外物的反应。"物至则应"是关于认识过程中主体对客体的关系，要求人们在认识中"感而后应，非所设也"(同上)。"过则舍矣"是说在认识过程中要舍弃已有的认识，以保持"心"的虚静状态，避免已有认识妨碍客观地反映外物。"舍矣者，言复所于虚也"，"舍己而以物为法者也"(同上)。"物至则应，过则舍矣"是稷下学士的朴素反映论，其注重客观如实地反映事物，具有唯物主义的倾向。但其否定人的主观能动作用，又带有消极反映论的局限性。

【物则不通，神妙万物】 北宋周敦颐用语。《通书·动静》："动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。"认为具体事物的运动和静止是互相排斥的，运动时便不包含静止，静止时便不包含运动。而作为万物变化根源的"神"("太极")则能使万物运动而自身不动，自身静止却又推动事物运动，非动非静，微妙莫测。他说："太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根"(《太极图说》)。周敦颐的这一命题对后来程朱理学关于理气关系的思想影响甚大。

【物因意果，不得径同】 近代严复在译述笛卡儿二元论哲学时所用命题。他在《天演论·按语》中引赫胥黎转述笛卡儿的话说："心物之接，由官觉相，而所觉相，是'意'非物。'意'物之间，常隔一尘。物因'意'果，不得径同。故此一生，纯为意境。"是说外物和意识是被感知和感知的关系，但意识所感知的只是外物的某些外在属性而非其本质，故物与意识是截然不同的。严复赞同笛卡儿的论点，认为人和外物接触所感知的只是色、声、味、坚等诸种"觉相"。而这些"觉相"可以因时因地因人而异，因而是主观的、不确定的。所以他断言："非不知必有外因始生因果，然因果同否，必不可知"(同上)。他和笛卡儿一样由二元论陷入不可知论。

【物各自生】 郭象哲学用语。是说一切事物都是"块然自生"而无所资借的，非别有一物使之而生。王弼认为"天下之物皆以有为生，有之所始，以无为本"(《老子注》四十章)。郭象反对王弼"有生于无"的说法，认为无不能生有，而是物各自生。他说："无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然"(《庄子·齐物论》注)。在他看来一切事物都是自生而成的，根本不存在什么所谓造物的真宰，他指出："万物万情，趣舍不同，若有真宰使之然也。起索真宰之朕迹，而亦终不得。则明物皆自然，无使物然也"(同上)。"夫天且不能自有，况能有物哉？故天者，万物之总名也，莫适为天，谁主役物乎?故物各自生而无所出焉，此天道也"(同上)。"物各自生"的观点一方面反对"造物主"的存在，有其积极意义。但另一方面却具有严重的不可知论倾向和神秘主义的色彩，因为郭象把天地万物看成是"掘然而自得"、"块然而自生"的，认为一切事物都是一个一个独立自生的、没有任何原因和根据的孤立的个体，是"独化于玄冥之境"的。从这种"独化"本体论出发，他认为万物之所然与其之所以然是无法认识的，"夫死者已自死，生者已自生，圆者已自圆，方者已自方，未有其根者，故莫知"(《庄子·知北游》注)。所以他主张"冥而忘迹"的认识论，认为"既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也"(《大宗师》注)。

【物色】 南朝梁刘勰所著《文心雕龙》篇名。其中心是论述审美创造中心与物、情与景的关系。刘勰认为在创作过程中主体的情感是由客观景物的特色和变化引发的："春秋代序，阴阳惨舒，物色之动，心亦摇焉。……是以献岁发春，悦豫之情畅；滔滔孟夏，郁陶之心凝；天高气清，阴沈之志远；霰雪无垠，矜肃之虑深；岁有其物，物有其容；情以物迁，辞以情发"。这里提出了物、情、辞的关系问题，确认审美感受是由物到情的过程，认为外物对文艺创作中的情感活动起着决定性作用。这是继《乐记》"物感心动"说以来中国古典美学关于审美主、客体关系的重要思想。

【物极必反】 古代辩证法命题。即事物发展到极点就必然向反面转化。这一思想在古代很早就萌发了，《周易》中就有"否极泰来"的话，认为不利到了极点就会转化为顺利。《老子》中也有许多类似的表述，如第三十章、第五十五章的"物壮则老"；第七十六章的"兵强则不胜，木强则兵"(《淮南子·原道训》作"兵强则灭，木强则折")。《鹖冠子·环流》："美恶相饰，命曰复周。物极则反，命曰环流。"《管子·白心》："日极则仄，月满则亏，极之徒仄，满之徒亏"。《经法·四度》把"物极必反"提到普遍规律的高度："极而反，盛而衰，天地之道也，人之理也。"北宋程颐也发挥了这一命题，提出："物极必返，其理须如此。有生便有死，有始便有终"(《河南程氏遗书》卷十五)。"返"通"反"。"物极必反"的"极"实际已触及到了事物转化的关节点问题。

【物物者非物】 庄子及庄子学派的命题。"物物者"指使万物成为万物的东西，即万物的产生者。"物物者非物"是说万物的产生者本身不可能是万物中之一物。《庄子·知北游》："有先天地生者物邪?物物者非物。物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也，无已。"认为如果有先于天地万物而产生的物，那么这个物还必然有自己的产生者，这样推上去是无穷的；同时，一普通物不能产生形形色色的万物，所以世界必然产生于一个不同于任何事物的东西(非物)，即"道"。反映了庄子及其学派以"道"为本体的宇宙观思想。

【物和我】 王星拱著。载于1920年《新潮》第3卷第1号。该文以马赫主义观点来论述物、我关系，认为在物质和精神的关系中，我"既是和外物互相交换变迁不息的"，"又是由先天的生理组织和后天的器官经验规定的。""经验是器官的感触，我就是这些感触之集合"。"现在的科学，把许多形而上的存体，如时间、空间、物质、能力，都渐渐地简约而为器官的感触了"，所以"我不能有独立的存在，我是不能和物分开的。"这实际上是把客观物质世界只看成是人的感觉的表现，把感触视为物我的同一，认为物和我都不是真实存在的，唯一真实存在的只是"感触"。显然这与马赫等人把客观世界看作是"感觉的复合"的观点是一致的。

【物质论】 张东荪反对辩证唯物主义物质观的哲学理论。他对物质概念作了以下几个方面的规定：(1)物质只是抽象的概念，并非客观实在。他说："所谓'物'究竟是什么?须知这并不是指具体的事物而言，乃是说一个抽象的概念"(《宇宙观与人生观》)。(2)物质即感觉。认为所谓"物"即是我们看到的颜色、摸到的形状等性质，而"物有一类的性质如颜色与味道等，是依着感觉的人的主观而变的……"。(3)物质是没有任何实质的关系或样式。认为"物"即是所谓"物理"，而"物理只讲

物的关系，不讲物的实质”(《认识论》)。这是十足的马赫主义的物质观。

【物质进化时期】 近代孙中山提出的宇宙进化三时期中的第一时期。他说：“元始之时，太极(此用以译西名以太也)动而生电子，电子凝而成元素，元素合而成物质，物质聚而成地球，此世界进化之第一时期也”(《孙文学说》)。认为太极的原始形态是物质性的气，由于它的变化发展，经过“动”、“凝”、“合”、“聚”等不同进化阶段，才有了电子、元素、物质，最后形成地球，产生了宇宙万物。他还把中国传统的“气”和康德——拉普拉斯的“星云说”结合起来，指出：“照进化哲学的道理讲，地球本来是气体，和太阳本是一体的。始初太阳和气体都是在空中，成一团星云，到太阳收缩的时候，分开许多气体，日久凝结成液体，再由液体固结成石头”(《三民主义，民权主义》)。把中国古代的朴素唯物主义元气说提高到了一个新水平。

【物质变动与道德变动】 李大钊著。载1919年12月1日《新潮》第2卷第2号。本文论述了道德产生与变化的经济原因，认为“道德这个东西不是超自然的东西，不是超物质以上的东西，不是凭空从天上掉下来的东西。他的本质不在天神的宠赐，也不在圣贤的经传，实在我们人间的动物的地上的生活之中”。明确指出道德有新旧之分，说明新道德是新社会新生活的必然产物，新道德也必然随着生活状态和社会要求的变动。本文是自觉运用唯物史观批判中国封建伦理道德的著作，表明作者已初步形成了历史唯物主义的道德观。收入《李大钊选集》。

【物质科学】 “自然科学”的别称。参见“精神科学”条。

【物指】 ①公孙龙用语。又称“与物之指”。指构成物的属性，如“白马”的“白”。公孙龙认为“指”(属性)是超越物质世界而独立自藏的抽象实在，集合成物而体现出来的“指”就是“物指”。或谓“物指”是“指和物的结合”，指事物的具体名称，犹“马”与“白”为“白马”，“石”与“白”为“白石”。②程智《守白论》十六目之一。即“指而非指，非指而指，非指而指，而指非指，是为物指”。与“真指”相对，为反映具体事物的概念。

【物种进化之时期】 近代孙中山提出的宇宙进化之第二时期。他指出：“由生元之始而至于成人，则为第二期之进化。物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，新陈代谢，千百万年，而人类乃成”(《孙文学说》)。认为地球形成以后，无机物开始向有机物进化，逐渐产生了生命。“人是由动物进化而成，不是偶然造成的”(《民权主义》)。孙中山认为生物进化的基础是“细胞”，他把“细胞”译为“生元”，“盖取生物元始之意也”(《孙文学说》)。但他却把“生元”精神化，认为“按近日科学所能窥者，则生元之为物也，乃有知觉灵明者也，乃有动作思为者也，乃有主意计划者也”(同上)。并说：“孟子所谓良知良能者非他，即生元之知、生元之能而已”(同上)。所以他的物种进化观具有庸俗唯物论倾向和严重的唯心主义杂质。

【物种竞争原则】 近代孙中山用语。依据达尔文的进化论，他将宇宙进化分为物质进化、物种进化、人类进化三个时期。认为“物种以竞争为原则”，“物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，新陈代谢，千百万年而人类乃成”(《孙文学说》)。他指出生物的种类是按照细胞本身所固有的变化能力和进化规律，经过生存斗争、自然选择，由简单到复杂、由低级到高级长期进化发展的结果。但他把“细胞”(“生元”)良知良能化却是错误的。参见“物种进化之时期”条。

【物莫非指，而指非指】 战国公孙龙的命题。《公孙龙子·指物论》：“物莫非指，而指非指”。对这一命题历来有不同解释，有人解释为唯物主义命题，认为这里的“指”是指认、指称、名称，有名词、动词两种用法；“非”即不可以。是说“事物没有不可以指称的，但是指称本身不可以再指称”。所以公孙龙从唯物主义立场阐述了名的本质和名实关系问题。有人解释为唯心主义命题，认为这个“指”有两重意义，一是独立自藏的抽象实在，即本体界的“指”；一是体现在物身上的现象界的“指”。指出公孙龙的“物”不过是“指”的集合体，在他看来没有指就无所谓物，所以说“物莫非指”。而通过物体现出来的现象界的“指”并非本体界的“指”，所以又说“而指非指”。

【物理小识】 明清之际方以智著。编成于1643年。十二卷。分为天类、历类、风雷雨旸类、地类、人身类、医药类等十五门。其中有许多朴素唯物论和朴素辩证法思想。提出“通几”寓于“质测”(即一般性的哲学认识寓于具体的科学认识之中)的思想；提出“盈天地间皆物也”(《自序》)的论断；认为“一切物，皆气所为也。空，皆气所实也”(卷一)；认为“阳统阴阳，火运水火”(同上)；指出“舍物，则理亦无所得矣，又何格哉！病于言物者，好奇之士，如言耳目之所不及，附会其说，甚则构虚骇人；其拘谨者，斤斤耳目之前，外此则断然不信，其蔽均也”(《总序》)等等。本书原附《通雅》之后。其原稿在逃离北京时多有散失，作者后于岭南收集了许多新材料，增写了许多新论断，与残存原稿部分材料一起于1650年寄回桐城由方中通编辑成帙，刻成于康熙丁未(1667)前，此即现今可见的“浮山此藏轩本”。后多次翻刻，其中以光绪甲申(1884)宁静堂重刻本为佳，题为《物理小识全函》。王云五曾将此书列入“万有文库”丛书中，以“宁静堂本”为底本铅印。

【物理可知】 荀子的认识论思想。指客观事物的规律可以被人所认识。《荀子·解蔽》：“凡以知，人之性

也；可以知，物之理也。"是说人具有认识的能力，事物的规律一定能被人们所认识。但荀子指出："以可知人之性，求可以知物之理，而无所疑(定)止之，则没世穷年不能遍也"(同上)。这是说以人们能够认识事物的本性去追求事物可以被认识的规律，穷年累世也不可能完全穷尽它。这本来是一种认识无止境的合理思想，但荀子据此却提出学止于圣王，认为"圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣"(同上)。这是把学习的最终目标归结为学习"尽伦"、"尽制"的圣王。

【物理论】 魏晋之际杨泉著。据《隋书·经籍志》载该书原有十六卷，但宋以后亡佚。现存为后人辑本，一卷。书中提出了气一元论的自然观，认为"夫天，元气也"。"元气皓大，则称皓天，皓天，元气也，皓然而已，无他物焉"。从这种元气论出发解释了各种自然现象，指出："风者，阴阳乱气激发而起者也。……方土异气，疾徐不同，和平则顺，违逆则凶，非有使之者也"；"激气成风，涌气成雨"；"积风成雷，热气散而为电"；"游浊为土"，"土精为石"；"土气和合，庶类自生"；"人，含气而生，精尽而死"。书中还总结了当时江南地区的农业生产经验，提出许多朴素的自然辩证法观点。在形神问题上，认为"人含气而生，精尽而死。死，犹澌也，灭也。譬如火焉，薪尽而火灭，则无光矣。故火灭之余，无遗炎矣；人死之后，无遗魂矣"。批评魏晋时的清谈是"虚无之谈，尚其华藻，无异春蛙秋蝉，聒耳而已"。有清孙星衍辑《平津馆丛书》本、清黄奭辑《汉学堂丛书》本。

【物竞天择】 近代严复对达尔文进化论之"生存竞争"(Struggle for Existence)和"自然选择"(Natural Selection)思想的意译。1895年他在《原强》中首次提出这一概念并诠释说："物竞者，物争自存也；天择者，存其宜种也"。不久他又在新译《天演论》中对此作了系统阐发。达尔文的进化论认为，生物通过遗传和变异将那些有利于生存竞争的品种和性状延续积累下来，而那些不适于生存竞争的品种和性状则趋于淘汰。严复在介绍达尔文进化论时又受到斯宾塞庸俗进化论的影响，认为"物竞天择"同样适用于人类社会，目的在于唤醒国人以为"保群进化之图"(《天演论》按语)，客观上起了巨大的进步作用。所以，"自严氏之书出，而物竞天择之理，厘然当于人心，中国民气为之一变"(《民报》第二号《述侯官严氏最近政见》)。

【所】 见"能所"条。

【所与】 金岳霖用语。指纳入主客体关系之中的感觉材料。它与独立存在的外物有区别，"它底有要靠该官觉类的有"，即相对于认识主体而言才有，不是独立存在的客体。然而它并不是感觉的派生物，而是客观的呈现："所与有两方面的位置，它是内容，同时也是对象。就内容说，它是呈现；就对象说，它是具有对象性的外物或外物底一部分。内容和对象在正觉底所与上合一"(《知识论》第130页)。所以，"所与"是把认识主体同外物联系起来的桥梁，一头联着主体，另一头联着客体，从而使外界对象转化为认识的内容。金岳霖认为，"所与"是认识的来源，所谓认识就是"得之所与又还治所与"。他承认所与是外物的一部分并且承认外物独立存在，具有唯物论倾向。但他不同意反映论，否认认识的内容与外在对象的差别，混淆了主体与客体的界限。

【所为有名】 荀子用语。即之所以要有名或为何要制定名。《荀子·正名》："异形离心交喻，异物名实玄纽。贵贱不明，同异不别。如是，则志必有不喻之患，而事必有困废之祸。故知者为之分别制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。……此所为有名也"。是说如果事物没有确定的名，就会使不同事物彼此混淆，不同名实交结不清，贵贱不明，同异不别，这样，人们就不能很好交流思想，做事就会遇困难甚至失败。因此，就需要制定不同的名称去指称各种事物，以便使人们明白贵贱之别，辨清同异之处，这就是制名的目的。

【所以】 明清之际方以智的哲学概念。又称"所以然者"。指决定万物运动的终极根据。他说："凡有一物，必有其故"(《药地炮庄》卷首《庄子与惠子书》)。"所以"即"故"："所以者何？'故'而已矣"(《易余·易余目录》)。方以智指出这种"所以"之"故"的特点在于"必曰无所为、不能言、不能知者，此训'故'也"(《东西均·奇庸》)。认为"故"是感性认识无法把握的东西，这就是"太极"之本："以故新其号曰'太极'，愚应之曰'太无'，而实之曰'所以'"(《东西均·反因》)。

【所以立天地者水也】 魏晋之际杨泉的命题。谓水是天地的本原。《物理论》："所以立天地者，水也。成天地者，气也。水土之气，升而为天。"又说"所以立天地者，水也。夫水，地之本也。吐元气，发日月，经星辰，皆由水而兴。"这是以水为万物本原的水一元论。或说"所以立天地者水也"的命题是气一元论，认为杨泉所谓的水是由气凝聚而成的，所以气是本原性的东西。

【所以发能，能必副所】 明清之际王夫之的哲学命题。"能"、"所"原为佛教哲学范畴，王夫之对之加以唯物主义的改造，指出："所谓'能'者即用也，所谓'所'者即体也"；"所谓'能'者即己也，所谓'所'者即物也。"并强调："'所'不在内，'能'不在外"；所"必实有其体"，能"必实有其用"。明确区分了物质与精神、客体与主体、认识对象与认识能力的差别。他进而指出："体俟用，则因'所'以发'能'；用用乎体，则'能'必副其'所'"(引文均见《尚书引义·诏告无逸》)。肯定人的认识是客观外物引起的，没有"所"就谈不上"能"；同时肯定人的认识是认识者对认识对象的认识，没有"能"就无法认识"所"。这就在当时的认识水平上唯物的、辩证的解决了认识主体与认识对象的关系问题。

【所以知】 战国稷下学士的认识论用语。《管子·心术上》："人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也。不修此，焉能知彼"（引文依郭沫若等《管子集校》）。"所以知"指认识主体（即"此"）。与认识对象"所知"（即"彼"）相对应。强调对认识主体的修养，认为只有保持心灵的虚静专一才能更好地认识客观对象。荀子也有此概念，认为"所以知之在人者，谓之知；知有所合谓之智。所以能之在人者，谓之能；能有所合谓之能"（《荀子·正名》）。这里的"所以知"亦指人的认识能力。后期墨家亦认为："知也者，所以知也，而不必知"（《墨子·经说上》）。

【所以迹】 郭象哲学概念。指事物的真性。《庄子·天运》注："所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹则六经也"。是说"所以迹"是迹或形迹的内在根据。郭象认为"所以迹"又是一种"无为之迹"，它要求人们"因物之自行"而不离其"真性"。这样看起来虽然是"顺而不助"，但却可以"乘群变，履万世"而"御乎无方"。所以郭象主张一切行为、动作都要合乎真性，不要有任何所谓"伤性之迹"，这就是他在《在宥》注中所讲的"尧舜者，岂直一尧舜而已哉！是以虽有矜愁之貌，仁义之迹，而所以迹者故全也"。这里"迹"与"所以迹"的一致就是郭象所谓的"名教"即"自然"说。

【所以谓】 后期墨家用语。指"名"。《墨子·经说上》："所以谓，名也。所谓，实也。名实耦，合也"。认为"名"是对实的称谓。这是唯物主义的名实观。

【所以然】 宋明理学用语。指事物现象或人们行为的根据和原因。《近思录（一）》："凡物有本末，不可分本末为两段事，洒扫应对是其然，必有所以然。"以所以然为"本"，认为日常之洒扫应对必有所据。又二程《经说》卷八："必知所以然，然后道行。"以所以然为"中和之本心"，认为只有始终不离这一"大本根"，才能使言行举止符合于道。朱熹则明确以所以然为"理"，认为理是隐微之体，世间君子之道和自然界之化育流行"莫非此理之用"。他说："君子之道，……其大无外，其小无内，可谓费矣；然其理之所以然，则隐而莫之见也。""化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所谓费也；然其所以然者，则非见闻所及，所谓隐也"（《中庸章句注》）。宋明有些学者虽亦以所以然为"理"，但认为理只是自然人事所固有的客观规律，如明罗钦顺《困知记》卷上："气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环不已，积微而著，由著而微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶葛，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。"

【所知】 战国稷下学士的认识论用语。《管子·心术上》："人皆欲知，而莫索其所以知。其所知，彼也；其所以知，此也。不修此，焉能知彼"（引文依郭沫若等《管子集校》校改）。"所知"指认识对象（即"彼"）。与认识主体"所以知"（即"此"）相对应。

【所知障】 近代章太炎用语。这是他借佛教唯识宗概念来说明有神论宗教所产生的原因，与"烦恼障"相对而言。指由于人们对广大无垠的宇宙无法认识而自叹渺小，于是就假定出一个支配神来加以崇拜的认识活动。《建立宗教论》："或有山谷之民，出自窟穴，至于高原大陆之上，仰视星辰，外睹河海，而爽然自哀其形之小，所见所闻，不出咫尺；其未知者乃有无量恒河沙数，且以万有杂糅，纷不可理，而循行规则，则未尝愆于其度，必有一物以钤辖而支配之，于是崇拜以明信仰。此其宗教，则所知障实驱使之。"

【所思】 张申府著。于1919—1930年间写成，1931年7月神州国光社初版。其要点有二："（一）相反相成，矛盾之和谐。（二）科学法以至纯客观法"（序言）。认为世界是由矛盾组成的，矛盾而一体，一体而矛盾，矛盾不已，演化无穷。指出辩证法或对戡法就是观察事物于其动，于其转变，于其消息，于其生灭，于其推衍，于其牵联，于其相互关系之中。一与多之会通，断与续之和融，量与质之相转，动与静之联生，都含有辩证法的意义。因此，"一体之分裂及其互相矛盾的成分的认识，就是对戡法的本质。相反的之同一或一体，不但是认识的法则，也兼是客观世界的规律"。认为一切事物都是相反相成的，"然而终所求，却是安，却是平衡。所以又说，相反而一体，矛盾的和谐"。还认为"仁"与"科学法"是最可宝贵的东西，仁出于东方，科学法出于西方，应将二者结合起来，提倡"纯客观法"。指出所谓纯客观法就是"跳出主客，主亦为客，是为纯客。纯客所证，厥为事情"。认为主观就是我见，是私的，是自内的；客观则是公的，共的，是自外的，也可说就是"外观"。但到了纯客观便内的也看成外的了。以为主观以虚为实，以幻为真；客观则是以实为实；纯客观法就是绝对地如实的，"纯客所证，厥为事情"。这就是张申府的"纯客观主义"。在他看来，"心不是，物也不是了。唯心不对，唯物也不对了。什么'唯心论'、'唯物论'，都不过一偏不见，都不过有所敝之见，都已不过古之遗蜕了"。他承认事物的对立统一，反对主观主义，这是对的。但他追求"纯客观法"，否认主观和客观的区别与联系，则会走向绝对主义的歧路。本书1986年三联书店又再版发行。

【所谓】 后期墨家用语。指名所称谓的客观对象。《墨子·经说上》："所以谓，名也。所谓，实也"。

【所缘以同异】 荀子用语。指不同的名称所赖以形成的根据、条件。荀子认为，名是对实的称谓，而名的形成是"缘天官"的结果，只有"缘天官"，才能"辨同异"。"何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同；故比方之疑似而通。是所以共其约名以相期也"（《荀子·正名》）。认为人们感官的机能是相同的，

用这些具有相同机能的感官去感知同类事物，就有着同或异的相同感知，从而形成各种相同或相异的"名"来交流思想。荀子指出即使心的"征知"作用也"必将待天官之当薄其类然后可也"。如果"五官薄之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知。此所缘而以同异也"。

【服食】 道教术语。①通指服食药物，以期成仙。其说起于战国方士，《汉书·郊祀志》："及言世有仙人，服食不终之药。……秦始皇初并天下，甘心于神仙之事，遣徐福、韩终之属，多赍童男童女，入海求仙采药，因逃不还，天下怨恨。"道教形成后"服食"学说有了更为广泛地发展，所服除了贵重的金丹以外还有一般的金石剂、草木剂、金石与草木合剂以及谷类、菜类、果类、肉类等。《道藏·洞神部·众术类》第六百册《上洞心丹经诀》："虽云服药，而服药之方千余条，大要在金液还丹。"《抱朴子·仙药》："上药令人身安命延，升为天神，……中药养性，下药除病。""服食"的结果得益者、受害者均有之，故每有相反的说法和评价。《道藏》、《云笈七籤》、《遵生八笺》等载有各种服食配方和制法，对研究古代化学、医药学、食物卫生学、气功食饵学等均有参考价值。②指"服气"或"食气"。其说最早见于《楚辞·远游》："食六气而饮沆瀣兮。"王逸注："陵阳子《明经》言：春食朝霞，朝霞者，日欲出时黄气也"。道教形成后则把"服气"作为实现宗教目的的主要手段之一，并与其它修炼方式相结合，逐渐发展为系统的"内丹"学说。今人陈国符《道藏源流考》附有《历代服食书目》，可参考。

【知】 见"知行"条。

【知力】 见"知为力"条。

【知之不若行之】 荀子用语，意谓行动比认识更重要。他说："不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之。学至于行之而止矣。行之，明也，明之为圣人"(《荀子·儒效》)。指出行是整个认识活动过程中的最终目的，强调了行的重要性。又说："闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困"(同上)。是说听到而不亲自见到，虽然听闻广博但必然包含有谬误；亲自见到而不理解，虽有所见识但必然存在有虚妄；理解而不能实行，虽然知识丰富但必然有所困顿。在这里荀子提出了认识过程不可缺少的几个阶段：间接经验、直接经验、理性的认识、实行。但荀子的"行"主要指个人的道德履践，并不是我们所说的社会实践。

【知气】 近代康有为用语。即知觉。他在《大同书》中提出："夫神者知气也，魂知也，精爽也，灵明也，明德也，数者异名而同实"。他又用其自然科学的肤浅知识解释说："知气者，灵魂也，略同电气，物皆有之"(《礼运注》)。赋予物质性的"电气"以精神性的内容。反映了康有为试图用自然现象说明精神现象，但却难免用精神现象说明自然现象之近代哲学的致思特点。

【知为力】 东汉王充的命题。即知识是一种力量。《论衡·效力篇》："儒生以学问为力"，"人有知学，则有力矣"，"博达疏通，儒生之力也"。认为儒生以知识作为自己的力量。王充以萧何在刘邦进兵咸阳后自觉收集秦宫所藏户籍府策为例说："萧何以知为力……众将驰走，何驱之也"(同上)。认为萧何有了知识作为力量就能指挥众将。王充早培根一千多年提出"知为力"的命题是难能可贵的。

【知北游】 《庄子》外篇篇名，取首句前三字为题。为庄子学派的重要代表作，集中阐发了道家的本根论。篇中首次提出"本根"概念。认为"道"是世界万物产生和存在的根本依据，道"在蝼蚁"、"在稊稗"、"在瓦甓"、"在屎溺"，"无所不在"；道是"物物者"，"物物者非物，物出不得先物也"。道非物，却是物之所以为物的根本原因；"道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也"，是感官无法把握的，只能靠"体道"的方法直接体认道。篇中还提出"通天下一气"的命题，认为"人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死"。同时，"外化而内不化"的说法也颇得庄子人生哲学之真谛。

【知礼】(960—1028) 宋代天台宗著名僧人，"山家"派的代表。俗姓金，四明(今浙江宁波)人。出家后专研律部，后学天台宗"圆顿"教观，学成后"凡三主法会，唯事讲、忏，四十余年，胁不至席。当时之人从而化者以千计，受其教而唱道于时者三十余席"。宋真宗赐号"法智大师"，天台宗尊为第十七祖，世称"四明尊者"。胡昉赞其"古师所未谕，今学所未详者，师必炳然而记释之；往哲所难履，来裔所难继者，师必确然而进趋之"。志磐说："自荆溪而来，九世二百年矣"，"备众体而集大成，辟异端而隆正统者，唯法智一师耳。是宜略列祖，称为中兴。"知礼一派自称"山家"(天台山之正统)，而把另一派贬为"山外"。其思想继承和发挥了智𫖮、湛然的宗旨，认为"别理随缘"，是为别教，而圆教则是"理具随缘"，事理相即相融。他以天台宗的"性具"说反对华严宗的"性起"，倡"妄心观"以反对"山外"派的"真心观"，还提出了"性恶"论。著作主要有《金光明经玄义拾遗记》、《十不二门指要钞》等，另有宗晓所编《四明尊者教行录》。

【知有所合谓之智】 荀子认识论命题。谓主观认识能力和客观认识对象相结合才能产生知识(智)。《荀子·正名》："所以知之在人者谓之知，知有所合谓之智。所以能之在人者谓之能，能有所合谓之能"。这里的"知之在人者"之"知"指人的认识能力，"知有所合"之"智"指主观同客观接触而获得的知识；"能之在人者"之"能"指人所具有的能力，即从事某件事的可能性，"能有所合"之"能"则是人所具有的实际才能。认为人

的知识和才能的获得是主观与客观相结合的结果。这是唯物主义认识论。

【知行】 中国哲学的一对重要范畴。"知"指知识、知觉、思想、认识等；"行"指行为、行动、践履、实践等。古人讨论知行问题多从道德意识和道德行为的关系立论，但也包含着一般认识论意义。直到明清之际的王夫之，特别是近代的孙中山，才逐渐赋予知、行以比较纯粹的认识论意义。毛泽东则在科学意义上规定了知行范畴的确切内涵，使之成为辩证唯物论的认识论之主要范畴。知行范畴起源很早，《左传·昭公十年》有"非知之实难，将在行之"的说法；《古文尚书·说命中》有"非知之艰、行之惟艰"的思想。这些思想经过漫长的发展，到近代孙中山提出"以行而求知，因知以进行"的唯物主义知行观；毛泽东则在《实践论》中提出"通过实践而发现真理，又通过实践而证实真理"的知行统一观。中国哲学史上长期争论的知行问题，本质在于知识的来源的问题及同它联系的求知的途径、方法和检验真伪的标准问题。在先秦时期，春秋末期的孔子首先对知识来源问题作了回答，他认为有"生而知之者"和"学而知之者"(见《论语·季氏》)。"生而知之"的观点表现了割裂知行的唯心主义先验论倾向；"学而知之"的观点又表现了重视后天学习的唯物主义经验论倾向。孔子所谓的"学"实兼有"知"、"行"二义，他认为"行"比"知"重要，说"行有余力，则以学文"(《论语·学而》)。但他讲的"行"主要是指统治阶级要求的道德修养活动，没有把行看作知的来源。战国初期的墨子把认识的来源归到"闻之见之"的感觉经验，认为概念是客观实在的反映。他说，判断一个人能否辨知白黑，"非以其名也，以其取也"(《墨子·贵义》)。主张以行测知，这是有合理因素的知行观。不过他这里说的"行"只是一种简单的选取活动，还不是科学的实践概念。道家老子提出"不行而知"的观点，说"不出户，知天下"(《老子》四十七章)，否定感觉和实践在认识中的作用。庄子彻底发展了老子的唯心主义认识路线，从根本上否定人们认识世界的必要性和可能性，否定真理的客观标准，从相对主义走向了怀疑论和不可知论(关于庄子的认识论详见《庄子·齐物论》等篇)。战国中期的儒家孟子继承和发展了孔子"生而知之"的唯心先验论方面，认为人天生就有"不虑而知"的"良知"和"不学而能"的"良能"，仁、义、礼、智等道德观念"非由外铄我也，我固有之也"(《孟子·告子上》)。荀子则继承和发展了孔子知行观中的唯物主义因素，强调人的一切知识都来源于感官对外物的接触，认为系统的知识来源于学习和经验的积累。荀子还把"行"引进认识论，对知行关系作了深入探讨，他说："不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之"(《荀子·儒效》)。荀子的知行观是先秦认识论所达到的最高成就。两汉时期，董仲舒宣扬唯心主义的天意决定论，认为人的认识能力和认识内容都是天赋的，认识的目的就是知"天意"(其详细思想见《春秋繁露·深察名号》)。东汉的王充则尖锐地批判了所谓圣人"不学自知"、"不问自晓"、"前知千岁，后知万世"的先验论，强调"知物由学，学之乃知，不问不识"；"圣贤不能性(生)知，须任耳目以定情实"(《论衡·实知》)。王充已在一定程度上看到了人的知识和技巧来源于"日见日为"的亲身实践，并主张用效验来考察各种知识、言论的虚实和真伪。隋唐佛学关于知行问题的论述在中国知行观史上占有特殊的地位。佛教各派为使人们超脱尘世，从精神上皈依佛国乐土，提出了各种不同的修行理论与方法，体现出具有特殊形态的知行学说。佛教哲学中的知行问题离不开宗教义理和宗教实践的关系，其目的是教人如何逃避现实生活，不过其形态各有不同，有的偏重领悟宗教义理，表现出重知轻行的倾向，如华严宗；有的主张止观兼习、定慧双修，表现出知行并重的倾向，如天台宗；有的主张"定慧等学"，表现出知行合一的倾向，如禅宗。佛教哲学中的知行观对宋明以后的各种唯心主义知行学说产生了深刻的影响。宋元明清时期，出现了各种系统的知行理论，知行问题成为当时哲学斗争中的一个重要侧面。宋代程朱派首先提出了知先行后说，如程颐说："知者吾之所固有，然不致则不能得之"；"致知在格物，非由外铄我也，我固有之也"(《程氏遗书》卷二十五)。认为知不依赖于行，"人力行，先须要知"，"须是知得了，方能乐得"(同上，卷十八)。始终把"知"放在决定性的地位。朱熹发展并完善了这种知先行后的理论，他说："知行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重"(《朱子语类》卷九)。朱熹虽然说"论先后，知为先"，但毕竟较多地注意到了知行互相依赖和互相促进的关系，认为二者相须互发。明代王守仁在认识路线上和程朱并无二致，但是他反对"将知行分做两件去做"，提出了知行合一的理论，认为"只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在"(《传习录上》)。他举例说，如好好色，如恶恶臭，见好色和闻恶臭属知；好好色和恶恶臭属行，二者是同时发生的，知和行不过是观念上的不同层次而已。他把好恶的感情也叫做行，这就混淆了知和行的界限，以致以知代行，抹煞了作为主观见之于客观活动的行。王守仁"知行合一"说的宗旨是"要人晓得一念发动处便即是行了，发动处有不善，就将这不善的念克倒了"，需要彻根彻底"不使那一念不善潜伏在胸中"(《传习录下》)。和程朱一样，王守仁的知行学说最后也是一种道德修养论。明清之际，中国古代唯物主义哲学的集大成者王夫之从理论上系统地研究了宋明以来的各种唯心主义知行观，建立了"行先知后"、"行可兼知"、"知行相资以为用"、"并进而有功"的比较完备的朴素唯物主义的知行

统一学说。他批评程朱的知先行后说，认为它割裂了知和行的统一，在二者之间"立一划然之次序，以困学者于知见之中"；又批评王守仁的知行合一说，认为它抹煞了知和行的界限，"以其所知为行"，"销行以归知"，实质上也是一种知先说。他认为，一切唯心主义知行观"皆先知后行，划然离行以为知者也"，都是以知和行、认识和实践相脱离为特征的。他明确提出"知非先，行非后，行有余力而求知"的思想，认为"行可兼知，而知不可兼行"，"行焉可以得知之效也，知焉未可以得行之效也"，突出地论述了行优于知、行高于知的思想。他还注意到知对行的反作用，认为二者既有"先后之序"，又"互相为成"，把知和行的同功并进描绘成一个"由知而知所行，由行而行所知"的循环往复、无穷发展的过程。王夫之的知行学说达到了古代唯物主义知行观的最高水平，但有把认识论问题伦理化的倾向，而不能把唯物主义贯彻到底。知行问题在近代哲学发展中仍占重要地位，资产阶级改良派"贵知不贵行"，"必先求知而后行"；资产阶级革命派则主张"恃革命开民智"，"行其所不知以致其所知"，鲜明地表现了两条认识路线的对立。这一时期对知行学说贡献最大的是孙中山，他提出的"知难行易"说旨在破除"不知固不欲行，而知之又不敢行"的畏难苟安心理，激发人们"无所畏而乐于行"的积极奋斗精神。他在理论上肯定行先知后，认为行是知的基础和来源，又十分强调知对行的指导作用，自觉地运用"因知以进行"的原理来指导中国资产阶级民主革命的实践。孙中山知行学说的特点是把知行当作认识论问题来研讨，他所说的"知"是指科学知识和革命理论；他所说的"行"包括科学试验和资产阶级的革命实践活动，这对中国传统的知行学说是一个重大的突破。但是他的知行学说也有把"知难行易"绝对化的主张和"知行分任"的形而上学错误。二千多年来中国哲学家们对知和行的关系作了许多可贵的探索。特别是马克思主义传入中国以后，才依据辩证唯物论的认识论建立起了真正科学的知行观。毛泽东的《实践论》深刻阐明了辩证唯物论的知行统一观，对中国传统哲学的知行问题作了科学总结。

【知行分工】 见"分知分行"条。

【知行分任】 见"分知分行"条。

【知行同时发动】 贺麟的知行观。"知"指一切意识活动，"行"指一切生理活动。所谓"知行同时发动"指在时间上知行不能分先后，是同时产生、同时静止的。他在《知行合一新论》一文中说："知行合一乃是知行同时发动之意"。认为"行是一种活动，知也是一种活动。行是生理的或物理的动作，知是意识的或心理的动作"。强调"无无知之行，亦无无行之知"，知行永远合一，永远平行。这是他旁采斯宾诺莎的身心合一学说对王阳明"知行合一"论的阐述、发挥和引申，表现了他新心学的哲学主张。

【知行合一】 明王守仁的知行学说。早在王守仁以前就有类似观点，如南宋陈淳认为："知行不是两截事，譬如行路，目视足履，岂能废一？""当齐头著力并做"（《宋元学案》卷八十八《北溪学案》）。明谢复认为："知行合一，学之要也"（《明儒学案》卷二《崇仁学案》二谢复传）。王守仁则针对朱熹"知先行后"说系统地阐述了知行合一说，他既反对人们"懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察"；又反对人们"茫茫荡荡，悬空去思索，全不肯着实躬行"（《传习录》上）。强调知行相互联系，不可分离，认为："知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成"（同上）。指出"只说一个知已自有行在，只说一个行已自有知在"（同上），认为知行"是两个字说一个工夫"（《答友人问》）。强调"一念发动便即是行"（《传习录》下），认为"《大学》指个真知行与人看，说：'如好好色，如恶恶臭。'见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好"（《传习录》上）。这种"知行合一"的实质是要求人们把对封建道德的知和行完全统一起来，以维护封建统治秩序。但强调行的重要性，认为"真知必在于行"，"知而不行只是未知"（同上），则具有合理因素。

【知行合一新论】 贺麟著。载1940年1月昆明印行的《国立北京大学四十周年纪念文集》。本文继承王阳明的"知行合一"学说，并从生理学和心理学角度加以发挥。认为"知是意识的，或心理的动作"；"行是生理的，或物理的动作"。提出"知与行皆同是活动"、"知行永远合一"、"知主行从"等认识论基本命题。贯彻了一条从心到物、弃行归知的主观唯心主义的思想路线。其观点在当时有一定社会影响，许多马克思主义者对之进行了严肃批评。后收入《近代唯心论简释》。

【知行相须互发】 南宋理学知行观命题。朱熹说："知行常相须，如目无足不行，足无目不见"（《语类》卷九）。"学者工夫唯在居敬、穷理二事，此二事互相发"（同上）。张栻说："盖致知力行，此两功夫互相发也"（《文集·寄周子充尚书》）。吕祖谦说："致知力行，本交相发"（《文集·与朱侍讲》）。都是主张致知力行互相促进、互相渗透、互相依赖、互相发明，反对知行偏废一边。

【知行相资以为用】 明清之际王夫之的知行观命题。《礼记章句·中庸衍》："知行资以为用，惟其各有致功，而亦各有其效，故相资以互用，则于其相互，益知其必分矣。同者不相为用，资于异者，乃和同而起功，此定理也。"这一知行观包含有下列思想：（一）知行之间存在着差别和对立："同者不相为用，资于异者，乃和同而起功"。"盖云知行者，致知、力行之谓也。唯其为致知、力行，故功可得而分。功可得而分，则可立先后之序。可立先后之序，而先后又互相为成，则由知而知所行，由

行而行则知之，亦可云并进而有功”（《读四书大全说》卷四）。否定了陆王学派的“知行合一”说。（二）知行之间可以互相渗透和包涵：“知行二义，有时相为对待，有时不相为对待”（《读四书大全说》卷六）。指出如果就大的认识阶段来看，则可以讲求义理为知、应事接物为行，但“讲求之中，力其讲求之事，则亦有行矣；应接之际，不废审虑之功，则亦有知矣。是则知行终始不相离，存心亦有知行，致知亦有知行，而更不可分一节以为知而非行，行而非知”（《读四书大全说》卷二）。认为“先儒分致知格物属知，诚意以下属行，是通将《大学》分作两节”（同上卷一）。（三）强调行是知的基础，同时又重视知对行的指导作用：“非力行焉者，不能知也”；“力行而后知之真也”（《四书训义》卷十三）。“君子之知，以审行也”（《诗广传》卷一）；“夫人必知之而后能行之，行者皆行其所知者也。……喻之深，察之广，由是而行，行必安焉”（《四书训义》卷二十）。

【知行兼举】 明王廷相唯物主义知行观之重要命题。他重视知与行、“致知”与“履事”的统一，说：“学之术二：曰致知，曰履事，兼之者上也”（《慎言·小宗》）。又说：“精于仁义之术，优入尧舜之域，必知行兼举者能之矣”（同上）。他把行解释为“履事”，即实际做事，并引进“学之术”的范围，是其唯物主义认识论的鲜明特色。他断言真知必由行而致，所谓“讲得一事即行一事，行得一事即知一事，所谓真知矣”（《与薛君采论性书》）。他批评当时知行脱节的两派学者：“有为虚静以养心者，终日端坐，块然枯守其形而立，曰：学之宁静致远在此矣；有为泛讲以求知者，研究载籍，日从事乎清虚之谈，曰：学之物格知至在此矣”（《石龙书院学辩》）。并揭示这两派学者的共同特征是“皆不于实践处用功，人事上体验”（同上）。这实际上已经触及到程朱陆王唯心主义认识论的理论要害。

【知先行后】 中国哲学史上的一种知行观。西汉之董仲舒就有“凡人欲舍行者，皆以其知先规而后为之”（《春秋繁露·必仁且智》）的观点，强调知对行的指导作用。北宋程颐认为：“须是知了方行得”，“须是识在所行之先，譬如行路，须得光照”（《遗书》卷三）。南宋朱熹更明确主张：“义理不明，如何践履？”（《语类》卷九）。“但只要分先后轻重，论先后，当以致知为先；论轻重当以力行为重”（同上）。“须先知得方行得”（《语类》卷十四）。认为道德知识先于道德践履。明清之际王夫之不同意程朱的知先行后说，主张：“知非先，行非后”（《尚书引义·说命》）。强调知和行的统一。清陆陇其提出区分“行先之知”、“行后之知”、“行无先后之知”（《松阳钞存》上），对程朱的知行观亦有所修正。近代孙中山主张人类知识进化分为三时期：“第一由草昧进文明，为不知而行之时期，第二由文明再进文明为行而后知之时期，第三自科学发明后，为知而后行之时期”（《孙文学说》）。他肯定认识是历史和实践的产物，但也有割裂知行的片面倾向。

【知先规而后为之】 西汉董仲舒的知行观。他说：“凡人欲、舍（捨）行、为，皆以其知（智）先规而后为之。其规是者，其所为得，其所事当，其行遂”（《春秋繁露·必仁且智》）。认为凡人的求取、捨弃、实行和造作等等行动都必须用其心智先行谋画而后付诸实施。谋画正确，则其行为就得当而有成效。董仲舒强调人类行为的自觉性是对的。但他把知和行纳入了其“天人感应”的神学目的论中，认为所知所行的不是客观的事事物物，而是去体察“天意”，他说：“名号异声而同本，皆鸣号而达天意者也。天不言，使人发其意；弗为，使人行其中；名则圣人所发天意，不可不深观也”（《春秋繁露·深察名号》）。

【知材】 后期墨家的认识论概念。《墨子·经上》：“知，材也。”《墨子·经说上》解释：“知材，知也者，所以知也，而不必知，若明”（“不必知”，原作“必知”，从梁启超校改）。是说“知”就是“材”，是人的认识能力、知觉作用。但仅有这种认识能力还不等于知识，正如眼睛有看东西的功能但并不等于真实地看见东西一样。只有这种认识能力和认识对象相接触才能形成知识。这是唯物主义反映论。

【知足不辱】 老子用语。指内心满足、不务外求方可免遭耻辱。《老子》第四十四章：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”《汉书·李广传》疏：“吾闻知足不辱，知止不殆，功遂，身退，天之道也。”这种处世态度和方法对后世产生了深远影响。

【知足常足】 老子用语。指满足于自身现存状况的一种道德生活态度。《老子》第四十六章：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足。”意谓灾祸没过于不知道满足，罪过没过于贪求无厌，所以，能够知道满足之足才是永久的足。后人对“知足”有多种解释。或谓“知足”指知止，河上公注“足”为“止也”；刘咸炘注：“知止即知反。经屡言知足，即知止。知止谓保富贵也。”韩非以“知足”为足，《韩非子·喻老》：“知足之为足矣。”“知足”又指知极、知定分、得性自足，郭象《庄子·逍遥游注》：“苟足于其性，……荣愿有余矣。物有定极，各足称事，其济一也。”谓不令心体迷惑于巧伪荣利而超越主体的极限或客体的定分，不企妄于非分，方可最终求获“全其性”。周敦颐以道充身安为知足，《通书·富贵》：“君子以道充为贵，身安为富，故常泰无不足。”

【知识与文化】 张东荪著。原为作者在燕京大学的授课讲义，1946年由上海商务印书馆编入《社会学丛刊》出版。全书共五部分。除首尾的《绪论》和《结论》外，主要内容有三编：第一编论述关于知识的性质问题，第

二编论述关于知识的限制问题，第三编论述关于中国思想的社会背景和哲学问题。书末附有论文五篇。全书从社会学的角度来讨论哲学、逻辑、政治思想和道德等"知识论"问题，称之为"知识社会学"。张东荪以其"架构论的宇宙观"为理论基础，认为哲学的基本问题是知识的性质问题，同时认为自己架构论的宇宙观与佛教的"像具"相似，"而像具是无自性的，在这一点上我的思想很近于佛教的空宗"(《后序》)。否认唯心主义与唯物主义的区分有任何意义，对马克思主义多处攻击。

【知识论】 金岳霖撰。书稿写于三、四十年代，部分章节在《清华学报》、《哲学评论》等刊物上发表。1983年为纪念作者从事哲学和逻辑学教学和研究五十六周年，商务印书馆出版了该书。本书除《导言》外包括《知识论底出发方式》、《本书出发方式底理由》、《所与或知识底材料》、《收容与应付底工具》、《认识》、《思想》、《摹状与规律》、《接受总则》、《自然》、《时空》、《性质、关系、东西、事体、变、动》、《因果》、《度量》、《事实》、《语言》、《命题、证实和证明》、《真假》等十七章。作者自述："本书底主旨是以经验之所得还治经验，或以得自官觉者还治官觉。知识者实在是以所与摹状所与，在多数所与中抽象出意念以为标准，然后引用此标准于将来的所与，以为接受将来的所与底方式"(《知识论》第688页)。本书反对主观唯心论，承认外物独立存在，认为"内容与对象在正觉底所与上合一"。指出概念在认识过程中有既摹状又规范的双重作用，将先天的逻辑规则和先验的归纳原则看成认识可靠性的依据，将"本然的理"看成衡量知识真假的标准，构成了客观主义的认识论体系。本书包含有某些唯物论和辩证法因素，但把概念的认识抽象化、绝对化，使之脱离了具体的认识过程，将认识归结为静态的概念结构，未能跳出唯实论和先验论的窠臼。此书是中国现代哲学史上长篇幅的认识论专著，有较高的理论思维水平。

【知言】 ①孔、孟用语。指察达意。《论语·尧曰》："不知言，无以知人也。"《孟子·公孙丑上》："我知言……何谓知言？曰：诐辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。"意谓偏颇的言论知道它哪里受到了障蔽，放荡的言论知道它哪里陷溺于错误，邪僻的言论知道它哪里背离了正道，逃避的言论知道它哪里陷入理屈辞穷。东汉赵岐注："孟子云，我闻人言，能知其情所趋。"南宋朱熹注："知言者，尽心知性，于凡天下之言，无不有以究极其理，而识其是非得失之所以然也"(《四书章句集注》)。②南宋胡宏的哲学著作。共六卷，前附朱熹《知言疑义》。据《四库全书总目提要》说，此书为程敏政所得旧本，明人妄为强立篇名，颠倒次序，"全失其真"；惟《永乐大典》所载尚属宋刊原本，"条理整然"。此书是作者论学之语之随笔札记，屡经改定而成。书中对理学心性问题有重要发挥，特别提出"性体心用"说，认为"圣人指明其体曰性，指明其心曰用，性不能不动，动则心矣"(《疑义》)。这同程颐以心之体用分性情以及张载的"心统性情"说均不同；又提出："性无善恶"说，指出："性也者，天地鬼神之奥也，善不足以言之，况恶乎？"(同上)这同孟子的性善论也不一致；还有"心以成性"说，谓"心也者，知天地，宰万物，以成性者也"(同上)。以性为天下之大本，心为性之所成；亦有"天理人欲，同体异用"说，同天理为善、人欲为恶之说相乖谬；亦有"识仁说"，认为"欲为仁，必先识仁之体"(同上)。与理学家所谓先持养而后体察之说不合。为此，朱熹作《疑义》予以逐条批驳。但其天理人欲"同体异用"说却被朱熹所接受。书中还提出道不离物、心性合一、天人合一、知先行后等重要理学问题，是湖湘学派的重要著作，影响到整个理学的演变。张栻称此书"其言约，其义精，诚道学之枢要，制治之蓍龟"(《宋元学案·五峰学案》附录)。现有明弘治二年刻本。

【知易行难】 中国古代知行观命题之一。"知之非艰，行之惟艰"的简称。《左传·昭公十年》中有"非知之实难，将在行之"的话，当为这一知行观的思想起源。伪《古文尚书·说命中》明确提出："非知之艰，行之惟艰"。后来这句话逐渐演化为一句包含哲理的格言，遂成为中国古代的重要知行观命题。这一知行观一方面反映了知行之间确实存在着矛盾，即知行脱节的可能性；另一方面又提出了知行统一的要求，要求知道了必须实行，反对知而不行，空说不做。这一知行观在长期封建社会中被看作牢不可破的真理，一方面从维护封建统治的长远利益出发，它成为要求人们言行一致、知行统一的思想武器；另一方面也成为封建统治阶级为自己的言行不一、知行脱节作辩解的理论根据，在历史上产生了长远的影响。近代的孙中山特别看重这种知行观所造成的历史影响，认为这一思想不仅影响了二千年来中国社会的进步，也妨碍了资产阶级革命的进行，是思想上的大敌。认为"知易"的说法使人轻视革命理论的作用，进而对革命理论信仰不忠；"行难"的说法则使人害怕革命实践，不能在困难面前坚持斗争。指出中国资产阶级革命之所以多次失败，就是革命党人因"思想错误而懈志"(《孙文学说》)所造成的。为此他针锋相对地提出了"知难行易"说。但从辩证唯物主义的观点看，这两种知行观都有失之于偏之处。

【知彼知己，百战不殆】 春秋末孙武提出的军事指导原则。《孙子兵法·谋攻篇》："知彼知己，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必殆"。认为只有了解掌握敌我双方的情况，才能百战百胜。他在《地形篇》中又说："知彼知己，胜乃不殆；知天知地，胜乃不穷。"这一名言为历代军事家所称道。毛泽东在《中国革命战争的战略问题》一文中曾说："中国古代大军事学家孙武子书上'知彼知己，百战不殆'这句话，是

包括学习和使用两个阶段而说的，包括从认识客观实际中的发展规律，并按照这些规律去决定自己行动克服当前敌人而说的；我们不要看轻这句话"(《毛泽东选集》第一卷)。

【知物由学】 东汉王充用语。指认识、知识是通过学习而获得的。《论衡·实知篇》："人才有高下，知物由学，学之乃知，不问不识"。认为人的才能虽然有高有低，但认识和知识的取得都必须经过学习，不学、不问的生知是没有的。这是王充对当时流行的所谓圣人"前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓，故称圣，则神矣"(《实知》)说的批判，在当时是有积极意义的。但如果从整个认识过程来说，这一思想则是片面的。

【知实】 东汉王充所著《论衡》篇名。本文列举孔子等儒家圣人的故事，证明"圣人不能神而先知"。认为圣与神是不同的。"贤圣者，道德智能之号；神者，眇茫恍惚无形之实。"神是神秘不可知的，圣贤却是可以学、可以为的。指出圣人之所以能够预见先知，是因为其知多识广、由微见著、从已有的现象推知未来发展变化的结果。反对唯心的先验论，肯定唯物的反映论。

【知是行之始，行是知之成】 明王守仁的知行学说。《传习录》上："知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在，只说一个行，已自有知在。"认为行要靠知指导，知要靠行实现，知是行的开始，行是知的完成。这一命题强调知行相互联系，具有积极意义。但把行之前的动机、打算看作是行的开始，视意念、良知为行，且抹煞了知行的差别，得出即知即行、知行合一的错误结论。参见"知行合一"条。

【知音】 中国古典美学关于艺术鉴赏的概念。其源于音乐鉴赏，《吕氏春秋·本味》说，春秋时俞伯牙善鼓琴，钟子期善听琴，钟子期能从俞伯牙的琴声中听出他"志在高山"或"志在流水"，于是二人成为知音。南朝梁刘勰在《文心雕龙·知音》中专门论述了文艺鉴赏和批评问题，认为审美鉴赏是复杂困难的："知音其难哉！音实难知，知实难逢，逢其知音，千载其一乎！"指出其原因一是由于人们"贵古贱今"、"崇己抑人"、"信伪迷真"等偏见所致；一是由于审美鉴赏必须具备较高的审美鉴别能力，审美趣味的主观差异是影响审美鉴赏的重要原因："夫篇章杂沓，质文交加，知多偏好，人莫圆该。慷慨者逆声而击节，酝藉者见密而高蹈，浮慧者观绮而跃心，爱奇者闻诡而惊听。会己则嗟讽，异我则沮弃，各执一隅之解，欲拟万端之变，所谓东向而望，不见西墙也"。基于知音之难的看法，刘勰强调要从多方面去培养审美和鉴赏的才能，他说："凡操千曲而后晓声，观千剑而后识器。故圆照之象，务先博观。阅乔岳以形培塿，酌沧波以喻畎浍，无私于轻重，不偏于憎爱，然后能平理若衡，照辞如镜矣"只有博观，去掉主观偏见，才能使审美赏鉴得以顺利进行。

【知觉】 宋明理学的认识论概念。北宋张载《正蒙·太和》："合性与知觉，有心之名。"以知觉为心所特具的认识能力。北宋程颐认为："知是知此事，觉是觉此理。"把知和觉分属于感知和领悟两个不同的认识层次。南宋朱熹既同意张载观点，认为知觉只是"心之发处"，"有心则自有知觉"(《朱子语类》卷六十)；又同意程颐的观点，认为"知者因事因物皆可以知，觉则是自心中有所觉悟"(同上，卷五十八)。他同时还认为动、植物也有知觉，"只是鸟兽的知觉不如人底，草木的知觉又不如鸟兽底"(同上，卷六十)。明清之际王夫之指出："形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发"(《张子正蒙注·太和篇》)。以知觉指人类认识活动，认为这种活动的最初发生是感官、精神作用和客观事物相结合的结果。但他有时也将知与觉分言，以知为可以名言的"随见别白"，以觉为不可以名言的"触心警悟"："随见别白曰知，触心警悟曰觉。随见别白，则当然者可以名言矣；触心警悟，则所以然者微喻于己，即不能名言而已自了矣"(《读四书大全说》卷二)。

【知觉运动】 清戴震哲学用语。朱熹认为"知觉运动之蠢然者，人与物同"，而"仁义礼智之粹然者，人与物异也"(《孟子集注·告子上注》)。戴震不同意这种看法，指出人与物、物与物的区别在于"分于阴阳五行的成性"之不同。知觉运动并不是人与物的共同本性，它是一切生物都具有的对外界作用的反应活动："知觉运动者，统乎生之全言之也"(《孟子字义疏证》)。它是人和生物生来具有的："知觉运动者，人物之生"(同上)。但认为由于人、物所禀之气的清明昏浊不同而造成本性不同，由人、物本性不同决定了知觉运动的不同："知觉运动之所以异者，人物之殊其性"(同上)；"百体皆能觉，而心之知觉为大"(同上)。认为动物的感觉活动是各遂其自然本性，人心之知觉运动则能"明于必然"，"扩充其知至于神明"，从而能把握仁义礼智，达到认识活动的最高境界。反映了其唯物主义唯理论的认识特点。

【知难行易】 近代孙中山的知行观。中国古代有"非知之艰，行之惟艰"的说法，历来为人们所尊奉。孙中山深感资产阶级民主革命屡遭失败的原因就是被这种"知易行难"传统"思想错误而懈志"的结果，于是他在1917年于广州发表的题为《国强在于行》的演说中首次提出"行之非艰，知之惟艰"的命题；次年撰写了专门探讨知行问题的哲学著作《孙文学说(心理建设)》，提出"知难行易"说"以破此心理之大敌，而出国人思想于迷津"；1921年又作了题为《行易知难》的演讲。他认为行是易于知的，他列举了饮食、用钱、作文、建屋、造船、筑城、开河、电学、化学、进化等十事证明行易知难。指

出，如饮食是最寻常普通的事，然而营养和烹调的学问则须经过长期实践才能逐步认识到。所以“人类之进化，以不知而行为必要之门径”，“知了固应行，不知更应行”。知难行易的基本思想是积极进取的，包括对知识的来源、人类认识发展过程等一系列问题的合理见解。但这种提法是不科学的，因为割裂了知行的辩证关系，表现了重知轻行的倾向。

【知能】 ①天地乾坤的两种功能或功效。“知”指天以阳气主宰万物变化的功能；“能”指地以阴气生成万物的功能。《易传·系辞上》：“乾以易知，坤以简能。”唐孔颖达《周易正义》：天“无所造为，以此为知，故曰‘乾以易知’”；地“疑静不须繁劳，以此为能，故曰‘坤以简能’也”。认为天在主宰中即体现了它对万物的“知”，而这种主宰“无所造为”，所以说“易知”；地在生物中即体现了它的“能”，而这种生物“不须繁劳”，所以说“简能”。北宋张载《横渠易说》：“乾以不求知而知，故其知也速；坤以不为而为，故其成也广。”明清之际王夫之《周易外传》：“知者，天事也，能者，人事也。”“知、能者，乾坤之所效也”(卷五)。又《思问录内篇》：“二气(阴阳)絪缊，知能不舍，故能成久大。”②人的两种能力或功能。知，指认识的能力或功能，能，指作为的能力或功能。一般认为与动物的感觉和活动之本能有别，但具体解释不同。《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”认为良知、良能是先天的、天赋的。《荀子·正名》：“所以知在人者，谓之知”；“所以能在人者，谓之能”。强调知能经“性伪”而成，为后天的。王夫之提出“因形(肉体形质)发用，以起知能者为心”(《张子正蒙注·诚明》)。又说：“合知能而载于一心”(《周易外传》卷五)。认为知能均属于意识(心)范畴。他指出二者既相区别、又相联系：“能有迹，知无迹”(《周易外传》卷五)，“知能相因，不知则亦不能矣”(《读四书大全说》卷二)，“废其能，则知非其知，而知亦废”(《周易外传》卷五)。主张通过学、虑“充其知能”，“知，至于尽器；能，至于践形”(《思问录内篇》)，“知能同功而成德业”(《周易外传》卷五)。

【知接】 “知”指人的认识能力，“知接”即谓认识来源于主观与客观相接触。《庄子·庚桑楚》：“知者接也。”即认识起于主观认识能力与客观认识对象相接触。《墨子·经上》：“知，接也。”《墨子·经说上》解释说：“知，知也者以其知过(孙诒让疑当为“遇”)物而能貌之，若见。”认为要取得认识必须使感官去接触、感受客观事物，形成印象(“貌之”)。后期墨家在此强调了认识开始于同外界事物的接触，这是鲜明的唯物主义认识论观点。

【知常】 老子用语。《老子》第十六章：“归根曰静，静曰复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。”又《老子》第五十五章：“知和曰常，知常曰明”。“常”指“道”，“知常”即认识“道”，认识到道就是明。明薛君采说：“知常者，是为知道，故谓之明”。老子认为“知常”是在静观万物中直觉到的。

【和】 中国古代哲学概念。指事物对立双方的统一与和谐。主要表现为以下几种情况和状态：①对立的统一、和谐。春秋时史伯说：“以他平他谓之和。”“他”指矛盾双方互为他物，或互为对立面；“和”就是相互排斥的对立双方的相互渗透、相互调和，故“夫和实生物”(《国语·郑语》)，万物都是不同因素的和合。晏婴也说：“和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，燀之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心”(《左传·昭公二十年》)。这里的“和”也是指相互排斥的诸方面的相互渗透、相互调和。表现在君臣关系上就是“可否相济”：“君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否”(同上)。②万物生长、发育是各种自然现象相互作用、相互调和的结果。《荀子·天论》：“列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成。”③社会矛盾按照一定的原则得以控制而趋于一致的状态。《荀子·王制》：“人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物”。南宋朱熹说：“天之生物，物物有个分别，如‘君君、臣臣、父父、子子’，至君得其所以为君，臣得其所以为臣，父得其所以为父，子得其所以为子，各得其利，便是和。若君处臣位，臣处君位，安得和？”(《朱子语类》卷六十八)④谓音乐体现自然和社会的和谐功能。《吕氏春秋·大乐》：“凡乐，天地之和，阴阳之调也”。《礼记·乐记》：“地气上齐(通跻，上升)，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，煖之以日月，而百化兴焉。如此，则乐者天地之和也”。北宋周敦颐说：“礼，理也；乐，和也。阴阳理而后和，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，万物各得其理然后和，故礼先而乐后”(《通书·礼乐》)。⑤谓一种心理状态。《管子·内业》：“凡心之刑，自充自盈，自生自成，其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。彼心之情，利以安宁，勿烦勿乱，和乃自成”。《礼记·中庸》：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”。《韩非子·解老》：“积德而后神静，神静而后和多，和多而后计得，计得而后能御物”。

【和气】 即阴阳调和适中之气。“积阴则沉，积阳则飞，阴阳相接，乃能成和”，“天地之气，莫大于和。和者，阴阳调，日夜分而生物”(《淮南子·氾论训》)。和气最适宜于生物的生长，如《荀子·天论》说：“万物各得其和以生”。王充认为“和气生圣人”(《论衡·指瑞篇》)，禀受了和气则“物生为瑞，人生为圣”(同上)。他说如麒麟、凤凰、朱草、嘉禾等都是禀和气而生的。

【和乐如一】　春秋史伯用语。指天下太平、和谐，欢乐如一家。他说："王者居九畡之田，收经入以食兆民，周训而能用之，和乐如一。夫如是，和之至也"(《国语·郑语》)。韦昭注："忠信为周。训，教也。言以忠信教导之，其民和乐如一室。"

【和而不同】　孔子用语。谓和谐而不苟同。《论语·子路》："君子和而不同，小人同而不和"。"和"指不同东西的和合与统一，"同"指相同东西的简单相加或同一。孔子认为，君子善于用自己的正确意见来纠正别人的错误意见，使一切都做到恰到好处，却不肯盲从附和。孔子这一观点是对春秋时史伯、晏婴关于"和"的思想的继承发挥。史伯说："夫和实生物，同则不继"(《国语·郑语》)。史伯认识到不同东西的和合才使事物得以产生，而相同东西的简单同一则将一事无成。晏婴认为"五味"相和，"济其不及，以泄其过"，方能成为美羹，"若以水济水，谁能食之？同之不可也如是"(《左传·昭公二十年》)。这是一种"相反相济"的辩证观点。晏婴还提出君臣关系应和而不同："君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否"(同上)。

【和而不流】　儒家的行为准则。《礼记·中庸》："君子和而不流。""和"指有原则地和谐相处，"不流"即不随波逐流、不同流合污。注重"和"的思想早在西周末就已有之，周史伯说："和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣"(《国语·郑语》)。春秋时晏婴说："和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，燀之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然，君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。是以政平而不干，民无争心。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是"(《左传·昭公二十年》)。孔子说："君子和而不同，小人同而不和"(《论语·子路》)。孔子弟子有若说："礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也"(《论语·学而》)。《中庸》的"和而不流"思想就是对这些思想的继承和引伸。

【和同】　中国古代哲学的一对范畴。"和"指不同事物、不同要素的和合与统一，"同"指相同东西的简单相加或同一。西周末年的史伯最先把"和"与"同"区别开来："夫和实生物，同则不继。以它平它谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣"(《国语·郑语》)。认识到不同事物的相互作用是新事物产生的条件和事物发展的原因。春秋末晏婴进一步强调"和与同异"，他把"清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏"等相反之物的相济称之为"和"，并将其比喻为用水火、醯醢、盐梅烹饪鱼肉而成的美羹；而把"以水济水"和"琴瑟之专壹"称之为"同"。并主张臣对君应献否成可，献可去否："君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否"(《左传·昭公二十年》)。孔子则把"和而不同"作为理想人格的一种体现："君子和而不同，小人同而不和"(《论语·子路》)。南宋朱熹注孔子的话曰："和者，无乖戾之心；同者，有阿比之意"(《四书章句集注》)。近代康有为则认为："君子之待人也，有公心爱物，故和；其行己也，独立不惧，各行其是，故不同。小人之待人也，媚世易合，故同；其行己也，争利相忮，不肯少让，故不和"(《论语注》卷十三)。

【和实生物】　西周末史伯用语。他说："夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣"(《国语·郑语》)。"他"谓诸物互为他物，比如咸甜，咸是甜的他，甜是咸的他，咸味加甜味就是"以他平他"，也就是和；咸味加甜味可以产生另一种味道，这就是"和实生物"。

【和靖集】　北宋尹焞撰。八卷。其中奏札三卷，诗文三卷，壁帖、师说各一卷。"壁贴"系作者手书"圣贤"治气养心之要悬于屋壁以自警者，后人录之成帙。"师说"则其门人王时敏据其平日绪论编次而成。

【制天命而用之】　荀子用语。指掌握并利用自然规律为人类服务。《荀子·天论》："大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！""天"指客观存在的自然界，"天命"指自然界的规律。在荀子看来，把天看得伟大而思慕它，不如把天当作物来畜养而控制它！顺从天而颂扬它，不如驾驭自然变化的规律而利用它。这是荀子在"天道自然"、"天行有常"、"天人相分"的思想基础上提出的积极进取的天道观。这一思想对后世唯物主义天道观影响甚远。

【制民之产】　孟子关于实行王制的经济主张。即规定人民的产业以保证人民有一定数量的土地。《孟子·梁惠王上》："明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。"孟子认为，统治者王天下的首要条件是让人民有从事生存的基本产业，以能安居乐业。如何做到这一点呢？他说："仁政必自经界始"(《滕文公上》)。而正经界的措施就是实行井田制，其具体方案是："方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田"(同上)。他认为在这种理想的经济制度下人民都可以得到"五亩之宅"、"百亩之田"，以此作为物质基础，再加上其他仁政措施的贯彻，就能使"老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也"(《梁惠王上》)。

【制名之枢要】　荀子提出的制定名的基本原则。他认为制定名不仅要清楚"所为有名"和"所缘以同异"，而且"制名之枢要不可不察"(《荀子·正名》)。他具体提出了五条"制名之枢要"：①"同则同之，异则异之"。

如果事物相同，其名相同；事物相异，其名也异。②“单足以喻则单，单不足以喻则兼”。如果用“单名”足以把某种实表达明白，就用单名；如果用单名不足以表达某种实，就用复名。③徧举用“共名”，偏举用“别名”。即普遍称谓一大类对象时要用“共名”；仅指称一大类中之一小类对象时就要用“别名”。如“物”为共名，鸟、兽等则为别名。④“约定俗成”和“经易不拂”。是说名的意义要由人们共同约定，习惯而成；名要简单明了而不自相矛盾。⑤“稽实定数”。即要通过考察事物的多少来制定数量之名。这些制名原则坚持了“名实相符”的精神，反映了“名也者，所以期累实也”的思想，是对先秦名实关系认识的科学总结。

【制名指实】 荀子名实观命题。是说制定名称的目的在于指称客观之实，故要求名实相符。《荀子·正名》：“制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异。”认为事物都有形体的区别和贵贱、同异的差别，必须分别制名以指称之，使名实相副，以之人们才能“志无不喻之患，事无困废之祸”（同上）。

【刹那】 佛教名词。梵文的意译，亦译为“须臾”、“一念”。音译“乞沙拏”。佛教用以表示最短时间的单位。《西域记》卷二：“时极短者，谓刹那也”。关于刹那的长短佛经中有不同说法，《楞伽经》卷二认为刹那即“念念之间不得停住。”《探玄记》卷十八则说：“刹那者，此云念顷，于一弹指顷有六十刹那。”《俱舍论》卷十二：“何等名为一刹那量？众缘和合法得自体顷，或有动法行度一极微……如壮士一疾弹指顷，六十五刹那”。《大藏法数》：“一念中有九十刹那，一刹那中有九百生灭。”这一概念也常见于一般口语中，如白居易《和梦游春》：“愁恨僧祗长，欢荣刹那促。”

【季真】 战国时思想家。约与惠施、庄子并世。他反对战争，主张和平。传说公孙衍劝魏王伐齐，“季子闻而耻之，曰：‘筑十仞之城，城者既十仞矣，则又坏之，此胥靡之所苦也。今兵不起七年矣，此王之基也。衍乱人，不可听也’”（《庄子·则阳》）。主“莫为”说。《庄子·则阳》载：“少知曰：‘季真之莫为……’”。意为万物变迁本无主宰，一切由于自然。

【季梁】 春秋随国贤臣。公元前706年楚国侵略随国，随侯想用丰盛的祭祀祈求神灵护佑，季梁表示反对，他说小国所以能够抵抗大国在于小国有道，大国淫乱。而“所谓道，忠于民而信于神也”（《左传·桓公六年》）。这里的“忠”即利民，“信”即不欺，认为利民则能取信于神。所以他又说：“夫民，神之主也。是以圣人先成民而后致力于神”（同上）。民是主，神是从，神依民而行。主张先做好利民的事情然后再去祈求神灵护佑。虽然季梁并没有否认神灵的存在，但神在他看来已是徒有其名，成了民的从属。

【季路】 即“子路”。

【竺法护】 西晋僧人，佛经翻译家。《出三藏记集》有传。原为世居敦煌的侨民，出家后从师竺高座姓。随师游历古西域各地，晓西域诸国三十六种语言文字。有感于当时对西域大乘经典传译之不足，故遍为搜求梵本经典多本，后回长安开始翻译，从266—313年共译出《光赞般若经》、《贤劫经》、《正法华经》、《大哀经》等一百五十余部经论。后宏教各地，弟子过千，并随处译经。孙绰作《道贤论》赞其“德居物宗”，并比之以“竹林七贤”之山巨源。他所译佛典种类繁多，凡乎涉及当时西域诸国流行的要籍，为大乘佛教在中国的传播打开了局面。僧佑誉其“经法所以广流中华者，护之力也”（《出三藏记集·法护传》）。其译风忠实于原本而不厌详尽。其译文“言准天竺，事不加饰”，有“辞质胜文”之感。其所译《正法华经》为《法华经》最初全译本。

【竺道生】 即“道生”。

【帛和】 道教帛家道创始人。一作白和。关于其人其事有三说：①《神仙传》卷七：“帛和，字仲理，辽东人也。入地肺山事董奉，奉以行气术法授之。”后到西城山事王君，王君教其熟视石室中北壁，于是视壁三年，乃见古人所刻《太清中经》、《神丹方》、《三皇天文》及《五岳真形图》。②《水经注》卷十五：“（瀍）水西南有帛仲理墓，墓前有碑云真人帛君之表。仲理名护，益州巴蜀人，晋怀帝永宁二年十一月立。”又卷十四：无终山“即帛仲理所合神丹处也。又于是山作金五千金，以救百姓”。③为干君（干吉，或作于吉）之师，传《太平经》本文。《太平经合校·太平经复文序》：“干君初得恶疾，殆将不救，诣帛和求医。帛君告曰：‘吾传汝《太平本文》，可因易为一百七十卷，编成三百六十章，普传于天下，授有德之君，致太平，不但疾除，兼而度世’”。《三洞珠囊·救导品》引《神仙传》佚文与此说略同。

【凭虚构象】 清刘熙载关于艺术形象创造的美学思想。他在《艺概·赋概》中说：“赋以象物，按实肖象易，凭虚构象难。能构象，象乃生生不穷矣”。形象是艺术的本体，艺术形象必须反映客观事物的形象。但刘熙载认为这种反映有高低难易之分，比较容易的是按实肖象，即艺术形象仅仅是对实象的模写，一般停留在形似上，难以深刻揭示生活的本质和抒发作者的思想感情。为此他提出要“凭虚构象”，只有这样才能使艺术形象的创造具有生生不息的生命力。在他看来，艺术形象不是客观物象本身，而是主体精神和现实形象的统一：“在外者物色，在我者生意，二者相摩相荡而赋出焉。若与自家生意无相入处，则物色只成闲事，志士遑问及乎？”（同上）又说：“故赋之为道，重象尤宜重兴。兴不称象，虽纷披繁密而生意索然”（同上）。只有主体的“兴”和物色相结合才能产生“变而真”的艺术形象。为此他主张在意象创构中应“不离不即”，即既不脱离客观物象又不拘泥胶柱于物色。不仅要“袭其形似”，更应“离形得

似"。刘熙载的这一思想丰富和发展了古典美学对艺术形象的认识。

【兒说】 战国稷下著名辩士、宋大夫。其生卒时间约在惠施之后公孙龙之前。《韩非子·外储说左上》云："兒说，宋人，善辩者也，持'白马非马'也，服齐稷下之辩者。乘白马而过关，则顾白马之赋。故籍之虚辞，则能胜一国；考实按形，不能谩于一人"。兒说的"白马非马"之辩早于公孙龙，当为此说之创始者。《淮南子·人间训》亦有其辩之事。

【质】 ①与"文"相对，有质朴、内容之义。参见"文质"条。②与"用"相对，有质体、本体之义。如范缜说："形称其质，神言其用"(《神灭论》)。参见"质用"条。③与"形"相对，意为内在本质。如王夫之说："形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一……人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！"(《思问录·外篇》)④与"力"即运动相对，有物体、物质之义。如近代严复指出："大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质"(译《天演论》自序)。⑤中国古典美学概念。含义有二：其一指审美对象的本质或内容。《韩非子·解老》："和氏之璧不饰以五采，随侯之珠不饰以银黄，其质至美，物不足以饰之"。《淮南子·说林训》："白玉不琢，美珠不文，质有余也"。其二指一种不尚人为、自然质朴的审美理想和审美标准。袁宏道《行素园存稿引》："古之为文者，刊华而求质，敝精神而学之，唯恐真之不及也"。章学诚《文史通义·古文十弊》："与其文而失实，何如质以传真也。"中国古典美学中质与文构成对立统一的两个方面，其中质居于决定和主导的地位。古人虽有时片面强调质的重要性，但多主张二者的和谐统一才是最高的美。

【质力】 近代严复在译述西方哲学、自然科学时所使用的一对范畴。有以下几种涵义：①指化学和物理学(力学)。他说："名、数、质、力，四者皆科学也"(《与〈外交报〉主人书》)。②指物质和运动。他说："大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质"(译《天演论》自序)。③指物质和力(引力、斥力)。如说："翕以合质，辟以出力"(《译天演论》自序)。④指物质和能量，如谓："两间内质，无有成亏；六合中力，不经增减"(《救亡决论》)。在现代物理学中的力和运动、能量既有联系又有区别，而严复笼统地以"力"相称，有欠准确。但他在传播西方自然科学和机械唯物论方面的功绩则是显著的。

【质力相推】 近代严复用以表述物质和力(或运动)之间关系的哲学命题。《译〈天演论〉自序》："大宇之内，质力相推，非质无以见力，非力无以呈质。"这里的"质"即物质，"力"指运动及运动中所散发的能量。是说宇宙中的物质和能量是统一的、相互作用的，如果没有物质就显示不出运动的能量；如果没有能量则显示不出物质的存在。这是一种具有西方机械唯物论特征的自然观。

【质日代而形如一】 明清之际王夫之的哲学命题，《思问录·外篇》："张子曰：'日月之形，万古不变。'形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一"。认为事物就其"规模仪象"即外形而言是不变或变化较小的；但就其内容("质")而言却是不断变化的。他说："江河之水，今犹古也，而非今水之即古水，灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！"(同上)明确肯定了运动变化的普遍性和永恒性。

【质文代变】 南朝梁刘勰关于文学风貌随时代变化的美学命题。《文心雕龙·时序》："时运交移，质文代变"。所谓"质"指质朴的文风，"文"指华丽的、重雕饰的文风。刘勰认为文艺的不同风貌是由时代的具体历史条件决定的，因此必然随着历史的发展而变化，即所谓"文变染乎世情，兴废系乎时序。"《通变》篇对文艺美学的这一规律作了具体的说明："是以九代咏歌，志合文则。黄歌《断竹》，质之至也；唐歌《在昔》，则广于黄世；虞歌《卿云》，则文于唐时；夏歌《雕墙》，缛于虞代；商周篇什，丽于夏年。……暨楚之骚文，矩式周人；汉之赋颂，影写楚世；魏之策制，顾慕汉风；晋之辞章，瞻望魏采。榷而论之，则黄唐淳而质，虞夏质而辨，商周丽而雅，楚汉侈而艳，魏晋浅而绮，宋初讹而新"。他主张审美创造既要继承历史遗产又要敢于因时变革，"望今制奇，参古定法"(《通变》)。

【质用】 "质"指事物的形质、实体，"用"指实体的作用、功能。西晋郭象认为事物的"质"和"用"是统一的："夫质小者所资不待大，则质大者所用不得小矣"(《庄子注·逍遥游》)。南北朝范缜提出"形质神用"说，认为"形称其质，神言其用。形之与神，不得相异也"(《神灭论》)。他并把形神关系喻之为刃与利的关系："神之于质，犹利之于刃，形之于用，犹刃之于利"(同上)，以"质用不二"的观点论证了神灭论。

【质测】 明清之际方以智用语。概指自然科学。根据当时的认识水平，方以智把科学分为三类："质测"、"宰理"、"通几"。他说："考测天地之家，象数、律历、音声、医药之说，皆质之通者也，皆物理也。专言治教，则宰理也。专言通几，则所以为物之至理也"(《通雅·文章薪火》)。他具体论"质测"之特点说："物有其故，实考究之，大而元会，小而草木螽蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰'质测'"(《物理小识·自序》)。认为"质测"是对整个宇宙演化直到微小的植物、昆虫等进行分类研究，以考察其性质、生态，以发现其因果联系及变

化法则的科学。

【质点配成万物说】 近代唐才常著。清光绪二十三年五月初一至二十一日(1897年5月31日—6月20日)刊于《湘学报》第五、六、七号。所谓"质"即"地球所有之六十四元质"(指当时已知的64种元素),"点"即"引线引面之无数点"(指可构成线面的几何学上的点)。据当时西方自然科学,本文认为万物是由质点配合而成的,只是由于"质"的种类及质点配合的顺序、比例不同才形成世界万物间的差异。文章具体从地球构成,植物、动物以至人类的生成,甚至数学中的点、线、面、体的组成等等论述了"质点配成万物说",甚至认为"物之身配于质,质之生起于点,点之微起于魂"。指出灵魂是比质点更细微的东西,是可使质点配成万物的动因:"无论上之天,下之地,中之人,无不起点而微,微之又微,乃为灵魂;灵之又灵,乃为天人"。"成物者天,天天者人"。"司大千界诸微点大脑气者,是为大灵魂。然人之心力,可析淡养轻炭(氮氧氢炭),可周地球,可察无尽界地球,是为地天、人天、天天,故格致家言,可通佛家诸天之蕴;而佛家之积微质微点之心力,而救苦海世界,其诸仁者所有事欤。"从而陷入唯心主义,表现了立志变法却感"无力回天"的改良派心态,也表现了试图用物质现象说明精神现象但却混淆了二者的界限以至于用精神现象代替了物质现象之近代哲学的思维特色。后收入中华书局1980年出版的《唐才常集》。

【命】 中国哲学的重要范畴。①即上天的意志和命令。周初统治者认为:"有夏多罪,天命殛之"(《尚书·汤誓》)。"天乃命文王","惟助王宅天命"(《尚书·康诰》)。《汉书·董仲舒传》:"天令之谓命"。②指决定人们生死、祸福的命运和国家兴亡的力量。孔子说:"死生有命,富贵在天"(《论语·颜渊》)。孟子指出:"莫之致而致者,命也"(《孟子·万章》)。认为未尝致之而结果竟如此者便是命,这是非人力可求的。王充说:"凡人受命,在父母施气之时,已得吉凶矣"(《论衡·命义》)。认为命是人在母胎中禀气而成的,是无法改变的。据此他指出:"凡人遇偶及遭累害,皆由命也。有死生、寿夭之命,亦有贵贱贫富之命。……是故才高行厚,未必保其必富贵;智寡德薄,未可信其必贫贱"(《论衡·命禄》)。他认为国家的兴衰也是由命决定的:"民治与乱,皆有命焉"。"国之安危,皆有命时,非人力也"。"世之治乱,在时不在政,国之安危,在数不在教"(《论衡·治期》)。王充把命解释为"气"、"时"、"数"等客观力量,认为人事对命无能为力。因而他反对把命分成行为善恶各得其报的"随命"与行善逢祸的"遭命"的说法,指出:"言随命则无遭命,言遭命则无随命"(《论衡·命义》)。张载反对把一切都看作命,认为只有不可变之常则才为命:"气之不可变者,独死生修夭而已,故论死生则曰有命"(《正蒙·诚明》)。指出平时的遭遇只是"遇"而非"命"。他以孔子为例说,孔子有德而无位,继世之君有位而无德,此"行同报异,犹难语命,可以言遇"(《正蒙·乾称》)。③指人可以认识和利用的自然界之客观必然性。《鹖冠子·环流》:"命者,自然者也"。认为命是事物变化的自然过程。《诗·周颂》:"维天之命,於穆不已"。以为自然界的运动变化永不停止就是命。《荀子·天论》提出"制天命而用之"的口号。王安石反对畏天命,认为"圣人不言命,教人以尽乎人事而已"(《对难》)。王夫之主张"惟循理以畏天,则命在己矣"(《读通鉴论》卷二十四)。④指人性与道德的决定者。《中庸》提出"天命之谓性"。认为人性为天命所禀赋。朱熹《四书章句集注》进一步认为:"命,犹令也;性,即理也。天以阴阳五行化生万物。气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也"。人性不但为命所为,而且人的德行、品行等等亦受命所制。孔子以"畏天命"为君子之品德。孟子认为存心养性以培养德行是为了"立命",主张人应该不怀疑那不可违逆的天寿祸福之命运,接受自然而然来到的"正命"。他说:"夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也";"尽其道而死者,正命也"(《孟子·尽心上》)。庄子说:"知其不可奈何而安之若命,德之至也"(《庄子·人间世》)。认为命是道德的极致,最高的德就是知命、安命,"知其不可奈何而安之若命,唯有德者能之"(《庄子·德充符》)。荀悦认为"君子循其性以辅其命。休斯承,否斯守,无务焉,无怨焉"(《申鉴·杂言下》)。主张若命佳则承而受之,无务无骄;若命不佳则谨慎自导,无怨无滥。程颐强调人事的重要,认为只有"直到不得已处,然后归之于命可也"(《外书》卷五)。王安石则认为命不能决定人们道德上的善恶,所以君子应该"修身以俟命,守道以任时,贵贱祸福之来,不能沮也"(《推命对》)。⑤中国古代名辩学用语。指命名。后期墨家认为"命"是"谓"的一种:"谓狗'犬',命也"(《墨子·经说上》)。《荀子·正名》:"实不喻然后命"。认为命名可以晓喻实。

【命不可勉,时不可力】 东汉王充的自然命定论。意即命运和时机都是必然如此的,不是人们的主观努力所能改变的。《论衡·命禄》:"仕宦贵贱,治产贫富,命与时也。命则不可勉,时则不可力,知者归之于天"。《治期》也说:"皆有命时,不可令勉力也"。王充看到了"操行有常贤,仕宦无常遇。……或高才洁行,不遇,退在下流;薄能浊操,遇,在众上。……处尊居显未必贤,遇也;位卑在下未必愚,不遇也"(《论衡·逢遇》)的不平等之社会现实,他非常愤慨这种不平现象,但他不理解这种现象形成的社会原因,而从他的元气自然论出发来对此作解释,认为社会现象如同自然现象一样都是自然如此的,无法改变的,他说:"蜘蛛结网,蜚虫过之,或脱或获。……不幸遭触而死,幸者免脱而生。……无德受

恩，无过偶祸，同一实也”。“俱行道德，祸福不均；并为仁义，利害不同。……非唯人行，物亦有之；长数仞之竹，大连抱之木，工技之人，裁而用之，或成器而见举持，或遗材而遭废弃，非工之人有爱憎也，刀斧之加，有偶然也”（《幸偶》）。这样，他把自然现象与社会现象混同起来，进而用自然的偶然性代替了社会现象的必然性，把偶然性提高到必然性的高度来认识，从而得出了命定论的结论，主张“人命禀于天，则有表候（见）于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。表候者，骨法之谓也”（《骨相》）。这种命定论是王充“重效验”的经验思维方式所导致的必然结果，其教训值得记取。

【命物之名】 见“名有三科”条。

【命遇】 郭象哲学用语。指不可改变也无可改变的本然之性。《庄子·天运》注：“命之所有者，非为也，皆自然耳”。又《秋水》注：“知不可奈何者命也”。认为命中所决定的东西是人无可奈何而又不得不奈何的，这是人力所无法改变的。故他主张人们应该“无所用其心”而“安乎命之遇”（同上），不要在本分之外而有所企求。他说：“命非己制，故无所用其心也。夫安于命者，无往而非逍遥矣，故虽匡陈羑制里，无异于紫极闲堂也”（同上）。认为只要人们能够认识到一切都是命中所定的，并安于这种“命”之遇，即“性各有分，故智者守智以待终，愚者抱愚以至死”（《齐物论》注），那么人们就都会达到逍遥之境，这就是“苟足于其性，虽大鹏无以自贵于小鸟，小鸟无羡于天池，而荣愿有余矣”（《逍遥游》注）。郭象的“命遇”说是他的“独化”本体论在人生观上的必然表现。

【舍生取义】 孟子的伦理道德主张。《孟子·告子上》：“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”认为当求生的行为与维护道义的行为发生冲突时，应该舍弃生命而维护道义。“舍生取义”与孔子的“杀身成仁”是一致的，都是一种自觉的道德践履行为。这一主张在历史上发生了巨大的影响作用，激励、鼓舞了数辈仁人志士为宏扬民族气节和民族操守而奋斗。

【舍英雄无历史】 近代梁启超用语。他认为英雄是“人间世之造物主”，“故有路得然后有新教，有哥仑布然后有新洲，有华盛顿然后有美国独立，有俾士麦然后有德国联邦”（《自由书·英雄与时势》）。而广大人民群众只能随少数英雄“转移、奔走、趋附”（《自由书·豪杰之公脑》）。故“历史即英雄传”。这是典型的英雄史观。

【念念生灭】 近代谭嗣同用语。认为世界运动变化和万物生死轮回都是心念所为。他在《仁学·上》中说：“去者死，来者又生；连者生，断者又死，何所为而生？何所为而死？乃终无能出于生死轮回之外。可哀矣哉！由念念相续而造之使成也，倒乎此，则大轮回亦必念念所造成。佛故说三界惟心，又说一切唯心所造”。是说世界的变化，万物的轮回等等只不过是“念念”的生灭，即人的思想观念的变幻。这是他借佛教概念为他的变法改良主张作论证。这一方面反映了其地主阶级改良派对自身的力量充满心信，另方面也反映出其阶级的软弱性及由此所决定的哲学思想的唯心主义实质。

【念庵集】 明罗洪先著。明嘉靖四十三年甄津初刻《念庵罗先生集》十三卷于抚州，万历间又刻《石莲洞罗先生文集》二十五卷于南京。万历三十一年王时槐据此删订，并由吴达可刻成《念庵文要》六卷。隆庆元年苏诚斋将嘉靖十三卷本和万历二十五卷本汇编重刻为《罗念庵文集》二十七卷。清雍正元年至十年经罗六世孙继洪等对石莲洞藏板（即万历二十五卷本）重新修订，刻成《念庵罗先生全集》二十四卷。《四库全书》据此压缩为二十二卷本收录。光绪十二年喻震孟据嘉靖本和雍正本选编《念庵文录》十八卷。以上诸本互有出入，以雍正本较全。但为嘉靖本所有者如《读困辩录抄序》而雍正本未载，而雍正本的《甲寅夏游记》与万历本相比亦残缺不全，故《念庵集》尚无定本可言。从其《冬游记》、《夏游记》、《困辨录序》、《甲寅夏游记》等文中可看出罗洪先思想从学宗王畿的“现成”论，到笃信聂豹的“归寂”说，再到“自行己意”（《四库全书提要》卷一七二）、独创新渠的发展演变过程。

【金刚智】 ①佛教名词。比喻佛的智慧即“佛智”如金刚之坚硬，无坚不摧。如《仁王经》说“金刚智释迦牟尼佛”。“金刚”一词乃梵语意译，音译作“缚日罗”或“跋折罗”、“伐折罗”。“金刚智”本是梵语“跋折罗菩提”的意译。②（669—741）唐代僧人，密宗的创始人之一。与善无畏、不空并称“开元三大士”。生于印度，属婆罗门种姓（一说“刹帝利”姓）。自幼出家，先学律，后专攻密教。受南天竺国王之请来中国传法，于唐玄宗开元七年（719）与弟子不空抵达广州。第二年到洛阳，后入长安。先后译出密教经典多部。卒后唐玄宗敕谥“国师”，代宗追赠“开府仪同三司”并赐号“大弘教三藏”。他原在印从南天竺龙智修学金刚顶瑜伽诸部秘藏，来唐后弘布“金刚界曼荼罗”。后“金刚界曼荼罗”与善无畏所传之“胎藏界曼荼罗”互相授受，融为一体，遂形成中国佛教中以修持密法为主的密宗。关于其人的具体行状可参见宋《高僧传》卷一、《故金刚智三藏行记》、《开元释教录》卷九、《贞元新定释教目录》卷十四。

【金刚錍】 唐湛然著。一卷。系天台宗反对华严宗而作。“金刚錍”原为印度医师治疗眼翳的工具，湛然借此讽刺华严宗人因受无明蒙蔽而认识不清，需“以抉四眼无明之膜，令一切处悉见遮那佛性之指”。全文着重提出并论证“无情有性”学说，以与华严宗只承认有情方有佛性之说对立。认为佛性包括一切存在，一切东西都是佛性的体现，佛性摄“一切世间”，“安弃墙壁瓦石等耶？”“一尘一心即一切生佛之心性”。故主张无情之

物也具佛性即也能成佛。认为一切存在都统一于真如佛性:"万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故"。因此"万法之称,宁隔于纤尘;真如之体,何专于彼我?"这好比是"无有无波之水,未有不湿之波"。

【金华四君子】 见"金华朱学"条。

【金华朱学】 南宋学术派别。宋室南渡以后理学重心南移,这时浙江金华地区文化漫盛,人才辈出,有"小邹鲁"之称。孝宗时吕祖谦与朱熹、张栻共同倡道于东南。朱熹曾亲到金华丽泽书院传播理学,接引弟子,逐渐在金华地区形成崇尚朱熹理学思想的学术团体。徐侨、叶由庚、杨与立、王翰等都是金华地区的朱门弟子。由朱熹高弟黄榦授学的何基及其弟子王柏、柏弟子金履祥,祥弟子许谦更是公认的金华朱学之主要传人。何、王、金、许史称"金华四先生"。因其推广朱学有功,受到后世封建统治者的褒扬,被列为理学正宗,《宋元学案》立有《北山四先生学案》专述其学。四先生之学虽各有特色,但在发扬朱学、克绍道统方面则是共同的。

【金华学派】 南宋以吕祖谦为代表的学派。属浙东学派,亦称"婺学"、"吕学"。因吕祖谦系婺州金华人(今属浙江),故名。宋室南渡以后学术中心南移,此时金华地区文化繁荣、人才辈出,有"小邹鲁"之称。吕祖谦所代表的金华学派有深厚的家学渊源。吕氏一门自吕公著始"登学案者七世十七人"。至祖谦与弟祖俭居明招山讲学,创丽泽书院,"四方之士争趋之"。祖谦下世后祖俭继之,递传不息。宋末元初学者王应麟曾"私淑东莱","独得吕学之大宗",为金华学派的后劲。该学派在学术上不名一师,不主一家,亦"不欲遇口舌与诸公角",有明显的折中色彩,对朱陆之争竭力调和,委曲维护,"欲会归于一";对永康、永嘉之学深表同情,思想观点多有契合之处;同时重视历史与文献之学,有"博杂"之称。

【金轮千辐】 蒙古族编年史著作。作者固什·答哩麻,内蒙古札鲁特部高僧。成书于1739年。全书六卷。第一卷叙述宇宙的形成及人类的起源,还有印度、西藏诸王简史,把成吉思汗黄金家族与印度、西藏王室及佛主释迦牟尼连在一起。这对研究蒙古族的族源与宗教哲学很有价值。其余各卷为研究蒙古族的军事活动及军事思想提供了许多重要资料。该书的残本收藏于内蒙古社会科学院图书馆。丹麦哥本哈根皇家图书馆也收藏有一种抄本,1958年联邦德国波恩大学海西教授将其公开出版。

【金岳霖】(1895—1984) 现代哲学家、逻辑学家。字龙荪。湖南长沙人。1911年考入北京清华学堂。1914年毕业后入美国宾夕法尼亚大学、哥伦比亚大学学习政治学,1921年获政治学博士学位。之后到英、德、法、意等国留学和从事研究工作,研究方向转向哲学。1925年回国。1926年创办清华大学哲学系,历任清华大学哲学教授、哲学系主任、文学院院长。抗日战争时期任西南联大哲学教授。1952年任北京大学哲学教授、哲学系主任。1955年调任中国科学院哲学研究所研究员、副所长。1954年任中国科学院哲学社会科学部学部委员。1979年当选为中国逻辑学会会长。1981年任国务院学位委员会委员。1953年加入中国民主同盟,曾任民盟中央委员、常务委员。1956年加入中国共产党。曾当选为全国政协第二、四、五、六届委员和第三届全国人民代表大会代表。他是在我国最早介绍西方分析哲学和现代逻辑学的代表之一。1937年撰《逻辑》一书,系统地介绍并引进了西方的演绎逻辑、数理逻辑,对一些基本的逻辑问题作了深入探讨。1940年撰《论道》,提出以"道"、"式"、"能"为基本范畴的本体论学说体系。认为"道是哲学上最上的概念或最高的境界",万事万物都是"道"的表现形式。"指出"能"是构成事物的质料因、动力因;"式"是构成事物的形式因。认为"式"与"能"相结合形成事物的过程和规律就是"道"。在30—40年代撰写了长篇幅的《知识论》,肯定有独立于认识主体之外的本然世界,批判了主观唯心论者的"唯主出发方式"。认为"正觉底呈现是客观的",能够认识独立存在的外物。非常重视概念在认识过程中的作用,提出概念既摹状又规范"所与"的学说,把逻辑规则和归纳原则视为知识正确性的"理论担保"。形成了其以客观主义为特征的认识论体系。另在《清华大学学报》、《哲学评论》、《哲学研究》等杂志上发表的《论中国哲学》、《论手续论》、《论"所以"》等哲学和逻辑学方面的论文数十篇。建国后接受了辩证唯物主义和历史唯物主义。尤重逻辑学研究,主编有《形式逻辑》。

【金碧经】 即"古文龙虎经"。

【金履祥】(1232—1303) 宋元之际学者。字吉父,号次农。兰溪(今属浙江)人。因家居兰溪仁山下,学者称仁山先生。与其师王柏及柏之师何基和其弟子许谦并称为"金华四先生"。考进士不中,遂摒弃科举。宋亡,避居金华山从事讲学著述。对天文、地理、礼乐、田乘、兵略、阴阳、律历等均有研究。学术上受何基、王柏影响偏于训释考证,"发朱子之所未发"(《宋元学案·北山四先生学案》案)。哲学上沿袭朱说,如用理气关系说明性命来源,提出"理气未始相离,天以阴阳五行化生万物,气以成形而理亦赋焉,犹命令也。然理则一而气则有清浊厚薄之不同"(《孟子性命章讲义》)。以"仁"为天地之心,为"生生之道"。认为"人之所以失其良心,迷以仁性,终不能见天地之心者,盖其欲动情胜而常失之于动也"(《复见天地之心讲义》)。故提倡"静"中功夫,主张"收视反听,澄心定虑"以见天地之心。著作有《仁山集》等。

【忽必烈】(1215—1294) 元朝皇帝,政治家、军事家。蒙语尊称为"忽必烈薛禅汗"。庙号世祖。蒙古族。

他是成吉思汗之孙、拖雷之子、蒙哥汗之弟。1251年蒙哥即大汗位，他以皇帝之亲受任总理漠南汉地军政，遂行汉法，任诸儒臣，兴立屯田，建立学校，深得汉族地主阶级拥护。1253年受命远征云南，灭大理国。1259年蒙哥汗在进攻四川合州时病逝，次年他即大汗位于开平，建元中统。诏令"祖述变通，正在今日"，"鼎新革故，务一万方"，主张"宜新弘远之规"。1264年8月（中统五年）改元为至元。1271年（至元八年）取易经"大哉乾元"之义建国号为大元。至元十六年完成了全国的大统一。其思想认为"应天者惟以至诚，拯民者莫如实惠"（《元史》世祖一）。在宗教唯心主义天命观的支配下，主张通过"应天"与"至诚"以达到所谓"拯民"、"实惠"。认为"虽在征伐之间，每存仁爱之念，博施济众，实可为天下主。天道眷助，人谟与能"。征服高丽国后对来降的高丽国王世子说："唐太宗亲征高丽，不能服；今其世子自来归我，此天意也"。他指挥过不少重大战役，在战略战术的谋划与运用上多有辩证法思想。认为"夫天运流行不息，而以一定之法拘之，未有久而不差之理，差而必改，其势不得不然者"。主张事物有先后主次之分，认为"盖时有先后，事有缓急，天下大业非一圣一朝所能兼备也"。提倡"必因时而建号"，"事从因革"等。

【周子全书】　北宋周敦颐撰。又称《周濂溪集》或《周元公集》。由明人汇编而成。除收录流传下来的周氏全部著作外，还编入了后人对其人其著的一些记载和评论。其中《太极图说》和《通书》为主要哲学著作。《太极图说》认为有象有形的二气五行和万物都出于阴阳统一体的"太极"，而"太极"则出于无象无形的"无极"。深受道家"有生于无"思想的影响。《通书》本名《易通》，以"诚"为中心观念。认为"诚"包括天道和人性两重意义，且为人生之最高原则。有清刻本，《万有文库》本。

【周公】　西周初年卓越的政治家、思想家。姬姓，名旦。文王之子，武王之弟。因其采邑在周（今陕西岐山北），故称周公。他曾帮助武王伐纣，建立周朝。周立次年武王死，成王诵继位，因其年幼，由周公摄政。这时武王的弟弟管叔、蔡叔、霍叔怀疑他有野心，联合武庚（纣王之子）和东方的姑、奄等国发动叛乱。他率军东征三年，平定叛乱。遂又营建东都洛邑（今河南洛阳），分封诸侯，以为屏障。为了长治久安，以他为代表的周初统治者总结了殷人的统治经验和教训，提出了"敬德保民"、"以德配天"、"明德慎罚"等思想和主张。认为"敬德"是国家治乱兴亡的根本，只有"敬德"才能"保民"，才能"祈天永命"。关于"慎罚"他区别了故意犯罪和偶然犯罪及犯罪后有无悔改表现等，主张如果故意犯罪而又坚持不改者，罪虽小则不可不杀；如果偶然犯罪而又有悔改表现者，罪虽大则可以不杀（《尚书·康诰》）。为了维护宗法制度，他视不孝、不慈、不恭、不友为"元恶大憝"，强调一定要"刑兹无赦"。相传他还"制礼作乐"，建立了周代的典章制度，《左传》有"先君周公制周礼"（文公十八年《传》）的记载。他在中国文化思想史上是一位有深远影响的重要人物。《尚书》中的《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《无逸》、《君奭》、《多方》、《立政》等篇是研究周公其人其思想的重要材料。

【周予同】（1898—1981）　史学家、经学史家。原名毓懋，学名豫桐，字予同。浙江瑞安人。早年参加"五四"运动。1921年毕业于北京高等师范学校国文部。后历任厦门大学教授，商务印书馆编译所编辑，《教育杂志》主编，安徽大学教授、中文系主任兼文学院院长，《安徽大学月刊》主编，暨南大学教授、历史系主任兼南洋研究馆主任、《南洋研究》主编，上海开明书店编辑兼襄理，复旦大学教授、史地系主任等。建国后任复旦大学历史系教授兼副教务长，上海社会科学院历史研究所副所长，上海史学会副会长，第三届全国人民代表大会代表。他毕生从事于教育学和经学史的教学与研究，于中国经学史造诣尤深。他认为经是穿戴着古衣冠的僵尸，冒充着神灵，到民间去作祟。有见于袁世凯、段祺瑞、北洋军阀让学校"读经"，蒋介石又再度主张学校恢复"读经"的情况，决心动手去触及这个僵尸，以使青年学者了解经学而否定经学。他认为封建经学的中心人物是孔子，历代经学家的一切分歧和争论其焦点便是对于"在中国数千年来封建社会的学术思想史上握绝大权威的经典和孔子，而他们的见解完全相异"（《经今古文学》）。认为以此为标准经学可归纳为西汉今文学、东汉古文学、宋学三大派。指出："今文学以孔子为政治家，以六经为孔子致治之说，所以偏重于'微言大义'，其特色为功利的，而其流弊为狂妄。古文学以孔子为史学家，以六经为孔子整理古代史料之书，所以偏重于'名物训诂'，其特色为考证的，而其流弊为烦琐。宋学以孔子为哲学家，以六经为孔子载道之具，所以偏重于心性理气，其特色为玄想的，而其流弊为空疏"（《经学史与经学之派别》）。他还具体研究了孔子其人，得出的结论是：这个孔子既非今文经学家所尊的"素王"，也非古文经学家所推重的专研名物训诂的学究，更非宋学家所刻画的那种头脑不清的哲学家，同时也不像康有为说的具有一种大同思想的乌托邦主义者。认为历史只证明孔子是一位实际的教育家，一位不得意的政治思想家，一位专研道德问题的伦理学家（参见《孔子》）。他认为通过历史学和宗教学的综合研究，便可把孔子由人变成圣人再变成通天教主的真相展示在人们面前，这就会映照出现代迷信的低劣和愚昧（参见《纬谶中的孔圣与他的门徒》）。主要著作还有《朱熹》、《群经概论》、《汉学与宋学》等，收入《周予同经学史论著选集》（上海人民出版社1983年出版）。

【周予同经学史论著选集】　周予同的主要论著选

集。朱维铮编。1983年上海人民出版社出版。收集了著者在1924－1979年间公开发表的有关中国经学史的专著四部，论文杂著三十三篇。内容涉及到对经学的实质、派别、经学史的研究方法等问题。编选时编者校勘了原著引用的史料，订正了原刊明显的讹误，增加了若干必要的题注。书后附有编者所撰《中国经学史研究五十年》，介绍了作者生平及从事经学史研究的历程与成就，对经学史的研究有参考价值。

【周礼】 儒家经典之一。本名《周官》或《周官经》。《汉书·艺文志》著录有周官经六篇，分《天官冢宰》、《地官司徒》、《春官宗伯》、《夏官司马》、《秋官司寇》、《冬官司空》。至刘歆始改称为《周礼》。旧传为周公所撰，亦有人疑为刘歆伪作，其均不确。约为战国时礼学家搜集周王室官制和战国时各国制度，附以儒家政治、道德理想而成。汉时河间献王得《周官》，阙《冬官》，遂取《考工记》补之。注疏本有汉郑玄集诸儒说所作《周礼注》，唐贾公彦疏《周礼正义》五十卷，清孙诒让撰《周礼正义》八十六卷。

【周礼致太平论】 北宋李觏著。并序凡五十一篇。其中《内治》七篇，《国用》十六篇，《军卫》四篇，《刑禁》六篇，《官人》八篇，《教道》九篇。分别论述经济、政治、军事、法律等方面的问题。收入《盱江文集》。

【周汝登】(1547—1629) 明学者。字继元，号海门。浙江嵊县人。万历五年进士，擢南京工部主事，至南京尚宝司卿。隆庆四年随堂兄周梦秀问道于王畿。后见罗汝芳，有悟，故"供近溪(汝芳)像，节日必祭，事之终身"(《明儒学案》卷三十六)。万历五年以后又对王畿著作复加钻研，领悟更深。自称是未及王畿之门的受业弟子(见《东越证学录》卷五)。其释"良知"二字，谓"'良'训'甚'也，当如至善、至德、至礼、至乐、太极、太初等。'至'字、'太'字皆'甚'字之义，有不可拟议，不可名言之妙"(《四库全书提要》卷一七九)。万历二十年于南京拈王畿《天泉证道记》一篇相发明，时许孚远言无善无恶不可为宗故作《九谛》以难之。他又作《九解》以伸己说，以为"善且无，恶更从何容。无病不须疑病。恶既无，善不必再立"(《明儒学案》卷三十六)。教人贵于"直下承当"，"欲合儒释而会通之"(《明史》卷二八三)。故黄宗羲谓其"无善无恶，即释氏之所谓空"。著作有《圣学宗传》、《王门宗旨》、《周海门先生文录》、《圣行宗系》、《四书宗旨》、《程门微旨》及《东越证学录》等二十余部。

【周易】 儒家重要经典。简称《易》。包括《易经》与《易传》两部分。有时亦专指《易经》。相传为周族文化，故名。又郑玄注《礼运》云："《周易》者，言易道周普，无所不备"。关于该书的特点，《庄子·天下篇》说："《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳。"《礼记·经解》云："温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；清静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也"。西汉末刘歆"总群书而奏其七略"，始认为《易》在儒家经典中占有头等重要的地位："《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原"(《汉书·艺文志》)。《周易》在中国传统文化的发展行程中占有重要的历史地位，三千余年来它对哲学、文学、艺术、宗教、政治以及天文、历法、律吕、数学、医学等起过相当大的影响作用。近代以后《周易》被译成多种外文，它对世界文化的发展正在发挥着越来越大的影响。其注本有东汉郑玄注，三国魏王弼注，晋韩康伯注，唐孔颖达《周易正义》，唐李鼎祚《周易集解》，近人高亨《周易古经今注》和《周易大传今注》等。参见"易经"、"易传"条。

【周易大传】 见"易传"条。

【周易内传】 明清之际王夫之著。撰于清康熙二十四年(1685)，为系统总结作者一生治《易》心得之作。全书六卷，每卷分上下两篇。卷一至卷四分论六十四卦，卷五至卷六上论《系辞上、下传》，卷六下论《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》。后附《周易内传·发例》。该书"大略以乾坤并建为宗，错综合一为象，彖爻一致、四圣一揆为释，占学一理、得失一道为义，……辟京房、陈抟、日者、黄冠之图说为防"(《周易内传·发例》)。提出"生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也"；"鬼神者，二气不已之良能，为屈伸之用"(《系辞上传》)；"读《易》者，所当唯变所适，以善体其屡迁之道"(《系辞下传》)等观点。收入《船山遗书》，有金陵本与太平洋本。

【周易正义】 唐孔颖达奉旨主编。采取三国魏王弼和晋韩康伯注，并对"注"加以解释，被称为"孔疏"。其《序》说："奉敕删定，考察其事，必以仲尼为宗，义理可诠，先以辅嗣为本。去其华而取其实，欲使信而有征。其文简，其理约，寡而制众，变而能通。"强调"不可定于一体"、"不可一例求之"，旨在调和《易传》中的各种说法，特别是调和"取义"和"取象"说。表现了综合两大流派的唐代易学特征。在易学哲学上，它以物象和义理统一的观点解释了八卦和六十四卦的形成，讨论了"象"和"数"的关系，力图扬弃王弼贵无贱有的治易倾向。它以阴阳二气诠释《周易》原理，标志着从汉易向宋易的过渡。其关于"易理备包有无"、乾坤二元"天之体以健为用"、"无阴无阳乃谓之道"、"太极元气"等理论，构成了完整的世界观体系。《序》中对佛学亦有评论，指出"原夫易理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有。若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。既背其本，又违于注。"

【周易本义】 南宋朱熹著。或十二卷，或四卷，各本不同。写成于淳熙年间(李性传《饶州刊朱子语续录序》谓写于淳熙十二年)，朱熹生前已刊行。但成书和刊行

之年以及与《易学启蒙》孰为先后尚有争论。朱熹自称是书乃"粗笔其说而未成"(《朱子文集·答余正叔》),"私记未定而为人传出摹印"(《别集·答孙季和》)。同时也指出"其说虽未定,然大概可见"(同上)。此书依吕祖谦考定之古易本次序,以为《周易》本为卜筮而作,因吉凶戒训学者,又因戒训推谈义理。认为由此可以知《周易》之本,明《周易》之用。这一思想对后来易学发展有较大影响。明薛瑄《读书录》谓:"朱子《本义》,依古易次序,自为一书,不与程传杂,最可见象占卜筮教人之本意。后儒摘以附程传之次,失朱子之意"。宋咸淳元年吴革刻十二卷本较善。

【周易外传】 明清之际王夫之著。撰于清顺治十二年(1655)。其时作者正避难于晋宁(今常宁)山寺,"探有感于圣人画象、系辞为精义安身之至道,立于易简以知险阻"(《周易内传发例》),因以为传。凡七卷,一百四十五论。卷一至卷四分论六十四卦,卷五、卷六论《系辞上、下传》,卷七论《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》。本书比较系统地表述了作者的朴素唯物论和辩证法思想,提出"天下无象外之道"(《系辞下传》);"天下惟器而已矣","无其器则无其道"(《系辞上传》);"据器而道存,离器而道毁"(《大有》)等观点。认为"太虚者,本动者也";"动者,道之枢、德者牖也"。反对"禁其必动,窒其方生"(《系辞下传》),主张"推故而别致其新"(《无妄》)。强调"乾坤并建"(《系辞上传》)、"阴阳不孤行于天地之间"(《说卦传》)。认为"反者有不反者存","君子乐观其反"(《杂卦传》)。收入《船山遗书》。1962年中华书局出版单行本。

【周易论】 ①《唐志》著录钟会《周易论》四卷,系钟会《周易尽神论》一卷与《周易无互体论》三卷之合编。②《隋书·经籍志》载有晋荆州刺史宋岱《周易论》一卷。据《文心雕龙·论说篇》说:"宋岱、郭象,锐思于几神之区"。可见其作易论之旨。以上二论皆佚。

【周易述】 清惠栋撰。二十三卷。原书目录为四十卷,但自卷二十四至四十则有录无书,或系未完之作(其再传弟子江藩沿是书体例另撰有《周易述补》)。其卷一至二十一皆训释"经"文,卷二十二至二十三为杂抄诸书论易之语。惠栋治经以汉儒为宗,故此书以荀爽、虞翻之说为主,参以郑玄等人之说,"推阐考证,引据古义"而加以诠释。因汉儒治《易》多附会以天人感应、阴阳灾异思想,故是书亦杂有谶纬神学观点。另外,作者从汉学立场出发对宋儒所宣扬的"先天"、"无极"诸说持反对态度,认为"知无之为道本,则后世'先天'、'无极'之说,皆不可用也"(《周易述》卷二十二)。收入《皇清经解》。

【周易注】 三国魏王弼著。六卷。王弼把《老》、《易》沟通起来,一反汉儒以象数释《易》之法,而以义理说《易》,《四库全书总目》说其"排击汉儒,自标所学。"王弼借《易》发挥了其"以无为本"的思想,认为"天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无,是其本矣"(《复卦注》)。该书在后世有很大的影响,唐孔颖达说:"其传易者,西都则有丁、孟、京、田,东都则有荀、刘、马、郑,大体更相祖述,非有绝伦。唯魏世王辅嗣之注,独冠古今,所以江左诸儒并传其学,河北学者罕能及之"(《周易正义序》)。通行版本有《十三经注疏》本、《四部丛刊》本。

【周易参同契】 道教经典。简称《参同契》。亦称《古文周易参同契》。东汉魏伯阳著。三卷。参"大易"、"黄老"、"炉火","三道由一,俱出径路",故名。其内容是借乾、坤、坎、离、水、火、龙、虎、铅、汞等法象论述炼丹修仙的方法,兼及内外丹,但重点是内丹。书中认为万物的产生和变化皆由阴(坤、雌)阳(乾、雄)的交媾,使精气得以发舒的结果。指出欲求长生不死必须顺从阴阳变化,掌握坤乾六十四卦运行规律来从事修炼,即所谓炼丹。该书对道教修炼之术与宋代理学都有影响,在中国科技史上亦有较重要地位。注释本有四十余种,多收入《道藏》第621至629册。最著名的注本有彭晓《周易参同契分章通真义》三卷,朱熹《周易参同契考异》一卷,陈显微《周易参同契解》三卷,俞琰《周易参同契发挥》三卷;《释疑》一卷,陈致虚《周易参同契分章注》三卷。

【周易原旨】 元代保巴(蒙古族)著。八卷。前六卷对《易经》六十四卦、《彖》、《象》、《文言》的注释,后两卷注释《系辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》。书中主张"太极"是最高的哲学范畴,太极为"理",为"道","太极,理也,无外,故曰形而上者谓之道";太极又为"神"、为"一"、为"心",太极即性。认为太极是运动变化的:"太极动而生阳生阴,阴变阳和,而五气顺布,四时行焉"。认为太极的运动变化是有规律的:"九者,数之极也,一即三,三成九,即是元而亨,亨而利,利而贞,贞而复元。乾道循环,自强不息,天则也。"主张"言不尽意,以心会心"的认识论观点,认为事物矛盾的对立与转化是"理之常","寒极不生寒而生暖,热极不生热而生凉。物极必反,道穷必变。人能知变通之义,则与四时配矣。日往则月来,月往则日来,阴阳之义如此也"。指出事物发展的普遍规律是一而二、二而一;"一分为二,在天则有阴阳焉。二者可以相有而不可以相无。要其归则一而二,二而一者也"。该书继承和发挥了儒家传统的哲学、伦理思想,与宋儒程朱学派一脉相承。

【周易哲学】 朱谦之著。1923年12月上海学术研究会丛书部出版。认为宇宙的本体就是"浑融升转活泼流通永没休歇的'真情之流'"。"真情之流"是无思无为,自然发生发展变化的,"完全是自然的,泛神的,唯心的"。宣称唯情哲学就是孔家的本来面目。认为不幸的是孔家这套哲学自孟子以后就失传了,因此要"再接

续起来、组织起来，而且应用到政治、伦理、教育、艺术各方面，用真情的默识方法，使宇宙生命化，物质精神化，这样一来，'真情之流'才可完全实现了，神在人间可以实现了"。而所谓默识的方法就是要求"以神的知慧作自己的知慧，大开真情之眼，以与绝对无比不可言状的'神'融合为一"。认为宇宙的生命就在于"不断的变化，活泼流动，健行不息，他紧张和弛缓的程度，虽然变化万千，却永远没有时候间断的，所以一剥便复，才尽就生，才间断便接续了"。所以主张宇宙之生非它，只是一个随时变化的原理而已。其观点是十足的唯心论、唯情论。但也包含一些辩证法因素。

【周易探玄】 唐崔憬著。已佚。唐李鼎祚《周易集解》曾引述佚文。清人所编《玉函山房辑佚书》和《汉学堂丛书》中有辑本。其解《易》采取象说，并引卦气说，有时亦讲互体。其具体思想是：①关于"大衍之数"的思想。不以"不用之一"为虚无实体，以四十九数未分为太极，并认为八卦涵蕴在大衍之数中。②关于"道器"的思想。认为没有乾坤两卦象即没有"易之形器"，也就没有阴阳爻象变易之道。阴阳变易之理即存在于卦爻象之中。从而导出器体道用的结论，同王弼派尊道而贱器的观点相对立。指出："凡天地万物皆有形质，就形质之中，有体有用。体者即形质也，用者即形质上之妙用也。"这种体用思想在中国哲学范畴史上是一大贡献。③关于卦序说。重新肯定了《序卦》的意义，认为该篇是讲天地万物发展和变化的法则，乃《周易》所讲变易之道的内容。本书的易学思想是从汉易转向宋易的先驱。

【周易乾凿度】 《易纬》之一。共二卷。旧称郑玄注。经隋代禁毁"谶纬"后唯此书与《易纬·坤凿度》大体保存下来，其内容包括元气、五行、八卦等说，载太乙行九宫尤详，遁甲之法实从此起。《四库提要·易类》说："说者称其书出于先秦，自《后汉书》、南北朝诸史及唐人撰《五经正义》、李鼎祚作《周易集解》征引最多，皆于《易》旨有所发明，较他《纬》者独为醇正。至于太乙、九宫、四正、四维皆本于十五之说，乃宋儒戴九履一之图所由出，朱子取之，列于本义图。故程大昌谓汉魏以降，言《易》学者皆宗而用之，非后世所托为，诚稽古者所不可托矣"。参见"谶纬"、"纬书"、"七纬"条。

【周易略例】 三国魏王弼著。一卷。包括《明彖》、《明爻通变》、《明卦适变通爻》、《明象》、《辩位》、《略例下》、《卦略》七章。分别论述彖辞的作用、意义，卦爻的意义，卦象中各爻的阴阳地位，卦与爻之间相互变化的关系等。其主旨是以玄理解《易》，提出了执一统众、静以制动、得意忘象、得象忘言等重要的玄学命题。版本有明汲古阁毛晋本，《四部丛刊》本等。今收入《王弼集校释》。

【周易程氏传】 简称《程氏易传》、《伊川易传》或《易传》。北宋程颐撰。王偁《东都事略》载是书作六卷，《宋史·艺文志》作九卷，《二程全书》通作四卷。本书只解经文及《文言》、《彖》、《象》。以天理论为基础，论及天地万物得天理而"生生无穷"的自然哲学、"顺理而行"的政治哲学和"安于义命"的人生哲学，构成一完整的理学思想体系，对后世理学发展具有重要意义。编入《二程全书》及中华书局1981年标点本《二程集》。

【周易集解】 ①东晋张璠曾集钟会、向秀、阮咸、王济、卫瓘等二十八家之说成《周易集解》十二卷。已佚。②唐李鼎祚撰。十七卷。原题十八卷，内附之《略例》、《索隐》已佚。这是继孔颖达《周易正义》之后又一部总结两汉以来易学成果的著作。其《序》说："采群贤之遗言，议三圣之幽赜，集虞翻、荀爽三十余家，刊辅嗣之野文，补康成之逸象，各列名义，共契元宗"。其特点是汇集汉易系统中象数派的注释，以纠"孔疏"之偏。其思想提出"元气絪缊"说解释天地万物之形成，并以之来解释"一阴一阳之谓道"、"阴阳不测之谓神"，是对汉唐元气阴阳说的发挥，亦是对王弼派以玄学贵无论解易的否定。其赞《周易》说："原夫权舆三教，钤键九流，实开国承家，修身之正术也"。"权舆三教"说是对佛、道二教世界观的抨击，反映了以儒学来统一佛、道的倾向，对宋儒之三教合一的哲学致思方向有一定影响。

【周官】 即"周礼"。

【周官新义】 北宋王安石著。二十卷。神宗朝，作者欲行"新法"，遂据"以所观乎今，考所学乎古"（《临川文集·周礼义序》）的原则训释《周官》，发挥其理财、整军等方面的"任官"、"行法"之改革主张。原书已佚。清代修《四库全书》时从《永乐大典》中辑出，分十六卷，附《考工记解》二卷。

【周树人】 见"鲁迅"条。

【周惇颐】 即"周敦颐"。

【周敦颐】（1017—1073） 北宋哲学家。原名惇（又作敦）实，避宋英宗旧讳改。字茂叔。道州营道（今湖南道县）人。谥元，称元公。因晚年筑室庐山莲花峰下小溪畔，以营道故居濂溪之名名之，后人又称濂溪先生。曾任郴州郴县令、大理寺丞、国子博士、虔州通判和广南东路转运判官等职。朱熹、张栻等推其为理学开山者。他据道士陈抟《无极图》作《太极图说》，以"图"与"说"的形式论证宇宙本原及天、地、人、物的生成发展。认为有象有形的二气、五行和万物都出于作为混沌未分之气的原始统一体"太极"，而"太极"则又出于无象无形的"无极"。其云："无极而太极（据载，宋史馆当时所撰国史周氏本传引作"自无极而为太极"）。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。……无极之真，二五之精，妙合而凝。'乾道成男，坤道成女。'二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉"（《太极图说》）。认为人得二气

五行之秀，故为万物中最灵者。但因人的心、性受外物影响，遂有情欲善恶发生。故主张通过"无欲"、"主静"而达到人类最高道德标准"人极"。"人极"即"纯粹至善"的"诚"，为"五常之本，百行之源"（《通书·诚下》）。其性论推崇"中"，提出："性者刚柔善恶，中而已矣"（《通书·师》）。"刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣"（《通书·理性命》）。初步建立起了以孔、孟儒学为核心，糅合儒、佛、道思想的理学哲学体系。著作有《太极图说》、《通书》、《爱莲说》等，后人编为《周子全书》（又称《周濂溪集》或《周元公集》）。

【周颙】（？—485）　南北朝宋齐间思想家。字彦伦。汝南安城（今河南正阳东北）人。仕宋、齐两代。擅长《老》、《易》玄理，又治佛学。主"道佛两殊"，崇佛抑道。对佛学则宗般若学。著《三宗论》，论当时佛教二谛诸义有"三宗"之不同，被誉为"钩深索隐，尽众生之情，辟而通之，尽诸佛之意"（《隆兴佛教编年通论》卷五）。其论开佛教三论学者对《成论》抨击之先声。另著有《答张长史门论》、《难张长史门论》、《重答张长史书》（见《弘明集》）及《四声切韵》等。

【周濂溪】　即"周敦颐"。

【周濂溪集】　即"周子全书"。

【周髀算经】　《算经十书》之一。西汉或更早的天文历算著作。"周"指"算日月周天行度"，即天体运行的轨道和周长；"髀"意为股（见唐李籍注）。书中借周公与商高对话，最早记载并证明了勾股定理；把分数算法与开方引入天文观测之中。其天文思想《晋书·天文志》载："所谓《周髀》者，即盖天之说也"。其观点与东汉王充《论衡·说日》篇相似，即主张"天似盖笠，地法覆槃，天地各中高外下，北极之下为天地之中，其地最高，而滂沱四溃，三光隐映，以为昼夜"（唐李籍《周髀算经音义》）。又认为日月星辰随天盖而运动，太阳东升西没是因为由近致远而致。理论上与"浑天说"针锋相对。《隋书·经籍志》天文志著录《周髀》一卷，赵婴注，未著时代。后甄鸾重述一卷，共二卷。《唐书·艺文志》载李淳风注释《周髀算经》二卷。清梅文鼎有《周髀算经补注》，吴烺有《周髀算经图注》。有1963年中华书局出版的《算经十书》本。

（丶）

【净土】　佛教名词。大乘佛教所谓佛所居住的没有"劫"、"见"、"烦恼"、"众生"、"命"等"五浊"垢染的清净世界。亦称"净刹"、"净界"、"净国"、"净首"、"佛国"、"佛土"、"佛界"等。与世俗世界中众生居住的所谓"秽土"、"秽国"相对。《摄大乘论》卷八："所居之土，无于五浊。如彼玻璃珂等，名清净土。"佛经说佛有无数，故净土亦无数，以众生居住的娑婆世界为中心，周围有许多净土，如《法华经》讲灵山净土，《大乘密严经》讲密严净土，《华严经》讲莲花藏世界，有的佛经讲东方妙喜世界等。影响较大的是《无量寿经》等所传的阿弥陀佛西方净土。但在另外一些大乘教义中，则反对在世间之外另建净土，如《维摩经·佛国品》："若菩萨欲得净土，当净其心。随其心净，则佛土净。"是说只要内心觉悟，所居之地即为净土。中国晋宋间的竺道生主张佛无净土，反对超绝众生世界而别树净土。禅宗南宗提倡即心是佛，亦反对净土说。

【净土宗】　中国佛教宗派。亦名"莲宗"。因专念"阿弥陀佛"名号，以期往生西方净土（极乐世界），故名。实际创始人为唐善导。所依经论主要有《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》及世亲《往生论》。相传东晋慧远曾在庐山与僧俗十八人共结"白莲社"（或作"莲社"），发愿往生西方净土，故被后世奉为初祖。东魏时汾州玄中寺僧昙鸾撰《往生论注》，认为在混浊之世依靠"自力"寻求解脱的教义是"难行道"，而乘佛之本愿力（即"他力"）往生净土的教义为"易行道"。强调依阿弥陀佛本愿力，"一心专念"该佛名号，死后可被接引而往生净土。隋唐间的道绰也在玄中寺传布净土信仰，所著《安乐集》本"难行"、"易行"之说，立"圣道"、"净土"二门，认为在末法时代唯有净土一门是解脱之路。唐初善导从道绰学净土教义，后来至长安光明寺传教，正式创立净土宗。善导著有《观无量寿经疏》、《往生礼赞》、《观念法门》、《净土法事赞》等。他"演说净土法门三十余年"，"长安道俗传授净土法门者不可胜数"（《佛祖统纪》卷二十六），影响很大。善导之后唐代净土宗重要人物有承远、法照、少康等。该宗没有系统传承关系，所列各祖以宣传净土法门有贡献者为之。由于该宗教义简单，方法易行，故中唐以后广泛流行。后与禅宗、天台宗等逐渐融合。九世纪时日本天台宗僧人圆仁入唐学天台、密宗教义，又学净土念佛法门，将此法门传入日本。十二世纪日僧源空（法然）据善导《观无量寿经疏》著《选择本愿念佛集》，倡导专修念佛，正式开创日本净土宗，尊昙鸾、道绰、善导为最初三祖。

【净化】　熊十力用语。指裁制下劣的本能或欲望以保住本心即固有性智的一种方法。他说："盖必保住本心，即固有性智，而勿失之，则中有主宰，而一切下劣的本能或欲望自受裁制，而不至横溢为患。如是，欲皆从理，无有迷妄。故此云净化，乃自有真宰，而能保任无失"（《新唯识论》上中卷序言）。

【净明忠孝道】　道教宗派之一。简称"净明道"。形成于宋元之际，奉晋代道士许逊为教主。许逊（239—374）曾为旌阳县（今湖北枝江县北）令，百姓感其德政，立祠画象，奉若神明，又有其全家"拔宅飞升"之说。宋徽宗封其为"神功妙济真君"。南宋绍兴年间，道士何真公等祈请许逊降临解救战乱，称许逊等六真降神于渝水，授

以“净明忠孝大法”等，遂于西山（一名南昌山，今江西新建县西）玉隆万寿宫建翼真坛传教，度弟子五百余人。元贞二年(1296)，南昌新建刘玉自称遇许逊、张氲、郭璞等仙真，遂立说传道，并正式名其道为“净明忠孝之教”。该道主张三教合一。修持“以本心净明为要”，“以忠孝为贵”、并行符箓祈禳之事。元以后归于“正一道”。《正统道藏》收有《净明忠孝全书》等二十余种。

【净明道】 即“净明忠孝道”。

【诗】 即“诗经”。

【诗广传】 明清之际王夫之著。五卷，二百三十七篇，约写成于清康熙十年(据王孝鱼考订)，重订于康熙二十二年(1683)。该书引申《诗经》之义，发挥作者自己的政治、哲学、文艺思想，肯定社会进化观点，谴责贪吏豪强，同情人民的苦难。批判老庄的质朴自然、安于简陋的思想。阐述“性日定，心日生，命日受”观点，提出诗可言志以达情，不可言意以达欲的主张。收入《船山遗书》、《船山全书》。1964年经中华书局整理校点，补入四篇未刊稿，单独印行。

【诗古微】 近代魏源撰。二十二卷。成书于清道光二十年(1840)。以发挥西汉齐、鲁、韩《三家诗》之微言大义而名。该书之旨在于“豁除《毛诗》美、刺、正、变之滞例，而揭周公、孔子制礼正乐之用心于来世”(《诗古微序》)。提出《诗》之道上明乎《礼》、《乐》、下明乎《春秋》，是清代今文经学派的重要著作之一。该书以“复古”为手段，而以“革新”为目的，对当时思想界有很大影响。收入《皇清经解续编》、《魏源集》。

【诗论】 朱光潜著。初稿之纲要作者于1933年在斯特拉斯堡大学留学期间写成，后经反复修改于1942年被陈通伯等编人文艺丛书，重庆国民图书出版社出版。1948年作者将《中国诗何以走上律的路》上下及《陶渊明》等三篇文稿补入，并写了短序，由上海正中书店出版增订版。全书十三章。讨论了诗的起源，诗与谐隐，诗的境界，诗与散文、音乐、绘画之关系及中国诗的节奏、声韵、格律诸问题。最后以“陶渊明”为题作为别开生面的小结，阐发了所谓“一团和气，普运周流，我物在一体同仁的状态中各徜徉自得”的艺术理想。本书的特色在于试图将中西诗论融汇贯通，对中西诗歌艺术进行了比较研究，极具开拓性。另外，它明确地将作者提出的“表现说”与克罗齐的“表现说”做了区分(第三章)，批评克罗齐“艺术的意象都生于情感”的说法，认为“诗的理想是情趣与意境的折合无间，所以必定是‘主观’与‘客观’的统一”，从而否定了克罗齐夸大审美主观作用的“表现说”。收人1982年上海人民出版社出版的《朱光潜美学文集》第二卷。

【诗言志】 中国古典美学关于诗的早期概念，为诗歌美学“开山的纲领”。意谓诗歌是用来表达作者思想情感的艺术形式。《尚书·尧典》：“诗言志，歌永言，声依永，律和声。”《左传·襄公二十七年》：“诗以言志”。《荀子·儒效》：“诗言是其志也。”《庄子·天下》也指出：“诗以道志”。中国最早的“诗”泛指生产、祭祀、庆功中所用的言词，也包括带有审美意味的原始诗歌。所以此时的“诗言志”还不是一个美学概念。随着社会和文艺的发展，“诗言志”才成为创作和审美品评的原则。但在中国美学史上对其理解有两种不同的倾向：一种意见偏重于从社会教化作用上规范诗的思想内容，排斥个体情感因素，所以“志”被解释为忠君、事父的伦理原则，这种思想被宋儒发展到极端。另一种意见倾向于从感性和理性的统一上理解此命题，如《毛诗序》说：“诗者，志之所之也，在心为志，发言为诗，情动于中而形于言。”主张“言志”与抒情相统一。孔颖达解释“诗言志”说：“言作诗者，所以舒心志愤懑，而卒成歌咏。故《虞书》谓之‘诗言志’也。包管万虑，其名曰心，感物而动，乃呼为志。志之所适，外物感焉”(《诗大序正义》)。认为“言志”包括认识和情感活动。刘勰、钟嵘等人都主张情与志相统一。汤显祖则进一步强调：“志也者，情也”(《董解元西厢题词》)。从中国美学的总体精神看，“诗言志”被理解为情与理的统一是合理的。

【诗经】 我国古代最早的一部诗歌总集。先秦时只称《诗》。汉代儒家尊为经典，始称《诗经》。又称《三百篇》。成书于春秋中叶。据《史记》、《毛诗正义·诗谱序》等载，《诗》为孔子删定而成，但近人多有疑议。全诗共三百零五篇。类分“风”、“雅”、“颂”。《风》有十五国之“风”，共一百六十篇；《雅》有《大雅》、《小雅》，共一百零五篇；《颂》有《周颂》、《鲁颂》、《商颂》，共四十篇。作品多产生于以黄河流域为主的中原地区，如陕西、山西、河南、山东、湖北等地。《风》是各国之民歌，主要采于民间。相传周王朝曾派人搜集民间诗歌，谓之“采风”。其中有反映年轻男女爱情自由的篇章，也有揭露当时的社会黑暗，劳动人民受剥削、压迫之痛苦的诗篇。如《魏风·伐檀》：“不稼不穑，胡取禾三百廛兮？”等等。《雅》是周王朝皇都的歌，主要“言王政之所由废兴”，多为西周统治者用于娱乐、歌颂帝王业绩之作品。其中亦有疑天命之成分，如《大雅·大明》：“天命靡常”；《小雅·十月之交》：“下民之孽，匪降自天；噂沓背憎，职竞由人”，等等。《颂》是庙堂祭祀的乐章，多为歌功颂德之作，但也有暴露现实之内容。本书之诗篇形式以四言为主，采用赋、比、兴之手法。不少优秀篇章描写动人，语言朴实优美，音节自然和谐，艺术魅力甚强。汉代《诗》的承传者有鲁、齐、韩、毛四家。前三家为今文诗学，西汉立有博士，魏晋以后其诗相继衰废。清王先谦辑集有《诗三家义集疏》。《毛诗》晚出，是古文诗学，盛行于东汉，独传至今，今所称《诗经》皆指《毛诗》。历来注、疏、传、笺甚多，如东汉郑玄《毛诗笺》(亦称《郑笺》)、唐孔颖达《毛诗正义》、南宋朱熹《诗集传》、清陈奂《诗毛氏传疏》

等。因历来注疏多局限于儒家观念，故近人多有矫正。《诗经》是我国的文学珍宝，奠定了我国文学发展的现实主义基础，影响极为深远。

【诗集传】 南宋朱熹撰。凡二十卷，后亦有并为八卷者。写成于淳熙四年（1177）。后经删改，尽去小序之意，以为小序乃汉人臆度而不足信。其书采《毛诗》、《郑笺》，间用三家诗义，并断以己意，以求《诗》之本义。认为《风》多出于里巷情歌，《雅》、《颂》皆成周郊庙乐歌。主张圣人以《诗》教百姓、化天下。是用理学观点解诗的代表作。有宋明刻本。1958年中华书局有排印本。

【诘鲍篇】 东晋葛洪著《抱朴子》篇名。为反对鲍敬言的"无君论"而作。文中保存了鲍敬言"无君论"的基本思想：首先驳斥了儒家的"君权神授"说，认为"儒者曰：'天生烝民而树之君'，岂其皇天谆谆言，亦将欲之者为辞哉！""天地之位，二气范物"，"各附所安，本无尊卑也"。而所谓尊卑之分就是"隶属役御"，即"夫强者凌弱，则弱者服之矣；智者诈愚，则愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉；事之，故力寡之民制焉。然则隶属役御，由于争强弱而校愚智。彼苍天果无事也。"指出在原始社会（"曩古之世"）还没有君时人是快乐的，然而"君臣既立，而变化遂滋"。并对统治者作了尖锐的批判，认为统治者对于老百姓"劳之不休，夺之无已"。这种无君论思想基本上反映了当时下层人民的思想要求。葛洪站在统治阶级立场上对鲍敬言的无君论进行了激烈地反对。

【试评所谓"中国本位的文化建设"】 胡适撰。载1935年《独立评论》第145号。为反驳王新命、陶希圣等十教授《中国本位的文化建设宣言》而作。认为"宣言"所倡导的"中国本位的文化建设"不过是"中学为体，西学为用"说的"最新式的化装出现"，其精神正与"保守成份多过于破坏成份"的维新家们相同。提出"宣言"既称对固有文化"去其渣滓，存其精英"，又称对欧美文化"取长舍短，择善而从"，其实是将"他们的保守心理都托庇于折衷调和的烟幕弹之下"。认为十教授的根本错误即在于"不认识文化变动的性质"。强调中国旧文化的惰性"实在大得可怕"。认为可担忧的不是"中国本位"的丧失或毁灭，而是"中国旧有种种罪孽的特征太多了、太深了"。主张应虚心接受"科学工艺的世界文化和它背后的精神文明"，使之与中国固有文化充分地自由接触切磋，在文化大变动中使中国固有文化因外来势力的洗涤冲击而发扬光大起来。

【诚】 儒家的道德哲学范畴。本义是真诚无欺，儒家用来指人生最高境界乃至宇宙最高本体。《孟子·离娄上》："诚者，天之道也；思诚者，人之道也。"认为"诚"是天道之本然，是人道之必然。荀子也讲诚，基本意思与孟子大同，而内涵更加丰富。《荀子·不苟》："天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民。""夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。"认为诚既是人修身的原则，也是自然运行的规律。《礼记·中庸》对"诚"有更进一步的阐述："诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也；诚之者，择善而固执之者也。"认为"诚"是圣人所具有的最高的道德境界。并指出圣凡的差别固然存在，但如果一般凡人能够坚持不懈地接受圣人的教化，也能达到与圣人同样的境界："自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣"。"自诚明"和"自明诚"是达到同一境界的两种不同途径。《中庸》的"诚"不仅是道德范畴，更具有本体论和认识论意义，即认为诚是精神本体，具有化生万物的作用；而达到诚，则可以发挥赞助自然化育的功能："唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。""唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。"《中庸》的"诚"还有不可思议的神秘性质："至诚之道，可以前知……故至诚如神。"一切物的存在都被诚所决定："诚者，自成也；而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。"唐李翱继承了《中庸》的思想，并糅合《易传》的某些思想和佛教的一些提法，对诚的含义作了进一步阐述："诚者，圣人之性也，寂然不动，广大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止语默，无不处于极也"（《复性书上》）。认为诚是圣人的本性，贤人以下则须作复性工夫来达到诚。宋明理学家大多将诚作为其哲学的基本范畴之一，对它的含义作了更细致地发挥。周敦颐认为诚是至高无上的精神本体，同时又是人的纯粹至善的本性，是圣人之所以为圣的原因。他说："诚者，圣人之本。'大哉乾元，万物资始'，诚之源也。""圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之源也"（《通书》）。张载着重从天人合一的角度解释诚，认为"天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也"（《正蒙·诚明》）。诚是天道的规律，又是人道的准则："性与天道合一存乎诚。天所以长久不已之道，乃所谓诚"（同上）。"至诚，天性也，……人能至诚，则性尽而神可穷矣"（《正蒙·乾称上》）。程颐、朱熹对诚做了明确界说。程颐说："诚者，理之实然，致一而不可易也。天下万古，人心物理，皆所同然，有一无二，虽前圣后圣，若合符节，是乃所谓诚，诚即天道也。……诚之者，以人求天者也，思诚而复之"（《河南程氏经说》卷八）。朱熹说："诚者，真实无妄之谓，天理之本然也；诚之者，未能真实无妄而欲其真实无妄之谓，人事之当然也"（《中庸章句》）。他进而强调人道与天理的合一："德无不实而明无不照者，圣人之德，所性而有者也，天道也；先明乎善而后能实其善者，贤人之学，由教而入者也，人道也。诚则无不明矣，明则可以至于诚矣"（同上）。明清之际王

夫之继承并改造了《中庸》关于"诚"的思想，把诚解释为客观实在性："夫诚者，实有者也"（《尚书引义》卷一）；"诚，以言其实有尔"（《张子正蒙注·天道》）。又作为宇宙的一般规律："诚者天之道也，阴阳有实之谓诚"（同上书《太和》）；"诚者，天之实理"（同上书《乾称》）。并认为这种规律是不依人的意志为转移的："诚者，天理之实然，无人为之伪也"（同上书《诚明》）。而人道又必须与天道合一："尽天地只是个诚，尽圣贤学问只是个思诚"（《读四书大全说》卷九）；"诚者，神之实体，气之实用，在天为道，命于人为性，知其合之谓明，体其合之谓诚"（《张子正蒙注·诚明》）。强调主观必须统一于客观，从而使诚具有了新的内容。

【诚明】 儒家伦理思想。"诚"指诚实无欺或真实无妄，"明"指明白。《礼记·中庸》："自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。"南宋朱熹《中庸章句》："自，由也。德无不实而明无不照者，圣人之德，所性而有者也，天道也。先明乎善，而后能实其善者，贤人之学，由教而入者也，人道也。诚则无不明矣，明则可以至于诚矣。"唐李翱《复性书》说："道者至诚也，诚而不息则虚，虚而不息则明，明而不息则照天地而无遗"。北宋周敦颐则主张"诚精故明"。北宋张载认为："天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。""自明诚，由穷理而尽性也；自诚明，由尽性而穷理也"（《正蒙·诚明》）。明王守仁用良知说对诚明作了解释："良知之人心，亘万古、塞宇宙而无不同。……不欺，则良知无所伪而诚，诚则明矣。自信，则良知无所惑而明，明则诚矣"（《传习录》中）。明清之际王夫之对诚明也多有阐述："诚者，神之实体，气之实用，在天为道，命于人为性，知其合之谓明，体其合之谓诚。""天地有其理，诚也"（《张子正蒙注·太和》）。他把"诚"看成是事物的客观规律，而把"明"看作是对规律的认识："明非但知之谓也，或同兼安行言之，为尽其义"（《读四书大全说》卷三）；"明诚，相资者也。……诚者，心之独用也；明者，心依耳目之灵而生者也。夫抑奚必废闻见而孤恃其心乎？而要必慎于所从，立心以为体，而耳目从心，则闻见之知皆诚，理之著矣"（《尚书引义·尧典一》）。

【诚斋易传】 南宋杨万里撰。二十卷。是书为著者论易代表作，自草创至脱稿历十七年，可谓尽平生之力。初名《易外传》，后改定今名。大旨本《程氏易传》而又多引史传以为佐证。其最基本的思想是认为元气是构成天地万物的总根源，指出："乾之元，物资以始；坤之元，物资以生。始者，气之元；生者，形之元"（卷一）。宋代书肆曾与程传并刊以行，名《程杨易传》，后不传。《四库全书总目提要》称其"不可磨灭，至今犹在人间"。有《四库全书》本。

【诚意】 儒家主张的道德修养方法。《大学》所谓的"八条目"之一。《礼记·大学》："欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。""知至而后意诚，意诚而后心正。""所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色。此之谓自谦（通慊 qiè，惬意，即满足），故君子必慎其独也。"唐孔颖达疏："若能诚实其意，则心不倾邪也。""意能精诚，故能心正也"（《礼记·正义》）。南宋朱熹注："心者，身之所主也。诚，实也。意者，心之所发也。实其心之所发，欲其一于善而无自欺也"（《大学章句注》）。又说："诚其意者，自修之首也。……言欲自修者，知为善以去其恶，则当实用其力，而禁止其自欺，使其恶恶则如恶恶臭，好善则如好好色，皆务决去，而求必得之，以自快足于己；不可徒苟且，以殉外而为人也"（同上）。明王守仁说："大学之要，诚意而已矣"（《大学古本序》）。"心之本体，本无不正，自其意念发动，而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之。凡其发一念而善也，好之真如好好色；发一念而恶也，恶之真如恶恶臭，则意无不诚而心可正矣"（《大学问》）。明刘宗周则对王守仁之说作了修正："《大学》之言心也，曰忿懥、恐惧、好乐、忧患而已。此四者，心之体也。其言意也，则曰好好色、恶恶臭。好恶者，此心最初之机，即四者之所自来，故意蕴于心，非心之所发也"（《蕺山语录》）。今人熊十力认为："愚谓阳明以心之发动名意是也。其曰'心之本体，本无不正，自其意念发动，而后有不正'云，则于义未协。心本无不正，则其发动而为意者，自亦无不正。若云意有不正，则必此意非心之所发也。意既是心之发动，如何有不正？……然而意发时，毕竟有不正者，则此不正非是意，乃与意俱起之私欲也"（《读经示要》卷一）。

【诚意伯文集】 元明之际刘基撰。"诚意伯"为刘基封号。共二十卷。包括御书、诰诏、颂表等一卷，《郁离子》三卷，文四卷，赋、骚一卷，古乐府一卷，诗八卷，《春秋明经》二卷。其中《郁离子》以寓言形式抨击元朝暴政。在《雷说》篇提出元气论的自然观。《天说》篇强调"大有所不能而人能之"，否定天"能降祸福于人"的目的论。有明嘉靖丙辰刻本，隆庆六年刻本，振绮堂重刻本，《四部丛刊》本。

【性】 一般指人性，即关于人的类本质问题。春秋时已有"性"的概念，如"天地之性"、"小人之性"等。但最先肯定人有共性且提出"人性"概念的是孔子，他说："性相近也，习相远也"（《论语·阳货》）。孔子以后的思想家们围绕着什么是人性，人性善恶等问题进行了激烈的争论。先秦时以告子和荀子为代表提出"生之谓性"（《孟子·告子上》）的主张，认定性是生而具有的"不可学，不可事"（《荀子·性恶》）的本能，如饮食男女之类。以孟子为代表则提出性善说，认为人性是"人之所以异于禽兽者"（《孟子·离娄下》），这种人性不是人的耳目感官的感受，而是"心之所同然"（《孟子·告子上》）的东西，即人所具有的恻隐之心、羞恶之心、辞让

之心和是非之心。但这"四心"只是善端，若将其扩充和发挥就成为仁、义、礼、智的道德行为。人性在庶民身上往往丢失，只有在君子身上才体现得最为完备。宋明理学在更高的层次上探索人性及其本原问题。程颢认为人性就是"极本穷源之性"，"性即是理"(《遗书》卷十八)。朱熹说："性即天理"(《四书集注》)，"性之所以无不善，以其出于天也"(《朱子语类》第五)。程朱把封建道德的"理"即仁、义、礼、智看成人性的本原。陆王心学则以心为性。陆九渊说："且如情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳……在天者为性，在人者为心"(《象山先生全集·语录》)。王守仁说："心即性，性即理"(《传习录》)。明王廷相则认为："仁、义、礼、智，儒者之所谓性也。……皆人之知觉运动为之而后成也"(《横渠理气解》)。王夫之改造了宋明理学"性即是理"的思想，提出"性者生之理也"的新命题，以人类生活必须遵循的规律为性，其中既包含道德的准则，也包括物质生活的规律。在承认人性是与生俱来的同时，他还肯定人性"日生日成"(《尚书引义》卷三)，受后天生活的影响而有所损益。在古代思想家关于人性问题的讨论中，一般都以人性善恶为中心，孟子以及后来的王夫之、戴震等主张性善论；告子主张性无善无不善论；荀子主张人性恶，认为道德仁义不是先天具有而是来自后天之"伪"；世硕、董仲舒和扬雄认为性有善有恶；董仲舒、王充、韩愈诸人提倡性三品说，即"上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣"(韩愈《原性》)；张载、二程(颢、颐)、朱熹则主张人性二元，即有"天地之性"(亦称天命之性、本然之性、义理之性等)与"气质之性"(气禀之性)，天地之性纯粹至善，气质之性有清浊昏明之不同，因而有善有恶。中国古代的人性学说实质上讨论的是关于道德本原和道德的评价标准等问题。

【性三品】 西汉董仲舒的人性论。认为人性有上中下三品，上品为"圣人之性"，近乎全善；下品为"斗筲之性"，近乎全恶；中品为"中民之性"，有善有恶。他主张只有中民之性才是人性的典型代表："圣人之性不可以名性，斗筲之性又不可以名性，名性者，中民之性"(《春秋繁露·实性》)。他指出，由于"天两有阴阳之施"，故"身亦两有仁贪之性。"反对性善说，认为性是天生的自然资质，这种资质还说不上善与不善。他承认"性有善端，心有善质"。但认为善端善质只是成善的根据和可能，还不等于现实的善，正如"茧有丝而非丝也，卵有雏而非雏也。比类率然，有何异焉?"(《春秋繁露·深察名号》)善只能是圣人在人的善端和善质的基础上进行教化、"继天而进"的结果。他指出，孟子的性善说取消了人性的差别，"吾上质于圣人之所善，故谓性未善"(同上)。并认为性善说否认了教民成性，"是失天意而去王任也"(同上)。董仲舒的性三品说借鉴了荀子的性恶论，但基本倾向实质上与孟子性善说一致。东汉王充亦认为性有三品，他说："无分于善恶，可推移者，谓中人也"，中人之性"习善而为善，习恶而为恶也"(《论衡·本性》)。唐韩愈又提出性情三品说，认为"性之品有三"，与此相应"情之品有三"："上焉者，善而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶而已矣"(《原性》)。

【性习】 中国哲学的一对重要范畴，较多地运用于人性论和伦理学。"性"一般指人的类本质，即人性；"习"指行动、修持、习惯。《尚书·太甲上》："兹乃不义，习与性成。"认为习行不义之事就会形成不义之性。孔子很重视人的习性问题，认为"性相近也，习相远也"(《论语·阳货》)。肯定人的天性本是相近的，但因习染不同便相距悬远。荀子认为人性皆恶，但由于古代圣人化性而起伪，"立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也"(《荀子·性恶》)。他强调凡人只要接受圣人的教化("扰化")，作仁义忠信敬让之事，便能实现对本性化恶为善的改造("矫饰")。北宋王安石认为人性无善恶，善恶是由习即学习、修持、风俗习惯等影响形成的。他说："习于善而已矣，所谓上智者；习于恶而已矣，所谓下愚者；一习于善，一习于恶，所谓中人者"(《性说》)。明清之际的王夫之发挥了"习与性成"的思想，认为人性不是"一受成侀，不受损益"的绝对不变的东西，而是"日生而日成"、"屡移而异"、"新故相推"(《尚书引义》卷三)的发展变化的，这种变化既是"气化流行"的自然过程，又是人的自觉活动过程。所以他说："习者人道"(《俟解》)。人道包括好学、力行、知耻等事宜，习便是学、知、行的综合。颜元抨击了理学家关于气质之性是恶的观点，认为"气质即二气四德所结聚者，乌得谓之恶。其恶者，引蔽习染也"(《四存编·明明德》)。指出人性是"习行"形成的，不仅气质之性非恶，就是染了恶习也还可以通过不断修习而变善："百倍其功，纵积秽可以复洁。如莫为之力，即蝇点不能复素"(《四存编·性理评》)。

【性无善恶论】 中国古代哲学的人性论观点之一。战国告子首先提出。据《孟子·告子上》说，"告子曰：性无善无不善也。"认为人的本性无所谓善恶，"生之谓性"，"食色性也"，善恶是后天才有的。告子譬喻说，性犹如湍水，"决诸东方则东流，决诸西方则西流"(同上)。又说："性犹杞柳也，义犹桮棬也。"是说桮棬是用杞柳加工制做而成的，人的仁义道德之行为也是矫揉人性的结果，因此仁义和人性不能混同。告子的观点当时受到孟子的批驳，但也得到后世一些思想家不同程度地赞同。北宋王安石以情论性，认为："性生乎情，有情然后善恶形焉，而性不可以善恶言也"(《原性》)。北宋苏轼亦说："夫善恶者，性之所能之，而非性之所能有也"(《扬雄论》)。明代王守仁认为性的本体无善无恶，性之发用和流弊则有善有恶："无善无恶是心之体，有

善有恶是意之动"(《传习录下》)。指出："性之本体原是无善无恶的，发用上也原是可以为善，可以为不善的；其流弊也原是一定善、一定恶的"(同上)。清末龚自珍推崇告子，力主性无善恶论，认为："善恶皆后起者"(《阐告子》)。近代康有为早年也认为："性者生之质也，未有善恶。""凡论性之说，皆告子是而孟子非"(《万木草堂口说》)。但他后来的观点有所改变，认为"告子、荀子、董子与孟子实无丝毫之不合，特辩名有殊，而要归则一也"(《孟子微》)。

【性日生日成】 明清之际王夫之的哲学命题。指人性后天逐渐形成。《尚书引义·太甲二》："夫性者生理也，日生则日成也，则夫天命者，岂但初生之顷命哉！"认为人性的形成与环境、教育有关："习与性成者，习成而性与成也。""未成可成，已成可革"。指出人性不是"一受成侀不受损益"的(同上)。这种人性观是符合历史事实的。

【性分】 郭象哲学用语。"性"指人生来如此的"人性"，"分"指本当如此的"本分"。指人的所谓"天性"是生就如此的、不得不然的一种"本分"，是不可改变的。他在注《庄子·养生主》时说："天性所受，各有本分，不可逃，亦不可加。"《庄子·齐物论》注："性各有分，故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易其性者。"在他看来，每个人的"性之所能"是"不得不为"的，而每个人的"性所不能"也是"不得强为"的。就象马为人所骑乘，"非辞鞍而恶乘"；平民百姓不废"耕织"因其"性不可去"，这些都是"性分"中所固有而不可改变的。

【性分之知】 郭象哲学用语。指先天所有的一种禀赋之知。他说："知之所遇者即知之，知之所不遇者即不知也"(《庄子·知北游》注)。"聪明之用，各有本分，故多方不为有余，少方不为不足"(《骈拇》注)。是说人的聪明才智是由人的"命遇"、"性分"所决定的，聪明的终生都很聪明，愚笨的至死也是愚笨，这是绝对改变不了的。他指出，人的性分中所已有的能力是可以"冶锻而为器"的，而性分中根本就没有的能力是怎么也"冶锻"不成的。所以他说："物各有性，教学之无益也。"反对人们"跂而学彼"，追求性分之外的才智与学识。

【性禾善米】 西汉董仲舒在阐明其性三品论时所用的比喻。他认为人性固然有"善质"和"善端"，但这只是成善的可能，其本身还不能称为善，善是圣人在善质、善端的基础上加工教化而成的。他用禾与米做比喻说："故性比于禾，善比于米。米出禾中，而禾未可全为米也；善出性中，而性未可全为善也。善与米，人之所继天而成于外，非在天所为之内也"(《春秋繁露·深察名号》)。

【性有善有恶】 中国古代哲学关于人性论的观点之一。认为人性有善有恶两个方面，如果培养发展善的方面就会成为善人，如果培养发展恶的方面则会成为恶人。持这种见解的有世硕、宓子贱、漆雕开、公孙尼子等人。东汉王充继承发展了这种学说，认为"人性有善有恶，犹人才有高有下也"(《论衡·本性》)。这就象九州的土地那样"有黄赤黑之别，上中下之差"。据此他指出孟子所谓性善是指性中善的成分比较多的人，而荀子所谓的性恶是指性中恶的成分比较多的人，扬雄所谓的人性善恶混是指善恶成分相当的人。王充的说法后来发展为"性三品"说。

【性成于习】 明王廷相用语。他在《答薛君采论性书》中说："凡人之性成于习。圣人教之率之，天下古今之风以善为归，以恶为禁久矣。"强调人性为后天习行践履所决定，并不是先验的。曾云："民无习良，惟政翕张"(《送刘伯由之广灵令序》)。"蛮夷者，封蔀土俗限之也；圣人之教可达，孰谓异吾民哉？"(《慎言·小宗》)这些看法虽过份强调了圣人教化对于人性变迁的作用，但基本思想仍属于唯物主义的、进步的人性学说。

【性成命定】 东汉王充的自然命定论观点。《论衡·无形》："人禀元气于天，各受寿夭之命，……用气为性，性成命定。"认为人的生死寿夭、贫富贵贱等都由"命"所决定，而命就是人胚胎于母体时最初承受天和星宿施放的气形成的。"俱禀元气，或独为人，或为禽兽；并为人，或贵或贱，或贫或富；富或累金，贫或乞食；贵至封侯，贱至奴仆；非天禀施有左右也，人物受性有厚薄也"(《论衡·幸偶》)。在他看来，一旦人、物各自"禀气""受性"之后，就象雌雄不可易一样，其夭寿之期、贫富之等是不可变更的。他用这种禀气之"偶"来解释人、物之性和人类社会的贫富贵贱等现象，因而否认了"天人感应"的神学目的论。但他过分夸大了这种禀气受性的偶然性，并用偶然性代替了必然性，认为"凡人遇偶及遭累害，皆由'命'也。有生死夭寿之'命'，亦有贵贱贫富之'命'。自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有'命'"(《命禄》)。最后竟得出了所谓"人命禀于天，则有表候(见)于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。表候者，骨法之谓也"(《骨相》)的结论，陷入了命定论的泥潭，这是王充"重效验"的经验认识论所导致的必然结果。

【性伪之分】 荀子的人性论命题。"性"指天然自然，"伪"古字通"为"，人为的意思。他说："凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学、不可事而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪，是性伪之分也"(《荀子·性恶》)。荀子认为人的本然之性是恶的，"辞让"、"忠信"、"礼义"等都不是人的本性所固有的，而是人为进行教化的结果。指出："今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也"(同上)。"情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。虑积焉，能习焉，而后成，谓之伪"(《荀子·正

名》)。所以道德礼义、文化习俗都是从"伪"而来。荀子还指出性与伪既相互区分又相互联系:"性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性则伪之无所加;无伪则性不得自美"(《荀子·礼论》)。"性"是"伪"赖以加工的原始材料,"性"经过加工("起伪")才能成为合于"人道"的美的东西。这种认为道德不是先验的而是后天教养("师法之化")和环境影响("习俗之所积")所致的观点,是符合唯物主义认识原则的。

【性各自足】 郭象哲学用语。意谓一切事物都是自然如此并必然如此的。郭象认为,万物都是"掘然自得而独化"(《庄子·大宗师》注)的,是"块然而自生耳"(《齐物论》注),是"独生而无所资借"的"生死出入,皆欻然自尔"(《庚桑楚》注)的,这是"天性所受,各有本分,不可逃、亦不可加"(《养生主》注)的。从这种"独化"本体论出发,他认为世上的一切东西都是"自足其性"的,是自然如此并必定如此的。他说:"夫以形相对,则大山大于秋毫也。若各据其性分,物冥其极,则形大未为有余,形小不为不足"。"若以性足为大,则天下之足未有过于秋毫也;其性足者为非大,则虽大山亦可称小矣"。"苟足于天然而安其性命,故虽天地未足为寿而与我并生,万物未足为异而与我同得。则天地之生又何不并,万物之得又何不一哉?"(《齐物论》注)是说万物只要"各足于其性",一切差别都是不存在的。一切贵贱、贫富也都是等同的,"故智者守智以待终,愚者抱愚以至死"(同上)。这是为门阀士族的政治统治服务的。

【性即理】 宋明理学的人性论基本命题。东汉郑玄《礼记注》已云:"理,犹性也。"将理与性联系起来。但这只是一般意义上而言,还不是从哲学人性论上谈性与理的关系。北宋程颐提出:"性即理也。所谓理,性是也"(《遗书》卷二十二)。"性即是理,理则自尧舜至于途人一也"(《遗书》卷十八)。认为性是作为宇宙本原的"理"在人、物上的体现。并说:"在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心,其实一也"(同上)。在此,他把人性分而为二,认为"'生之谓性',止训所禀受也;'天命之谓性',此言性之理也"(《遗书》卷二十四)。南宋朱熹云:"天地之间有理有气,……人物之生必禀此理而后有性"(《文集·答黄道夫》)。认为人的本性是禀受于天地之理的结果。明刘宗周则认为性即气质之理,否认性为禀受的义理之理,"凡言性者皆指气质而言之也。……如曰气质之理即是,岂可曰义理之理乎?"(《语录》)明清之际王夫之提出:"夫性者,生理也,日生则日成也"(《尚书引义》)。以性为生命之理。清戴震反对朱熹以为性禀受于天理的说法,认为"就人心言,非别有理以予之而具于心也"(《孟子字义疏证》)。

【性灵说】 明公安派袁宗道、袁宏道、袁中道针对明代复古思潮,继李贽"童心说"、汤显祖"唯情论"之后所提出的文艺美学思想。认为文艺的目的是表现"性灵",文艺创作应"……独抒性灵,不拘格套。非从自己胸臆流出,不肯下笔"(《袁中郎全集》卷三《叙小修诗》)。认为"性灵"就是人的"本色",主张文艺应从"本色"出发写出"真声"、"真文","不效颦于汉魏,不学步于盛唐,任性而发,尚能通于人之喜怒哀乐嗜好情欲"(同上)。"性灵说"强调文学应表现天生的才气或灵气,即所谓"慧黠之气"。袁中道在解释"趣"时说:"凡慧则流,流极而趣生焉。天下之趣,未有不自慧生也。山之玲珑而多态,水之涟漪而多姿,花之生动而多致,此皆天地间一种慧黠之气所成,故倍为人所珍玩"(《珂雪斋集》卷一《刘玄度集句诗序》)。袁宏道也认为:"趣如山上之色,水中之味,花中之光,女中之态,虽善说者不能下一语,唯会心者知之"(《袁中郎全集》卷三《叙陈正甫会心集》)。认为"趣"是"慧黠之气"流动产生的,是性灵的一种表现,故"得之自然者深,得之学问者浅。当其为童子也不知有趣,然无往而非趣也"(同上)。这种"性灵说"是早期启蒙思想在文艺领域中的反映。清袁枚继续提倡"性灵说",认为文艺的本质就是抒发性灵:"从《三百篇》至今日,诗之传者,都是性灵,不关堆垛"(《随园诗话》)。又说:"牡丹芍药,花之至富者也,剪彩为之,不如野蓼山葵矣。味欲其鲜,趣欲其真,人必知此而后可与论诗"(《随园诗话》卷一)。主张写诗不应受封建伦理的制约,应以情感性灵为主。这种"性灵说"对明清文学发展有重要影响。

【性其情】 三国魏王弼用语。谓以性制情。《周易·乾卦注》:"不性其情,何能久行其正?……是故始而亨者,必乾元也;利而正者,必性情也。"性其情即"以性统情"。王弼认为能否性其情是区分圣凡的界限。

【性具】 中国佛教天台宗的基本教义之一。亦称"本具"、"理具"、"体具"。等同于"一念三千"说。"性"即法性、真如,或称"本"、"理"、"体"。"性具"谓一切法本来具足法性,非由依持、缘起而生。知礼《十不二门指要钞》卷下:"理具三千,俱名为体;变造三千,俱名为用。故云俱体俱用"。"三千之体,随缘起三千之用,不随缘时,三千宛尔"。故反对华严宗等"只云性起,不云性具"。从这种性具理论出发,在宗教修行上主张十界(六凡四圣)互具,认为众生本性即具菩萨界以下九界之恶法,又具佛界之善法,众生与佛没有根本差别。进而认为佛与众生同样性具善恶。成为中国佛教一大特色。

【性知】 东汉王充对当时谶纬之学所宣扬的圣人生知说的批判用语。他认为"圣贤不能性知,须任耳目以定情实。"圣人刚出生时,"虽有圣性,安能性知?"(《论衡·实知》)"天地之间,含血之类,无性知者"(同上)。否认唯心的"性知"说,阐述了圣人"须学以圣"的唯物论观点。

【性命】 中国古代哲学、特别是伦理学范畴。关于性、命及二者关系的看法大体有两种观点:①强调性命

的同一性一面。《礼记·中庸》提出"天命之谓性"，认为性与命是同一个问题的两个方面，人性从天赋而言为命，从人受而言为性。郑玄《礼记·檀弓注》进一步认为："命犹性也"。把两者同等看待。《易·乾彖》把性与命连在一起讲："乾道变化，各正性命。"《十三经注疏》对此句的解释是："性者天生之质，若刚柔迟速之别；命者人所禀受，若贵贱夭寿之属是也。"把《中庸》所谓性、命的说法具体化。《礼记·乐记》讲："方以类聚，物以群分，则性命之同矣"。以性命为事物类聚、群分的性质。《大戴礼记·本命》讲："分于道谓之命，形于一谓之性"。认为命是从道分得的具体必然性。戴震把"分于道"解释为"分于阴阳五行也"(《孟子字义疏证》)。程颐认为性命统一于精神性的理或道："天命之谓性，此言性之理也"(《二程语录》)。"在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道"(《遗书》卷十八)。王充则认为性命统一于气；性命得自"初禀自然之气"；"人生受性，则受命矣。性命俱禀，同时并得，非先禀性，后乃受命也"(《论衡·初禀》)。王夫之进而认为："天以其理授气于人谓之命，人以其气受理于天谓之性"(《读四书大全说》)。"天所命人而为性者，则以其一阴一阳之道成之"(《张子正蒙注·诚明》)。戴震认为性命源于阴阳五行之气化："气化生人生物，据其限于所分而言谓之命；据其为人物之本始而言谓之性"(《孟子字义疏证》)，反对程朱派关于性命之本自天理的说法。②着眼于性命的对立性一面。王充以性为人的道德性，以命为人的命运，认为在个人身上"性与命异，或性善而命凶，或性恶而命吉。……性自有善恶，命自有吉凶。使命吉之人，虽不行善，未必无福；命凶之人，虽勉操行，未必无祸"(《论衡·命禄》)。孟子提出："尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也"(《孟子·尽心上》)。他认为"性"就是人先天所具有的"恻隐之心"、"羞恶之心"、"辞让之心"、"是非之心"等的善性；而命是"莫之而致者"(《孟子·万章上》)的天命。主张人们修身知性以立命。程朱理学与陆王心学都承袭了孟轲"心"—"性"—"天"(命)的修养路线。张载讲的"命其受，有则也。……尽性穷理而不可变，乃吾则也"(《正蒙·诚明》)和"五十穷理尽性，至天之命"；"六十尽人物之性"；"七十与天同德"(《正蒙·三十》)的思想也与孟子的修养论有一定联系。

【性命义理之学】 宋代以来探讨"性命"问题的理学学说。《易传》曾提出"乾道变化，各正性命"(《乾·彖》)和"穷理尽性以至于命"(《系辞》)的思想。孟子曾提出"存心"以"养性"，"修身"以"立命"的主张(见《孟子·尽心》)。至宋性命问题成为理学探究的重要内容。北宋张载认为："天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之；天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之。……性通乎气之外，命行乎气之内。气无内外，假有形而言尔"(《正蒙·诚明》)。把气化流行之道和所涵矛盾对立之性看作人的性、命的最终根据，故认为"思知人，不可不知天；尽其性，然后能至于命"(同上)。程颐则强调："心即性也。在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道"(《遗书》卷十八)。认为命和性只是同一个"道"(理)的不同表现形式，前者在人事之外而决定人事，后者则是道在人身上的体现。南宋朱熹提出："自其理而言之，则天以是理命乎人物谓之命，而人物受是于天谓之性"(《文集·答郑子上》)。认为同是一个理，但因天人授受关系的不同，因而区分为命与性，进一步发展了程颐的观点。明清之际王夫之认为："天所命人而为性者，则以其一阴一阳之道成之"(《张子正蒙注·诚明篇》)。"天以其理授气于人谓之命，人以其气受理于天谓之性"(《读四书大全说》)。虽然同样认为命与性所体现的是天、人对理的不同授受关系，但他却特别强调"天即以气言"，"气者理之依"，从而发展了张载的思想，同时他还提出了"天日命于人，而人日受于天"和性"日生日成"的见解。

【性空】 佛教名词。亦称"自性空"。与"假有"相对。大乘佛教的理论基础之一。"性"指"自性"，即事物不变不易的质的规定性；"性空"谓一切事物都为因缘所生，没有自己固有的性质或客观独立的实体。《小品般若经》："是法皆离自性，性相亦离"。《大智度论》卷三十一："性空者，诸法性常空，假业相续，故似若不空"。"众生空、法空，终归一义，是名性空"。佛教视宇宙万有如幻如化、虚妄不实，其真实相为缘起性空、无自性。

【性相】 佛教哲学范畴。"性"指现象不依条件而起的固有的永恒不变的本性、本质、本原，如水的湿性、火的热性等。"相"指由条件和合而起、显现于人的面前的可以分别认识的现象，如水的波相、火的焰相等。"性"与"相"合称，通常用以概括事物的本质和现象。《大智度论》三十一："性言其体，相言可识"。佛教各派哲学大都从事物的性相两方面而建立其思想体系。中观学派主张缘起性空，认为一切现象都无实在的自性，都是人们的虚妄分别。东晋佛教学者僧肇主张不真空，认为事物不真即空，空又非虚无；虽然现象自性空，但是现象的假有是存在的。瑜伽学派用"唯识"说明一切现象产生的本原，通过分析"法相"，说明一切现象无非是"唯识真性"的体现。唐代玄奘、窥基创立的佛教宗派就持此说，由此而称"法相宗"，简称"相宗"。《大乘起信论》等主张以唯一"真心"为一切现象产生的本原，认为"法性"就是"一心"。天台宗、华严宗和禅宗都持此说。天台宗慧思认为性相是一切事物所包涵的两个方面，"性"是内容，是空，"相"是外貌，是假，而性相都为一心所现。华严宗法藏认为一切事物都无自性而空，幻相宛然而有；性相圆融，空有无碍，因为同是真心所现。禅宗南

宗也认为宇宙万象都是自心所现。由此这二宗也称"法性宗",简称"性宗"。法相宗侧重于法相,认为真如本体凝然不动,不动受熏。而法性宗则着重于法性,认为不变随缘,真如本体可以受熏。元明时代佛教出现性相融通的新归趣。明末僧人德清和智旭批评相宗和性宗各有偏颇。智旭指出,性相关系如同水波关系,性是水,相是波,如波不离水,相也不离性,性相又非并列,而是会相归性。

【性相近,习相远】 孔子的人性观。意谓人的本性本是接近的,但因习染不同便有了差距。《论语·阳货》:"子曰:性相近也,习相远也。"南宋朱熹注:"此所谓性,兼气质而言者也。气质之性,固有美恶之不同矣。然以其初而言,则皆不甚相远也。但习于善则善,习于恶则恶,于是始相远耳"(《四书集注》)。这是用理学观点对孔子思想的发挥。

【性故】 明清之际方以智所撰的哲学著作。从文中论以佛理看,当作于入佛修持之后。不分卷,七千三百余字。本书就秦汉至明末诸家的"性说"加以评论,以阐述作者自己关于"至善"统善恶的"性说"。不曾梓行,手抄本现藏安徽省博物馆。

【性修不二】 熊十力、马浮的哲学命题。指天然具足的本性与修养工夫的统一。此说源于佛教和宋明理学。世亲《佛性论》说有三种佛性:(1)自性住佛性,即众生先天具有的佛性;(2)引出佛性,即通过佛教修行引发的佛性;(3)至得佛性,达到佛果时本有佛性得以圆满显现。中国佛教亦曾深入讨论过佛性问题,涉及到性修关系。心学家王阳明提出:"即工夫即本体。"他把"复性"(复良知之体)看作是随工夫(致良知)而展开的过程。王船山则进而提出"性日生而日成"的思想,把德性的形式看成是自然禀赋的能力与人在学习、实践中的努力之交互作用、日新不已的过程。熊十力继承、综合了这些思想,他说:"天人合德,性修不二故,学之所以成也。《易》曰:'继之者善,成之者性。'全性起修名继,全修在性名成。本来性净为天,后起净习为人。故曰:'人不天不因,天不人不成'(扬雄语)。故吾人必以精进力创起净习,以随顺乎固有之性,而引令显发"(《新唯识论》卷下之二)。认为人若没有天然具足的本性,便不能因之而为善;人若不尽人力,则天性也不能充分显发。马浮认为,孔子《易传》"乃明性修不二,全性起修,全修在性,方是简易之教。性以理言,修以气言。知本乎性,能主乎修。性唯是理,修即行事。故知行合一即性修不二,亦即理事双融,亦即全理是气,全气是理也"(《泰和会语》)。他把性修不二之论与理气合一、知行合一之说统一起来,既重视天性又重视人能,与熊十力之说相互发明。

【性觉】 熊十力哲学命题。指本心内在的觉悟。又称"真幾"、"灵照"。熊十力说:"性觉者,自性清净,元是觉照圆明的,故云性觉"(《新唯识论》卷下之一)。又说:"迷失自性者,一旦乘性觉而返识本来,则恒保任此觉,俾得日益显发,方可刮去客尘"(同上)。他认为向外求索自无可据之本,只有反求诸己方能恢复自性。性觉显发一分,对本心的障蔽则除去一分;全体显发,则客尘尽净。

【性恶】 ①《荀子》篇名。系统阐述了荀子的人性理论。认为人性是天生自然具有的东西:"凡性者,天之就也,不可学,不可事。"人性的具体内容是"饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休"等生理要求和心理欲望。如果"从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴"。所以"人之性恶,其善者伪(人为)也"。批评孟子的"性善论",强调后天努力、教育和环境在形成善德过程中的作用,提出:"今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而知之也"。主张要改变人的性恶就要"立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之"。认为只有这样,"涂之人"才可能"皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具",并经过"积善而不息"以达到圣人的道德境界,即所谓"涂之人可以为禹"。②荀子人性主张,亦称"性恶论"。

【性起】 佛教名词。华严宗的基本教义之一。谓世间和出世间的一切都是从真如法性而起。《华严经》中有《宝王如来性起品》,华严宗人智俨、法藏据此宣传一切万有都是"性起"的展相。所谓"性"就是不变的体性,在众生名为佛性,在非众生则名为法性。"从自性住来至得果,故名如来;不改名性,显用称起,即如来之性起"(《华严经探玄记》卷十六)。不改的性即佛性。"性起"即佛性之起、如来之性起。"法性者,明此真体普遍义,谓非直与前佛宝为体,亦乃通与一切法为性"(《大乘起信论义记》卷二)。法性是一切现象的共性,一切现象即真如法性的展现。后来华严宗人澄观受到天台宗思想的影响,不同意性起即佛性之起说,主张性具善恶,性起即善恶之性均起,发展了性起说。

【性理】 宋明理学所用范畴。北宋二程最先提出"性即理"的命题。程颐说:"性即理也,所谓理,性也"(《遗书》卷二十二下)。认为性就是作为宇宙本原的"理"在人或物上的体现。但指出"性字不可一概而论"。认为人性分为两种:一为天命之性,"此言天理也"(《遗书》卷二十四),是纯粹善的;一为气禀之性,"气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚"(《遗书》卷十八),是有善有恶的。南宋朱熹进一步完善了二程的性理思想,指出:"只是这理,在天则曰命,在人则曰性"(《朱子语类》卷五)。认为"天地之性"是"理"的化身,纯善无瑕;"气质之性"则有恶有善等之分。明王守仁也认为性即理,但强调性理与心或良心浑然一体:"心即理也"(《传习录》)。刘宗周说:"盈天地间,一气而已矣"(《体认亲切

法》),"理即是气之理,断然不在气前,不在气之外。知此则知道心即人心之本心,义理之性即气质之性"(同上)。认为气贯通于性、理、道,性理统一于物质性的气而不是道德精神。清戴震认为:"阴阳五行,道之实体也;血气心知,性之实体也"(《孟子字义疏证》)。指出性中没有道德理义,"理义在事情之条分理析,接于我之心知,能辨之而悦之"(同上)。

【性理大全】 明初胡广奉诏撰。共七十卷。成书于永乐十三年(1415)。是以官方名义撰修的理学教材,内容庞杂,收录宋儒之说一百二十家。以程朱理学为核心,兼采各家。其中自成卷者有周敦颐《太极图说》一卷、《通书》二卷,张载《西铭》一卷、《正蒙》二卷,邵雍《皇极经世书》七卷,朱熹《易学启蒙》四卷、《家礼》四卷,蔡元定《律吕新书》二卷,蔡沈《洪范皇极内篇》二卷。其它分为十三目,有理气、鬼神、性理、道统、圣贤、诸儒、学、诸子、历代、君道、治道、诗、文。《四库全书总目提要》论其"庞杂冗蔓"。此书的编纂说明理学已成为明朝统治者的官方哲学。有明万历二十五年(1597)师古斋刻白口本。

【性理学】 亦称"性理之学"。指程、朱派理学。程颐提出"性即理也"(《遗书》卷二十二下)的命题,认为人、物之"性"是作为宇宙本原的"理"在人或物上的体现。朱熹赞许"伊川(程颐)'性即理也'四字,颠扑不破"(《语类》卷五十九),认为:"自理而言之,则天以是理命乎人、物谓之命,而人、物受是于天谓之性"(《文集·答郑子上》)。为了与主张"心即理也"的陆、王派心学相别,后人特以"性理学"标举程、朱派理学。

【性理精义】 康熙诏令李光地编纂而后亲定。十二卷。成书于康熙五十六年(1717)。明永乐时胡广等人曾受诏编《性理大全》,取宋儒之说凡一百二十家,共七十卷。康熙认为此书"取者太烦,类者居多",故命李光地重新编纂,"省其品目,撮其体要",以使"诸儒之阐发不杂于支芜,复使学者之披寻不苦于繁重","使人知尽性之学不外循理"(《性理精义》康熙序)。该书选录了宋元诸儒周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、朱熹、陆九渊、真德秀、许衡、吴澄等四十余家之著述和言论。卷一至卷六全选或节录《太极图说》、《通书》、《西铭》、《正蒙》、《皇极经世》、《易学启蒙》、《家礼》、《律名新书》等。卷七至卷十二分"学类"、"性命类"、"理气类"、"治道类",选程朱诸儒有关语录,选材与分类"亦以程朱论道论学之途辙次第为准的"(《性理精义》凡例)。康熙为之撰序,颁示学校。该书对程朱理学之传播有重要促进作用。

【性情】 中国哲学的一对重要范畴,较多地运用于人性论和伦理学。先秦已提出性情关系问题,孟子认为"恻隐"、"羞恶"、"恭敬"、"辞让"(《孟子·告子上》)等人生来就有的思想感情是人性的"善端"与仁义道德是一致的。荀子说:"从人之性,顺人之情,必出于争夺,合于犯分乱理而归于暴"(《荀子·性恶》)。认为人的情性是"不辞让"、"不恻隐"的,性恶与"情不美"(同上)互为表里。先秦以后在性情问题的各种伦理观点实际上是这两种看法的展开和演变的产物。其基本看法有三:①性情善恶对应说。刘向认为"性情相应,性不独善,情不独恶"(见荀悦《申鉴·杂言下》)。韩愈认为性有三品,与性相应的情也有三品(见"性情三品"条)。朱熹认为性为体,情为用:"心之为物,实主于身,其体则有仁、义、礼、智之性,其用则有恻隐、羞恶、恭敬、是非之情"(《朱子四书或问》卷二)。陈淳认为本于性的情是善的,情"从本性发来,便是善,更无不善";只有"感物欲而动,不从本性发来"的情才是"不善"(《情》《北溪先生字义》卷上)的。②性情善恶既有联系又有差别说。董仲舒认为性有善恶,情唯恶。他说,天有阴阳,人有情性,"情亦性也",人性兼有"仁贪"(《春秋繁露·竹林》)、善恶,情即为性中之恶。李翱认为性善情恶。③性情善恶不相关说。王安石认为性无善恶而情可善可恶:"性生乎情,有情然后善恶形焉,而性不可以善恶言也。……然则善恶者,情之成名而已矣"(《原性》)。

【性情三品】 韩愈的性情论。董仲舒、王充、荀悦已有性三品思想(见"性三品"条)。韩愈吸收并扩展了他们的思想,把情也相应地分为三品,提出了完整的性情三品说。他认为人性是"与生俱生"的,分上、中、下三品,"上焉者,善焉而已矣;中焉者,可导而上下也;下焉者,恶焉而已矣"(《原性》)。性的内容为仁、义、礼、智、信,其中"上焉者之于五也,主于一(指仁)而行于四;中焉者之于五也,一不少有焉,则少反焉,其于四也混;下焉者之于五也,反于一而悖于四"(同上),这些性之内容在性三品中的比重是不同的。他指出,情是"接于物生"的,是喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲之七情。这七种情又分为三等(三品),其中上品情为这七情"动而处其中",中品情为七情"有所甚有所亡,然而求合其中",下品情为七情"亡与甚直情而行"。他主张控制人情,使其适于"中"。韩愈的性情三品说对宋明理学的人性论有重要影响。

【性智】 熊十力哲学范畴。既指本体(本心)又指对于本体的自觉自证。与"量智"相对。他说:"性智是本心之异名,亦即是本体之异名",是不待外求的"具足圆满的明净的觉悟"(《新唯识论》卷下之二)。它是人们"乍接宇宙万象之灵感","足徵人性本来潜备无穷无尽德用,是大宝藏,是一切明解之源泉"(《原儒》上卷)。熊十力指出,性智和量智的区别在于"性智是体,量智是用"(《十力语要》卷一)。性智是圆满无缺的、人自己的觉悟,虽不离感官经验和知性推理,却又高于二者,它以瞬时的直觉来洞悉精神本体之整体和宇宙人生之真源。而量智却"缘一切日常经验而发展"、"逐以逐物,而妄见有外"(《新唯识论》)。

【性善】 孟子的人性论。孔子曾说过:"性相近也,习相远也"(《论语·阳货》)。他还有人人都有"仁爱之心"这种倾向于性善论的看法。但孔子没有具体论述性之善恶的问题,孟子最先对性善论作了较系统、明确的阐述。他认为人性就是人之所以区别于其他动物的特性,是每个人先天所具有的道德上的"善端",即"恻隐之心"、"羞恶之心"、"辞让之心"、"是非之心"。他说:"人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下"(《孟子·告子上》)。但他指出,虽然人性是善的,人人都有"善端",可这并不等于每个人的行为就是善的,欲达到圣人的理想境界,还须不断培养这种"善端",使其转化为"仁义礼智"的良好德行。性善论后来成为封建社会的正统人性学说,在中国哲学、伦理学史上产生了极大影响。

【性善恶混】 西汉扬雄的人性观。《法言·修身》:"人之性也善恶混,修其善则为善人,修其恶则为恶人。气也者,所适善恶之马也欤。"认为人性既有善的方面也有恶的方面,向善的方面修养就会成为善人,向恶的方面发展就会变成坏人。为此他提出"修性"说,主张加强道德方面的学习和修养,以成为善人。

【性善情恶】 中国古代的人性论观点之一。西汉董仲舒认为人性中包含善与不善两种因素,其不善者就是情:"情亦性也。……身之有性情也,若天之有阴阳也。言人之质而无其情,犹言天之阳而无其阴也。""天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性;天有阴阳禁,身有情欲柢(节制),与天道一也"(《春秋繁露·深察名号》)。认为违背仁义道德的情欲乃性中之贪、恶,他主张采取"损其欲以辍其情"的办法使人归于善。唐李翱继承并发挥了董仲舒等人的人性论思想,明确提出"性善情恶"说。他说:"人之所以为圣人者,性也;人之所以惑其性者,情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者,皆情之所为也。情既昏,性斯匿矣。非性之过也,七情循环而交来,故性不能充也"(《复性书》上)。认为"人之性皆善","性无不善",而"情者,妄也,邪也"(《复性书》中)。他所说的邪与妄,是指非"中于节"(同上)即超过一定度数的情,性动情发,发而超过节度,就会昏匿善性,产生恶果。只有加强道德修养,灭除妄邪之情,使心处于寂然不动,绝对宁静的状态之中,进入"至诚"的境界,才能回复善的本性,成为圣人。程、朱、陆、王等宋明理学家基本上都是性善情恶论者。

【性境】 梁漱溟借佛教唯识宗观点来解释自己的哲学思想的用语。为其认识论中感觉认识所达到的境界。他认为"性境"的第一个特性是"有影有质",即某种感觉和产生这种感觉的那个东西,但指出产生人的感觉的那个东西是否真有象感觉所感知的那种性质,则是不可知的。第二个特性是"影必如其质"。认为虽然引起某种感觉的那个东西是不可知的,但可以肯定这一定是产生这个感觉的那个东西,而不是产生别种感觉的东西。他说,"性境"为"现量",即感觉的认识对象,是知识所以构成的三部分之一。参见"独影境"和"带质境"条。

【法】 ①法律、法令。法体现统治阶级意志,是由国家强制执行的行为规范。在先秦为法家所提倡,认为有法则治,无法则乱,并批判儒家所倡导的礼治。《管子·明法解》:"法者,天下之程式也,万事之仪表也。"《韩非子·难三》:"法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。"韩非主张"以吏为师"、"以法为教",用法统一人们的言论和行动。先秦法家一般都把刑赏作为执法的手段和法治的重要内容。②佛教名词。梵文(Dharma)的意译。通指一切事物,包括本体的和现象的、物质的和精神的,如"百法"、"万法"、"一切法"等。佛教的教义、教规等称为"佛法"。

【法天贵真】 《庄子·渔父》篇提出的哲学、美学思想。《渔父》篇的主旨是阐述"保真"之道,主张回归自然,反对"苦心劳形以危其真"。其中所提出的"法天贵真"思想对于审美创造有重要影响。庄子学派所讲的"真"不是指客体存在的真实性,也不是指认识、反映的真实性,而是指人的性分之"本真"。《渔父》篇认为人应效法自然、珍惜本真,"处阴以休影,处静以息迹。"强调"贵真"与人的情性有密切联系:"真者,精诚之至也。不精不诚,不能动人,故强哭者虽悲不哀,强怒者虽严不威,强亲者虽笑不和。真悲无声而哀,真怒未发而威,真亲未笑而和。真在内者,神动于外,是所以贵真也。……礼者,世俗之所为也;真者,所以受于天也,自然不可易也。故圣人法天贵真。"认为只有"不拘于俗",从礼法和传统观念中解放出来,才能保持真性情。这对于审美创造与真实情感的关系是一个很好的说明。

【法术势】 战国韩非法治理论的基本内容。"法"是法律、法令。"法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓也"(《韩非子·难三》)。"术"是君主驾驭群臣的权术。"术者,藏之于胸中,以偶众端,而潜御群臣者也"(同上)。"势"是权势,即制服众人的手段。"势者,胜众之资也"(《八经》)。"主之所以尊者,权也"(《心度》)。韩非的法治思想是对以前法家商鞅、申不害、慎到法治思想的继承和发展。他认为商鞅言法"徒法而无术",申不害言术"徒术而无法",慎到偏重于势,都不全面。他把三者结合起来,认为法是核心,权势是实现法治的先决条件,术是实现法治的手段,三者缺一不可。在他看来,掌握了权势("乘势")这就象龙蛇腾云驾雾,而一旦失去了权势则如同地上的蚯蚓蚂蚁一样就无能为力。法和术是君主手中的两大法宝,"人主之大物,非法则术也"(《难三》),"君无术则弊于上,臣无法则乱于下,此不可一无,皆帝王之具也"(《定法》)。韩非法术势相结合的法治思想为封建君主专制奠定了理论基础,对维

护以君主为首的中央集权制有积极意义。但也暴露了地主阶级统治的阴暗与残暴。

【法生于义】《淮南子》关于法的观点。这里的"义"同"宜"，是说国家之法要适合于时代的需要。它说："法者，非天堕，非地生，发于人间，而反以自正"(《泰族训》)。"法与时变，礼与俗化。衣服器械，各便其用。法令制度，各因其宜"(《氾论训》)。认为法令制度不过是一种工具，要因时而生，因时而变："法生于义(宜)，义生于众适，众适合于人心，此治之要也"(《主术训》)。

【法执】佛教名词。亦名"法我执"。谓对"法"的执着。这是佛教所要极力破除的两种"我执"(人我执、法我执)之一。"法"泛指一切事物和现象，包括物质和精神；特指某一事物和现象。佛教认为，一切法乃因缘和合而成，没有自性或质的规定性，永远处于生灭变化之中。故若执法为实有，必将障碍对佛之"真理"的理解。"法执"有时也可包括"我执"在内。小乘一般强调破除"我执"，大乘则主张既破"我执"又破"法执"。

【法式】汉初黄老学派用语。指一定的法则、模式或规律。《经法·论约》："四时有度，天地之李(理)也。日月星晨(辰)有数，天地之纪也。三时成功，一时刑杀，天地之道也。四时时而定，不爽不代(忒)，常有法式。"这四时变化的"法式"是："一立一废，一生一杀，四时代正，终而复始。"人事必须遵守天道之法式："人事之理也，逆顺是守。……顺则生，理则成，逆则死，失理无名"。

【法华玄义】佛教书名。全称《妙法莲华经玄义》。智𫖮讲述，弟子灌顶笔录。是解释《妙法莲华经》之玄义的著作。十卷(或作二十卷)。全书五章。第一释名章，将经题五字分为"妙法"、"莲华"、"经"三部分予以解释；第二辨体章，说明诸法实相为该经"经体"；第三明宗章，以一乘佛的因果为该经"宗要"；第四论用章，以断疑生信、增道损生为该经"力用"；第五判教章，先叙南三北七诸家判教学说，再述天台宗五时八教判教思想。本书内容特色可概括为："九旬妙谈"的烦琐哲学(对"妙"字任臆发挥)；"百界千如"、"三谛圆融"的圆融思想；为不同对象设四种十二因缘观的缘起理论；以《法华经》为佛最高教义的圆教判教学说。湛然撰《法华玄义释签》二十卷，详释此书。

【法华宗】见"天台宗"条。

【法先王】先秦时期主张"法古"的社会历史观。即提倡效法古代圣明君王(主要指尧、舜、禹、汤、文、武等)的言行和制度。以儒家最为突出。《论语·学而》："礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。"《礼记·中庸》："仲尼祖述尧舜，宪章文武。"孟子对先王更是极力推崇，"言必称尧舜"(《孟子·滕文公上》)。他经常以古代圣王的言行而立论，还明确提出"法先王"的原则，认为"遵先王之法而过者，未之有也"(《孟子·离娄上》)。战国末荀子提出"法后王"的观点，还曾批评子思、孟子是"略法先王而不知其统"(《荀子·非十二子》)。但学术界对荀子"法后王"观点之具体含义有不同看法。或谓荀子的"法后王"与孟子的"法先王"是根本对立的。或谓"法先王"与"法后王"实质上一样，因为荀子称道先王的话也很多，如"不闻先王之遗言，不知学问之大也"(《劝学》)；"劳知而不律先王，谓之奸心"(《非十二子》)；并对"不法先王，不是礼义"的惠施、邓析进行了尖锐批判。所以认为荀子的"先王"、"后王"并不是根本对立的，"先王"固然是指三代及三代以前的圣王，"后王"则指三代圣王中最后的王，亦即周文王武王(清刘台拱、王念孙、钱大昕等持此说)。二者实质上是一回事："所谓'先王'者，因先于梁惠、齐宣，故谓之'先'；所谓'后王'者，因后于神农、黄帝，故谓之'后'。如此而已"(郭沫若《十批判书·荀子的批判》)。墨家也有法先王的观点，"古者圣王"云云不绝于《墨子》。但墨家更多地推崇大禹的权威，因而被人说成是"背周道而用夏政"(《淮南子·要略》)。有时墨家也笼统地说，"昔者三代圣王，尧舜禹汤文武者是也"(《墨子·尚贤中》)。法家韩非对"法先王"观点进行了批判，认为"明据先王，必定尧舜者，非愚则诬也"(《韩非子·显学》)。他讽刺"法先王"之举是守株待兔之蠢法。《淮南子》则对先秦的"法先王"说作出新的解释："圣人论世而立法，随时而举事。……七十余圣，法度不同，非务相反也，时世异也。是故不法其已成之法，而法其所以为法。所以为法者，与化推移者也"(《齐俗训》)。法先王观念在宋明理学那里被发展为"道统"说，其历史影响甚深。

【法后王】荀子的历史观和政治学说。"后王"指周文王、武王，"法后王"即效法周王。《荀子·儒效》："法后王，一制度，隆礼义。"认为效法后王的目的是统一制度，尊崇礼义。荀子也讲"法先王"，但这与"法后王"并不矛盾。因为他认为"天地始也，今日是也；百王之道，后王是也。"他从"古今一也"的观点出发，主张先王之道与后王之道是一致的，先王要效法，后王也要效法。《非相》："五帝之外无传人，非无贤人也，久故也；五帝之中无传政，非无善政也，久故也；禹汤有传政而不若周之察也，非无善政也，久故也。"又说："欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。"在他看来，五帝、禹汤已经久远，只有周的善政粲然可观，足资效法。如果说荀子反对"法先王"的话，那只是反对子思、孟子"略法先王而不知其统"(《非十二子》)的作法，反对俗儒"呼先王以欺愚者而求衣食焉"(《儒效》)之举。

【法言】①西汉扬雄仿《论语》而作。全书十三篇。主要宣扬儒家传统思想，主张"尚智"，重视知识。提出人性善恶混说，强调道德修养。反对天命论和神仙方术，认为"有生者必有死，有始者必有终，自然之道也"(《君子》)。在《重黎篇》中首先提到"浑天"说与"盖天"说的

区别，广为后天文学史家所引述。通行本有《诸子集成》本、《四部丛刊》本。注本有晋李轨《扬子法言注》(清刻本)、宋司马光《扬子法言集注》(《百子全书》本)，还有近代汪荣宝《法言疏证》(1911 年排印本)和《法言义疏》(1933 年排印本)。②香港《佛教法住学会》所办的刊物。现代佛教学者霍韬晦于 1986 年创办。季刊。此刊本佛教如实观的精神，肯定一切人类文化的价值，主张通过现代学术方法把传统智慧彰表出来。除大量刊登佛学文章外，也刊登有关中西文化的学术性论著。

【法苑珠林】 佛教类书。唐释道世著。成书于唐高宗总章元年(668)。一百卷。别本作一百二十卷。将佛教故实分类编排，凡百篇，篇下分部，部下有目，总六百四十余类，引佛教之经、律、论原典分隶之。均以二字为题，每篇前有"述意"，篇末或部末有"感应缘"。广引故事为证，证必注出处。所引据典籍除佛经外约有一百四十余种。《四库全书》著录此书时说："佛法初兴，惟明因果；达摩东迈，始启禅宗。因果如汉儒之训诂，悉求依据，其学核实而难诬；禅宗如宋儒之义理，可以臆测，其说凭虚而易骋。此书作于唐初，去古未远，在彼法中犹为引经据典，较后来侈谈心理者固有间。"自《四库》著录以来，此书遂为清汉学家所注意，各家藏书志亦渐有其书。通行本有常熟蒋氏刻本(阗阁本)、常州天宁寺本、频伽本等百卷本和《四部丛刊》本、嘉兴藏本等一百二十卷本。1936 年上海影碛砂藏本为今最古本。

【法性】 佛教名词。梵文意译。与"真如"、"实相"、"法界"、"涅槃"等属同等含义，主要指现象的本质、本体。万法虽异然作为万法之体的"性"则不变，故曰"法性"。小乘佛教多不言。大乘佛教则盛论之。然大乘各派对"法性"的内容又有不同的解释。般若学以"性空"为诸法"法性"，认为诸法因缘而生，体性本无所有。慧远《大智论钞序》："无性之性，谓之法性"。《肇论·宗本义》："性空故，故曰法性。法性如是，故曰实相。"大乘有宗以"唯识实性"为诸法"法性"。《成唯识论》即持此种观点。《大乘起信论》亦以"真如"为"法性"，就"真如"遍于一切现象并构成现象的共性而言之。《大智度论》以"涅槃"为"法性"，该书卷三十二载："法性者，法名涅槃，不可坏不可戏论，名本分种，如黄石中有金性，白石中有银性。如是一切世间法中皆有涅槃性。"中国佛教各宗派对"法性"亦有不同的界说。法相宗以"三性"中之"圆成实性"为法性，认为它是一切有为法所依之本体。三论宗以"真空"为法性，认为诸法之性为真空，真空即妙有，妙有之性即真空，即是法性。华严宗以"真如"为法性，认为"真如"有"不变"和"随缘"二义，以随缘之义变造诸法，诸法虽异，真如不变。天台宗以"实相"为法性，《摩诃止观》卷一："法性名为实相。"认为法性本身即有染净之异，善恶之别，因性具善恶，故生染净之诸法。它把"法性"分为两种：(1)事法性，即每一具体事物的特有属性，如地之坚性、水之湿性；(2)理法性，或称实法性，即各种事物的共同属性。禅宗则认为"自性"即真如，即法性。《坛经》说："于自性中，万法皆见。"

【法性宗】 见"大乘空宗"条。

【法性自然论】 南朝无神论文献。朱世卿著。主旨以自然命定论批驳佛教的善恶报应论。文中自称"寓兹先生"，谓宣扬善恶报应者为"假氏大夫"。认为"万法万性，皆自然之理也"，人们禀受"自然之秀气"，其美丑、喜怒、穷达、善恶"皆由自然之数，无有造为之者"。指出所谓"福善祸淫"、"善恶报应"不过是圣人用以劝善而已，"听其言也，似若勿爽(不差)；征其事也，万无一验"。文中引用大量史实论证祸福并非善恶的报应。但最后又把"自然之理"归之于命。陈释真观曾著《因缘无性论》，歪曲、攻击此文宣扬"造恶招庆，为善致殃"，顽固为善恶报应辩解。两文均见《广弘明集》卷二十二。

【法相】 佛教名词。①"法"指包括物质和精神在内的一切事物和现象，"相"即形相、相状等。"法相"泛指事物的相状、性质、概念等。《大乘义章》卷二："一切世谛有为无为，通名法相"。②诸法实相的略称，指"真如"、"实相"。《摩诃般若波罗蜜经·序品》："佛所说法，于中学者，能证诸法相。"③"法相宗"的简称。

【法相宗】 即"唯识宗"。

【法相唯识学】 ①佛教书名。近代僧人太虚著。1936 年商务印书馆出版。全书分六类：一、法相唯识学概论；二、唯识教释；三、唯识理论；四、唯识答辩；五、唯识旁通疏释；六、应用理论。是作者关于法相唯识学的讲演、论文、疏释等汇编。书中反对欧阳竟无等分"法相"、"唯识"为二宗的说法，主张"称法相即摄唯识，谈唯识即摄法相。"提出了"与科学始终相成相用"的、"实证的"、"究竟的"新的唯识论思想。本书是研究太虚佛教思想的重要资料。②佛教学说。参见"唯识宗"条。

【法界】 佛教名词。梵文的意译，音译"达摩驮多"。用法和含义很多，大体有现象和体性两方面含义：①就现象而言，"法"指诸法，即一切现象；"界"谓分界。一切现象各有自体和不同的分界，故名"法界"。具体说又有多种含义，一是泛指各种事物。《俱舍论》卷八："能持自相，故名为界，或种族义。"是说一切事物的种类自性各不相同，称为法界。二是指意识所缘虑的对象。《俱舍论》卷一："受、想、行蕴、无表、无为总名法处，亦名法界。"这些既是感觉的对象，也是思维的对象。三是由上述两种含义进而总括一切事物，亦称一法界。②就体性而言，"法"即一切现象，"界"有因和性二义。"法界"指现象的本原和本质，与"真如"、"法性"、"实相"、"实际"等概念的意义相同，都是讲事物的本相，形容事物的本来样子。法相唯识宗以能派生万物的精神性实体种子为法界。认为"一切有情无始时来有种种界，如恶义聚，

法尔而有。界即种子差别名故”(《成唯识论》卷二)。从法界是事物的本原,进而强调“法”也是清净法,法界就是“清净之因”,就是一切众生成佛的原因、根据。隋唐佛教宗派对“法界”解说甚多,论说纷纭。华严宗有《华严法界观门》等专著,立“四法界”说。天台宗于所观立十境为观门“十法界”。密宗立密教“十法界”,以阐发五凡五圣说。

【法界缘起】 佛教华严宗的重要命题和理论宗旨。“法界”有多种含义,此指万物的本原、本体和众生具有的佛性,和“法性”、“真如”、“实相”同义。法界缘起说的要义有二:一是认为世间和出世间的一切现象都是法性所生起。法性就是“一心”,一心也称“善心”、“如来藏”、“如来藏自性清净心”。一切现象都由清净心随缘生起,离开一心更无别物。众生成佛的根据就在于一心,诸佛的境界也是出于一心。由此也称为“性起缘起”。二是认为法界缘起的相状为无尽圆融。是说宇宙万物逦逦互为因果,一物为因,万物为果;万物为因,一物为果,原因与结果相资相待,彼中有此,此中有彼。一即一切,一切即一;一即多,多即一,相即相入,圆融无碍,处于重重无尽的联系网络之中。由此又称为“无尽缘起”。华严宗人智俨首倡法界缘起说,法藏进而阐发了三性一际与因门六义、六相圆融与十玄无碍,分别构成法界缘起的原理和内容。后来澄观又将散见于法藏著作中的法界思想系统化,明确地提出事、理、理事无碍和事事无碍的四法界说。宗密继承澄观的宗脉,更进一步强调一切万有为一真法界的体性所起,最充分地体现了自体性起的观点。他还将理事无碍融摄于事事无碍法界观中,推进了事事无碍说。法界缘起说协调了各个宗派、各种教义的关系,说明都是整体佛教的组成部分而互相融通。也在于论证世间一切事物都是圆融无碍、没有矛盾的,乃至众生与诸佛交彻,秽土与净土融通,世俗世界与佛国世界圆融,世间与出世间的一切都处在大调和之中。

【法显】(约337—422) 东晋高僧,著名佛经翻译家。俗姓龚。平阳郡(今山西临汾)人。三岁时父母送其为沙弥,二十岁受比丘戒。常慨叹律藏传译未全,立志前往印度寻求。东晋安帝隆安三年(399)与同学慧景等结伴,从长安出发,西度沙漠,于元兴元年(402)度过葱岭进入北天竺。遂遍历北、西、中、东天竺,获《方等般泥洹经》及律部经典梵本多种。前后凡十五年,游历三十余国。于义熙五年(409)离印前往狮子国(今斯里兰卡),义熙七年(411)秋搭商船回国,第二年抵达青州长广郡牢山(今山东崂山)。后在建康(今南京)道场寺会同觉贤、宝云共译六卷本《大般泥洹经》等。他还把旅行见闻撰成《佛国记》(又称《高僧法显传》),为研究古代中亚、南亚各国历史和中外交通史提供了重要资料。法显远赴天竺,寻求经律,带回梵本,传布毗昙,推动了涅槃佛性学说之大兴,在中国佛教史上占有重要地位。义净在其《大唐西域求法高僧传》中说:“观夫自古神州之地,轻生殉法之宾,显法师则创辟荒途”。

【法顺】 见“杜顺”条。

【法度】 汉初黄老学派的政治主张。治理国家的政策和法律制度。《黄老帛书·经法》认为:“道生法。法者,引得失以绳而明曲直者也”(《道法》)。并认为:“法度者,政之至也。而以法度治者,不可乱也。而生法度者,不可乱也。精公无私而赏罚信,所以治也。省苛事,节赋敛,毋夺民时,治之安。……号令合于民心,则民听令。兼爱无私,则民亲上”(《君正》)。《淮南子·氾论训》也认为:“法度者,所以论民俗而节缓急也;器械者,因时变而制宜适也”。黄老之学所讲的法、法度,吸收了先秦儒、墨、道、法的思想主张,与法家韩非主张的极端专制的“法”有所区别。

【法统】 中国佛教关于佛法之统序。或谓“传法”、“传灯”。汉晋佛法初传之际,僧人有师徒关系尚无传法之说。南北朝时道教与佛教发生争议,遂有法统说,至五世纪时南北均有叙述佛教法统的著作,如《付法藏因缘传》等。隋唐以后师资传授渐受注意。唐以前有所谓“付法者”(指可继续其师讲经之僧人),所付内容为其师对经论的讲解或所著述的义疏,乃至以麈尾付嘱以为象征。唐代诸宗兴起,一方面立宗者自称其继承佛之正统,常引《付藏传》以证明;另方面受禅定盛行的影响,传法遂有神秘意义,如禅宗以心传心,不著文字,乃至参禅棒喝,皆为其顿悟学说的体现。这样,隋唐诸宗之间及各宗派内部为了争夺所谓真传或本宗正统,于是出现了“定规”以序法统。尤以禅宗为盛,其传“衣钵”以为标志。

【法家】 战国至汉初主张法治的学派。“法家”一词初见于司马谈《论六家要旨》。《史记·太史公自序》:“法家不别亲疏,不殊贵贱,一断于法,则亲亲尊尊之恩绝矣”。春秋末期的管仲、子产当为法家的先驱。管仲被齐桓公任为卿,历四十年,在齐国推行改革,对内“相地而衰征”(《国语·齐语》),按农田优劣等级收税,发展农业生产;对外实行“尊王攘夷”。他重视法治,提出“法者,天下之至道也,圣君之实用也”(《管子·任法》)。主张“动无非法”(《管子·明法》)。子产在郑国助简公执政二十余年,公元前536年郑国首先铸刑鼎,是法治的先声。至战国时涌现一批法家人物。魏国李悝当为法家之祖,“悝撰次诸国法,著《法经》”(《晋书·刑法志》)。《法经》为法家所共尊,是中国历史上最早的成文法。还有吴起、商鞅、慎到、申不害等都属于前期法家的主要代表。战国末期的韩非是法家集大成者,他批判地吸收了以前法家的思想,形成了以法治为中心的“法”、“术”、“势”相结合的法治理论体系,为封建社会中央集权制的建立提供了理论依据。汉初法家衰微,其间较有

影响的有桑弘羊、晁错等。法家的思想是很丰富的。他们在政治上主张"明法审令"(《史记·孙子吴起列传》),强调以法来规范人们的行为,提出"以刑去刑"(《商君书·去强》)。主张对官吏严格考核审察,提出"循名而责实"(《韩非子·定法》)的考察方法。反对世卿世禄制度,主张"食有劳而禄有功使有能,而赏必行,罚必当"(《说苑·政理》)。通过法治实现政治体制的革新。在经济上主张重本抑末,奖励耕战,"入使民属于农,出使民一于战"(《商君书·算地》)。强调以农富国。在哲学上法家多具有朴素的唯物主义和无神论思想及朴素的辩证法思想,如韩非提出自然界是没有意志的客观存在:"若地若天,孰疏孰亲?"(《韩非子·扬权》)。他论说了自然万物的一般规律(道)与特殊规律(理)的关系,认为"道理相应"。要求遵循客观规律行事,"夫缘道理以从事者,无不能成"(《韩非子·解老》)。他在认识论上提出"参验"的方法。对矛盾的转化也有不少论述。法家一般都具有进步的历史观,认为社会是不断发展的,"世异则事异"(《韩非子·五蠹》),主张"不期修古,不法常可"(同上)。反对复古循旧,提倡"世事变而行道异"(《商君书·开塞》)。法家著作《汉书·艺文志》著录有《李子》、《商君》、《申子》、《慎子》、《韩子》等十家二百一十七篇。

【法眼】 佛教名词。①"五眼"之一。"引导众生令入(实)法中,故名法眼。""法眼令是人行是法,得是道,知一切众生各各方便门,令得道证"(《大智度论》)。可见"法眼"是指拯救众生出迷惘的佛教认识方法等。②般若智慧的"三智"之一,即"道种智"。其功能主要是对佛教修习的"无量道门"尽知遍晓,具体有:"一者分别知声闻、辟支佛方便得道门;二者知菩萨方便行道门"(《大智度论》)。③泛指佛教观察事物、认识"真如"的智慧。"智能照法,故名法眼"。"法眼观察究竟诸道。"④指相互区别的独特观点。《维摩诘经》卷一吉藏注:"小乘亦法眼,大乘亦法眼"。意谓各有各的特殊观点。在佛教的宗派中,为某一宗所尊崇并构成该宗特点的观点,称为"正法眼",又叫"宗眼"。

【法眼宗】 中国佛教禅宗"五家七宗"之一,属青原系。因该宗开创者文益卒后被南唐李璟谥"大法眼禅师"而得名。文益曾著《三界唯心颂》,主"三界唯心,万法唯识";又著《华严六相义颂》,阐"理事不二,贵在圆融",奠定了该宗之思想纲领。其弟子德韶又以"通玄峰顶,不是人间,心外无法,满目青山"的偈颂继承和发挥了文益"一切现成"的宗眼。其再传弟子永明延寿则主"举一心为宗,照万法如镜",著《宗镜录》一百卷和《心赋注》、《唯心诀》等书,阐扬了文益的"尽由心造"、理事圆融和"禅、教"统一的思想。二代嫡嫡相传,到宋初极其隆盛。后即衰微,前后不过一百年。法眼宗在世界观上直接了当地主张"三界唯心,万法唯识",但不同于"唯识宗",而近似于华严宗的客观唯心主义。此宗的家风被誉为"箭锋相拄,句意合机"。"对病施药,相身裁缝,随其器量,扫除情解"(见《大正藏》卷四)。该宗于宋代传入朝鲜。

【法象】 ①《易传》用语。"法"指效法,"象"即物象。谓效法天地万物之象。《易·系辞上》:"见乃谓之象","制而用之谓之法"。《系辞下》:"仰观象于天,俯观法于地,……于是始作八卦。""是故法象莫大乎天地"(《系辞上》)。②事物现象的总称。张载《正蒙·太和》:"盈天地之间者,法象而已矣。"

【法琳】(572—640) 唐初僧人。俗姓陈。颍川(今河南许昌)人。祖上仕隋,寓居襄阳。年少即出家。后游历金陵、楚郢(江陵)各地,遍学儒、道、佛典籍。隋开皇十四年(594)隐居青溪山鬼谷洞(今湖北远安县),白天钻研佛经,夜间阅览俗典。隋仁寿元年(601)出山游隋京大兴(长安)。隋义宁之初(617)着黄巾道服与道家交往。唐初又还归佛教,住济法寺。武德四年(621)太史令傅奕上表十一条,请罢废佛法。他作《破邪论》一卷(或作二卷)相难。又道士李仲卿、刘进喜等作《十异九迷论》和《显正论》等贬低佛教。为了造论破斥,他又假借经史成《辩正论》八卷十二篇,东宫学士陈子良为之制序。贞观初年徙居终南山龙田寺。贞观十一年(637)唐太宗因自姓李氏,欲推尊以老子(名李耳)为始祖的道教,诏令道士女官的位次排在僧尼之前。僧众推其上表抗争,太宗不从,强令推行。贞观十三年因西华观道士秦世英谮毁,他被下狱。后徙置益州(今成都),行至中道而卒。代表作为《破邪论》和《辩正论》,今存。另撰有《齐物论》、《悼屈原赋》及诗赋记传等,被同代沙门彦悰搜集为三十卷,已佚。

【法演】(?—1104) 中国佛教禅宗临济宗杨岐派的代表之一。俗姓邓。绵州(今四川省绵阳县)人。出家后先在成都习《百法》、《唯识》两论。后属意于禅,参学诸方。于杨岐派白云守端处有省,曾作一偈以明见地:"山前一片闲田地,叉手叮咛问祖翁。几度卖来还自买,为怜松竹引清风。"得守端印可。因其较长时间在蕲州(今湖北省蕲春县)"五祖山"传法,故禅史称其为"五祖法演"。宋朝丞相张商英称其禅风"应机接物,孤峭径直,不犯刊削"。时人目其"中兴临济法道"。他自认为"绍先圣之遗踪,称提祖令;为后学之模范,建立宗风。"其哲学思想主要表现在一首偈上:"有物先天地,无形本寂寥,能为万象主,不逐四时凋"(见《古尊宿语录》卷二十)。他认为"第一义"不可言说,只可"契证"。有"除其四端"以嘱弟子:"福不可受尽,福尽则必致祸殃;势不可使尽,势尽则定遭欺侮;语不可说尽,语尽则机不密;规矩不可行尽,行尽则众难住"(见晓莹《罗湖野录》)。其言行有《法演禅师语录》三卷。法嗣有二十二人,其中佛果克勤、佛鉴慧懃、佛眼清远世称"三杰"。

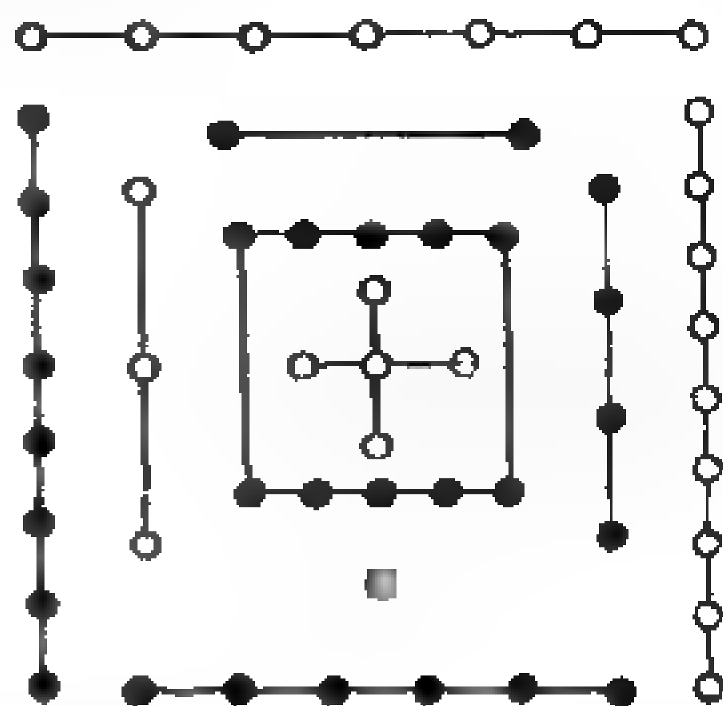
【法藏】(643—712) 唐佛经翻译家，华严宗实际创始人，被尊为华严宗三祖。祖居西域康居，后迁长安，因而以康为姓，世称"康藏国师"。史载他十七岁从云华寺华严大师智俨学习《华严》一类经典，前后九年。武则天为树福田，度僧，舍住宅为太原寺。他乃出家受沙弥戒，隶属太原寺，并奉诏开讲《华严经》。武后曾把《华严经》中贤首菩萨的名字赐给他作称号，一般称为"贤首国师"。华严宗也由此又名"贤首宗"。后又参加《华严经》(八十卷本)、《大乘入楞伽经》等翻译。曾受诏于长生殿讲经，指殿前金狮子为喻，武后豁然悟解，后集录成《华严金狮子章》。又曾取十面镜子，分别安置在四方四角和上下，面面相对，中置佛像，并点燃火炬去照，互影交光，以使学者了解刹海涉入重重无尽的义旨。他继承和发展智俨的思想，着重宣扬的是：世界万物通通互为因果，一物为因，万物为果；万物为因，一物为果。一即一切，一切即一。万物相资相待，相即相入，重重无尽，圆融无碍。他还在智俨五教说的基础上，吸收天台宗的判教说，重新组织为小、始、终、顿、圆五教说，以华严宗为最圆满的宗派。法藏著述宏富，据传约百余卷。现存的重要著作有《华严经探玄记》、《华严一乘教义分齐章》、《华严经文义纲目》、《华严经旨归》、《华严策林》、《华严经问答》、《华严游心法界记》、《华严三昧观》、《华严义海百门》、《修华严奥旨妄尽还源观》、《华严金狮子章》、《大乘起信论义记》、《大乘起信论别记》等。弟子有慧苑、宏观、文超等。

【河上丈人】 道家黄老学派创立人之一。战国末齐人，姓名不详，以号名。传其为"善修黄帝、老子之言"的乐臣公(一作乐巨公)的本师。《史记·乐毅列传》："乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人"。"河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国(即曹参)师。"一说其活动年代在公元前四世纪初，无据。

【河上公】 据说为道家之仙，其说始见于晋葛洪的《神仙传》。因"结草为庵于河之滨"，故以为号。传说汉文帝前往请教，"河上公即授素书《老子道德经章句》二卷"。自称注《道德经》已"千七百余年"(《河上公〈老子章句〉序》)。今人对《老子章句》的作者和成书时代有争论。一说河上公即河上丈人，疑系附会。

【河东先生集】 即"柳河东集"。

【河图】 传为天降之祥物。其说流传甚古。《尚书·顾命》记载成王丧礼之陈设云："大玉、夷玉、天球、河图，在东序。"《论语·子罕》："凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！"《墨子·非攻下》："天命周文王伐殷有国，泰颠来宾，河出绿图。"《易·系辞》最早将河图与易卦联系起来，云："河出图，洛出书，圣人则之"。认为河图、洛书是圣人作《易》之依据。汉儒解《易》之来源更多附会此说。北宋邵雍以十数图为河图，朱熹从之，并断定《系辞上》第九章所云"天地之数"即是河图。近人黎凤翔考宋儒十数图来源于《太玄图》。至于古所谓河图，今人高亨推测为古代地理书，杨柳桥则认为系当时的出土文物。



【河南程氏遗书】 北宋程颢、程颐的哲学语录。简称《程氏遗书》、《二程遗书》或《遗书》。南宋朱熹据二程门人所记编定。凡二十五卷，又附录一卷。第一卷至第十卷为"二先生语"，不分录；第十一卷至第十四卷为"明道先生(颢)语"；第十五卷至第二十五卷为"伊川先生(颐)语"，但第十五卷"或云明道先生语"。是研究二程哲学思想的重要资料。宋代曾单独刊行。亦曾与二程之《外书》、《经说》、《文集》合刊，称《程氏四书》。明清时编入《二程全书》。1981年中华书局又根据《全书》刊行校点本《二程集》。

【泣红亭】 蒙古文学著作。《一层楼》的姊妹篇。清蒙古族尹湛纳希著。一卷，二十回。约成书于鸦片战争以后。是一部嘲笑封建婚姻制度的讽刺喜剧。书中以三位青年少女在爱情和婚姻中的悲欢离合为中心，揭露了封建包办婚姻制度和封建贵族家长制的残酷本质，批判了封建统治阶级的奢靡和丑恶，展示了十九世纪中叶居住在与内地接壤地带的蒙古民族中的阶级关系、宗法秩序、文化教育、风俗习惯和世态人情等社会生活的各个方面，反映了当时蒙古社会的真实面貌及蒙古族的反封建要求。书中表现出朴素的辩证法思想和进步的社会历史观点，如认为万物都包含有彼此对立、互相转化的对立面："力有强弱，过强不止则折，过弱不刚则曲。"提出"审势查变，权变其间"的思想方法原则。幻想在不彻底推翻封建制度的前提下由好皇帝"惩贪官，铲污吏，节约用度，爱抚黎民"。版本有内蒙古人民出版社1957年出版的蒙文本和1981年出版的汉文本。

【波罗蜜】 佛教名词。梵文音译之略，全译为"波罗蜜多"。意译为"究竟"、"到彼岸"、"度无极"、"度"等。谓从生死迷界的此岸到达涅槃解脱的彼岸。《大智度论》卷十二："成办佛道，名到彼岸；复次于事成办，亦名到彼岸，……以生死为此岸，涅槃为彼岸"。大乘佛教以

对其它一些哲学体系一一加以驳斥，谓"说神我者，以为实有丈夫，不生不灭，……执此幻者以为本体，是第一倒见也"。"说物质者，欧洲以为实有阿屯，印度以为实有钵罗摩怒，……执此幻者以为本体，是第二倒见也"。"说神教者自马步、诸逑而上，至于山川土谷，稍进则有祠火，与夫尊祀诸天之法，其最高者乃有一神。……执此幻者以为本体，是第三倒见也"。认为只有消除这些倒见才能见到以心为本的真如本体的正见。

【倭仁】(1804—1871) 清蒙古族思想家。字艮峰。乌齐格里氏。蒙古正红旗人。道光进士，选翰林院庶吉士，授编修。历官詹事、大理寺卿、礼部侍郎。同治元年后历擢工部尚书、内阁协办大学士、文渊阁大学士、文华殿大学士。因弹劾叶尔羌回部郡王阿奇木伯克爱玛特而受降三级调用的处分。曾上疏议朝政曰："行政莫先于用人，用人莫先于君子、小人之辨。夫君子、小人藏于心术者难知，发于事迹者易见：大抵君子讷拙，小人佞巧；君子澹定，小人躁竞；君子爱惜人才，小人排挤异类；君子图远大以国家元气为先，小人计目前以聚敛刻薄为务；刚正不挠，无所阿者君子也；依违两可，工于趋避者小人也。"哲学上主要继承程朱学派的思想，以"理"为宇宙的根本，提出"天地之间穷理充塞，无纤毫空缺，无一息间断"。认为"物物有理，事事有理"，"克己以穷理为先，见明理已学始细"。在认识论上主张全面地认识事物，"一事格得几分，只一分未透达，最不可"。认为要穷万物之理是不可能的，因此主张采取"于一物上穷理"，其他可用"类推"的方法。著作有《倭文端公遗书》，正文八卷，首二卷，末一卷，续四卷，共十五卷。

【健顺】《易传》用语。"健"即刚强、有力；"顺"即随从、顺应。《易·说卦》："乾，健也；坤，顺也"。以健为乾卦阳刚之属性，顺为坤卦阴柔的属性。又《易·大象·乾》："天行健，君子以自强不息"，《易·坤象》："行地无疆，柔顺利贞"。认为乾坤的健顺属性对立统一、主辅分明、互补相成，是万物资始资生的根基。

【徐幹】(171—218) 东汉末哲学家、文学家。字伟长。北海郡(今山东潍坊)人。官至司空军谋祭酒掾属、五官中郎将文学。善辞赋，兼能诗，为"建安七子"之一。其哲学思想表现在所著《中论》，认为"凡学者大义为先，物名为后，大义举而物名从之"。对汉末真伪相冒、名实乖离的"乱世之道"有所批评。在德才关系上主张才智重于德行，认为"明哲穷理"之士比"志行纯笃"之士更可取，"是故圣人贵才智之特能立功立事、益于世矣"(《中论·智行》)。其思想具有唯物主义倾向。《中论》今存。原有集，已佚，后人辑有《徐伟长集》。

【徐光启】(1562—1633) 明科学家。字子先，号玄扈。上海县徐家汇(今上海市)人。万历进士，任翰林院庶吉士。崇祯五年(1632)升礼部尚书兼东阁大学士，并参机要。次年兼任文渊阁大学士。万历三十一年(1603)从传教士罗如望领洗入天主教。政治上主张"富国必以本业，强国必以正兵"。与李之藻等人从另一传教士利玛窦学习"西学"，致力于天文、历法、数学、测量、水利等科的研究。认为按科学本身之规律应先译数学，遂与利玛窦合译欧几里德《几何原本》，于万历三十五年(1607)雕版印行。认为该书"不用为用，众用所基"，指出了几何学作为一门基础科学的本质特点。推崇其严密的逻辑性，认为"欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得。"第一个把一种全新的演绎思维方法介绍到中国。这部几何学著作的传入给予后来的数学研究者，如清代的梅文鼎、李善兰等以深刻影响，其所创用的"点"、"线"、"面"、"直角"、"四边形"、"平行线"、"相似"、"外切"等译名概念迄今仍为我国数学界沿用。他又以《几何原本》中相应的公理、公设，结合中国古算书《周髀算经》、《九章算术》中的勾股测量条目，会通而作《测量法义》一书。之后又将《九章算术·勾股篇》中的测量法与西方测量法进行比较，推求同异，并效之西法又先后写出《测量异同》、《勾股义》两书，第一次把我国的应用科学提高到演绎理论的高度。并主持修改《大统历》，把西方的天文历法引入中国。又在实际调查的基础上总结了当时的农业生产经验，著《农政全书》。皈依天主教后信奉和宣扬灵魂学说。其译著甚丰，但多已散佚。现有《徐光启集》等。

【徐寿】(1818—1884) 清科学家。字雪村。江苏无锡人。早年即弃举业，留意西方自然科学。平生治学绝口不谈"五行生克之说，理气肤浅之言"，"总以实事实证引进后学"(程芳《徐雪村先生像序》)。1861年入安庆军械所，次年参预设计制造中国第一部蒸汽机。稍后又参预设计制造中国第一艘木质机动轮船。多年供职于江南制造局，对制造船炮枪弹多所贡献，并在该局附设译馆编译西方自然科学书籍。1874年前后参预创设上海"格致书院"，开始化学实验演示工作，在自然科学基础理论方面，较为系统地介绍了西方近代化学知识，为中国近代化学科学的先驱者。译著有《化学鉴原》及续编补编、《西艺知新》及续编、《汽机发轫》、《测地绘图》、《物体遇热改易说》等。

【徐复观】(1903—1982) 当代史学家，政论家，港台新儒家学派主要代表之一。湖北浠水人。1920年考入湖北武昌第一师范。1926年参加国民革命军第七军。1928年去日本留学，先在明治大学学习经济，后入日本士官军校步兵科学习军事。"九·一八"事变后回国，曾在国民党军队中担任团长、荆宜师管区司令、重庆复国团教官、国共联合秘书处副秘书长等职。1946年以少将衔退役，曾在南京主办《学原》月刊。1949年在香港创办《民主评论》半月刊。1952年去台中省立农学院

出“无”、“有”、“自生”、“自通”、“自得”、“理”、“本体”等概念，对后世颇有影响。其所注经传计有《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《礼记》、《周礼》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》、《中候》、《乾象历》等。此外还著有《发墨守》、《针膏肓》、《起废疾》、《天文七政论》、《六艺论》等。今除《毛诗笺》、《三礼注》尚存外，余皆佚。清袁钧《郑氏佚书》、马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。

【郑众】(?—83) 东汉经学家。字仲师。陈留浚仪(今河南开封)人。郑兴之子。曾任大司农，世称“郑司农”。承其父《左传》学，兼通《易》、《诗》，明三统历。时谓其“后郑”，以与其父“先郑”相别。著作已佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周礼郑司农(众)解诂》六卷、《郑众春秋牒例章句》一卷。

【郑兴】 东汉经学家。字少赣。生卒年不详。陈留浚仪(今河南开封)人。曾任太中大夫。先学《公羊春秋》，后治《左传》，兼学《周礼》，长于历数、世言。其思想信有神而不信谶纬。著作已佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周礼郑大夫(兴)解诂》一卷。

【郑观应】(1842—1922) 近代早期改良主义启蒙思想家。本名官应，字正翔，号陶斋，别号杞忧生、慕雍山人、罗浮待鹤山人等。广东香山(今中山)县人。自幼攻读经文。清咸丰八年(1858)科举考试落第，遂尊父命，到上海学商，曾在英商宝顺洋行当买办，同时在英华书馆读夜班课，专攻英文两年，后“潜心泰西政治、实业之学”。为挽救民族危亡，曾辑著《救时揭要》(1873年刊行)。七十年代末开始投资于近代工业，先后任上海织布总局总办，轮船招商局帮办、总办，上海电报局总办，汉阳铁厂总办等职。中法战争期间积极参加了抗法斗争。后来参与立宪运动。晚年反对民主共和制，思想沉沦。他是近代早期改良主义的启蒙者。光绪二十年(1894)出版了《盛世危言》八十七篇，标志着其改良主义思想体系的形成。在《商战》篇中指出，外国资本主义侵略有军事和经济两种主要方式，“兵之并吞，祸人易觉；商之掊克，敝国无形”。因此主张中国必须用“兵战”和“商战”来抵抗外国的侵略。并提出发展民族工业的十项“商务纲目”。在《议院》篇中主张变封建的君主专制为君主立宪制。康有为《公车上书》的内容、文字不少地方借用了《商战》和《议院》的述议。其改良主义思想的哲学基础是道器兼赅论，认为“实者道也，……虚者器也。合之则本末兼赅，分之乃放卷无具”(《盛世危言·道器》)。批评洋务派学习西方技术而不从事政治改革是“遗其体而求其用，无论竭蹶步趋，常不相及”(《〈盛世危言〉初刊本自序》)。但主张“道为本，器可变，道不可变，庶知所变者，富强之术，非孔孟之常经也”(《〈盛世危言〉增订新编凡例》)。在他看来，包括国家政治经济制度在内的世界一切具体事物都是器，是可变的；而反映封建纲常名教的道，是不可变的。反映了早期改良派的软弱性和妥协性。著作还有《易言》、《南游日记》、《西行日记》等。后收入《郑观应集》。

【郑昕】(1905—1974) 现代哲学家，我国研究康德哲学的专家。原名秉璧，号汝珍。安徽省庐江县人。1924年秋入南开大学，在孙炳文影响下开始接触马克思主义。1926年北伐进入高潮时去广州。1927年初由广州去德国，入柏林大学哲学系学习。1929年转耶拿大学哲学系，在康德哲学专家布鲁诺·包赫教授指导下研究康德哲学，是我国第一位在康德祖国攻读康德哲学的人。三年后回国。1932年起在北京大学哲学系专门讲授康德学说，1936年任副教授，次年为教授。解放后长期任北京大学哲学系系主任，还曾担任国务院科学规划委员会委员等职。多年来致力于西方哲学的研究与批判，尤其注重康德哲学。著有《康德学述》(1945年商务印书馆出版，1984年再版)，是我国介绍康德哲学的第一部专著。另有《真理与实在》、《康德哲学批判》、《开放唯心主义》、《主一客之辩兼论“未来玄学”》等重要论文。

【郑隐】(?—302) 西晋方士，道书收藏家。字思远。少为儒生，明五经。晚好仙道，师子葛玄，受《正一法文》、《三皇内文》、《五岳真形图》及炼丹秘术等。解音律，善鼓琴，对九宫、三奇、河洛、谶记、天文等均有研究。据传，其于太安元年(302)知世将乱，东投霍山，莫知所终。有弟子五十余人，葛洪即其一。《抱朴子·遐览》云：“郑君时年八十，先发鬓斑白，数年间又黑，颜色丰悦，能引强弩射百步，步行日数百里，饮酒二斗不醉。每上山，体力轻便，登危越险，年少追之，多所不及。”一生收藏道书甚富，《抱朴子》载其所收书名卷数约一千二百卷。

【郑鲜之】(363—427) 东晋、南朝宋代佛教徒，思想家。字道之。荥阳开封(今属河南)人。宋武帝时任太常，都官尚书，出为豫章太守。宋文帝时进尚书右仆射。为人善议论。曾著《神不灭论》，攻击“形神同灭”的神灭论，认为“形神混会”而“粗妙分源”。并对薪火之喻作了唯心主义的新解释，提出“薪虽所以生火，而非火本，火本自在，因薪为用耳”。并说无火之前即有“火理”，由此论证“神不待形”、不与肉体“同枯”。为当时神不灭论的主要思想代表。原有文集，已佚。其《神不灭论》见《弘明集》卷五。

【郑樵】(1103—1162) 南宋史学家，无神论者。字渔仲，号溪西逸民。兴化军莆田(今属福建)人。年轻时不应科举，隐居夹漈山，刻苦力学，沉潜著述三十年。世称夹漈先生。曾尝出游名山大川，搜奇访古，凡遇藏书之家必尽读乃去。绍兴十九年(1149)携其所著书十八种、一百四十卷至临安，高宗诏藏秘府。后由工部侍郎王伦举荐，任右迪功郎、兵部架阁。学问赅博，于经、史、礼、乐、天文、地理、草木、虫鱼、文字、音韵均有造诣。不

仇嫌恨，非钱不解；今问笑谈，非钱不发。""官尊名显，皆钱所致"。甚至出现了"死生无命，富贵在钱"的不良风气。但本文也肯定了钱是社会生活中的物质力量的思想。②《全晋文》卷五九载有《钱神论》，除开头四句十六字外其余与鲁褒之文相同。

【钱德洪】(1496—1574) 明学者。名宽，字德洪，后以字行，改字洪甫，号绪山。浙江余姚人。嘉靖二年(1523)师事王守仁，与王畿疏通王学大旨，一时称为教授师。嘉靖五年举于南京，不廷试而归。嘉靖十一年中进士，出为苏学教授。后官刑部郎中，时武定侯郭勋下狱，他据案卷欲定其死罪，世宗庇护郭，反下他于狱。郭死，他出狱为民，在野三十年，潜心传播王学，江、浙、宣、歙、楚、广等地皆有讲舍。收集王守仁遗著，辑成《传习录》下卷、《阳明文录》二十四卷、《文录续编》十卷，王守仁著作的整理、刊行多赖其力。罗洪先谓其学有数变："其始也，有见于为善去恶者，以为致良知也。已而曰：'良知者无善无恶者也，吾安得执以为有而为之，而又去之？'已又曰：'……无善无恶者见也，非良知也。吾惟即吾所知以为善者而行之，以为恶者而去之'"(《明儒学案》卷十一)。反对王畿"四无之说"，强调为善去恶之格物工夫的重要性。主张"在事物上实心磨炼"(同上)。认为"未发竟从何处觅，离已发而求未发，必不可得"(同上)。著作有《绪山会语》二十五卷(今无存)、《平濠记》一卷及《阳明年谱》七卷。

【钱穆】(1895—1990) 史学家，尤长学术思想史。字宾四，江苏无锡人。曾任燕京、清华、北大、北平师大、西南联大、华西、四川、江南等大学教授，主持齐鲁大学国学研究所、昆明五华学院文史研究所。1950年在香港创办新亚书院。1967年定居台湾。治学兼通经、史、子、集四部。在经学研究上主张打破门户，考据、义理各不偏废。所著《刘向刘歆父子年谱》解决了清以来经学今古文中一大疑案，并开辟了以史治经的方法。在中西文化问题上主张在中西文化比较中探讨中国文化的特质，坚持以历史方法考究中国文化的多种源流，强调儒学之精神价值，提出所谓"文化自救"的思想。一生致力于中国学术思想史的独特性研究，认为中国思想的精神是求人生真理与宇宙真理的合一。他是在史学领域创建"现代新儒学"的代表人物。主要论著有《国史大纲》、《中国历史精神》、《中国近三百年学术史》、《中国思想史》、《宋明理学概述》、《朱子新学案》、《先秦诸子系年》、《中国文化史导论》、《文化学大义》等。

【铁木真】 即"成吉思汗"。

【积土成山，积水成渊】 荀子用语。他说："积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬(同'跬'，半步)步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂"(《荀子·劝学》)。通过这些设喻说明学而有成是一点一滴积累而来的，不可能一蹴而就。强调锲而不舍的治学精神。

【积久贯通】 程朱理学的认识论和道德修养论的基本方法之一。程颐提出，格物应"今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然自有贯通处"(《遗书》卷十八)。认为"自一身之中至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处"。朱熹继承此说，指出："必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉"(《大学章句》)；"及其真积力久而豁然贯通焉"(《大学或问》卷二)。认为经过不断"格物"的积累，就能使人的认识产生飞跃，从而彻底了解贯穿于自然、社会、人生的普遍原理。

【积渐】 汉初贾谊用语。指量的积累或量变。面对汉初许多人认为"天下已安已治矣"而沉醉于"文景之治"的情况，贾谊指出新兴封建政权正孕育着深刻的危机和矛盾，其中"可为痛哭者一，可为流涕者二，可为长太息者六"(《治安策》)，认为尤其是封建中央集权和诸侯分封割据间的矛盾势必造成"相疑(拟)之势"，最终"强者先发"，难绝"殃祸之变"。指出这些矛盾有一个"积渐"过程："安者非一日而安也，危者非一日而危也，皆以积渐然，不可不察也"(《治安策》)。认为矛盾发展过程中量的积累必须引起足够的重视，对于注定要发展为对抗性的矛盾必须及时处以法治，"排击剥割"，"非斤则斧"；对于那些尚处于"积渐"之中或萌芽状态的矛盾则以礼教化。这种具体分析矛盾的种类和采用不同方法解决矛盾的观点具有朴素辩证法思想。

【称】 秦汉之际黄老学派的著作。1973年长沙马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇古佚书之一。约一千六百字。本篇与另三篇佚书文体不同，系语录汇编体，各段语录之首标有黑圆点以示区分，共辑语录五十多段，每段皆可独立成章。文中讨论了道、德、法、名、奇正、异同、强弱、上下、内外、阴阳、君臣、父子、夫妻等哲学、政治、伦理范畴的意义和作用，提出了"道无始而有应"、"案法而治则不乱"、"圣人不为始，……因天之则"、"兵者不得已而行"、"弗为而自成，因而建事"、"臣有两位者，其国必危"、"观今之曲直，审其名以断之"、"凡论必以阴阳之大义，天阳地阴……主阳臣阴……男阳女阴，父阳子阴……诸阳者法天……诸阴者法地"等观点。收入文物出版社1976年版《经法》和1975、1980年版《马王堆汉墓帛书[壹]》。

【般舟三昧】 佛教名词。梵文音译之略。"三昧"意为"禅定"，"般舟"意为"佛立"、"出现"，此为禅定之一种。亦称"佛立三昧"。《般舟赞》又言"般舟"可翻译为"常行道"。据《摩诃止观》卷二讲，"佛立"有三义：一、佛威力，二、三昧力，三、行者本功德力。谓修此禅定十方诸佛就会出现眼前，"如明眼人清夜观星，见十方佛亦如是

故相除"的发展观。沈括指出了变化发生的根据："阴阳相错，而生变化"，"阴阳合德，化生万物"(《梦溪笔谈》卷五)。张载认为变化和"气"不可分，他说："太虚无形，气之本体。其聚其散，变化之客形尔"(《正蒙·太和》)。宋明理学家们一般都承认宇宙是一个生生不已的历程，但他们重视变易之目的往往是为了寻求不变的常则，即封建统治阶级的大纲原则。明清之际的社会大变动使哲学家的变化观点有了新的内容，例如方以智肯定新物不断"创产"，旧物不断"变灭"是宇宙的普遍法则，认为万物变化的根源在于矛盾双方的"相反相因"。王夫之系统阐述的"变化日新"的观点是我国古代发展观的最高成就。近代康有为在自然观方面提出"变者，天道也"的命题，并在社会历史观方面提出"全变"、"尽变"的主张，即不仅要"变器"、"变事"、"变政"，而且要"变法"，要根本变革"国宪"。谭嗣同针对当时流行的"变器不变道"的主张，指出："器既变，道安得独不变?"(《报贝元征书》)孙中山的变化观建立在进化论的基础上，因此达到更高的水准。②作为发展过程两个阶段、两种状态的"变"与"化"。荀子对"化"作了明确的界说："状变而实无别而为异者谓之化"(《正名》)。他强调"教化"，注重知识的积累、事件的迁延、好习惯的渐渐形成，并把这种缓慢发生的只变形式不变实质的运动称之为"化"。南北朝时期的范缜着重区别了变化的两种形式："歘而生者，飘骤是也；渐而生者，动植是也。有歘有渐，物之理也"(《神灭论》)。但他没有明确地以"变"与"化"的范畴表示运动的两种不同状态。北宋张载明确提出："变言其著，化言其渐"(《易说·乾卦》)；"变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也"(《正蒙·神化》)。他初步区分了显著的"变"和逐渐的"化"，认为它们是事物发展过程中的两个阶段，渐化发展到一定程度必然引起显著变动，随之而来的则又是在新质基础上的渐化过程。朱熹认为"化"是不知不觉、不露形迹的积累，是缓慢的量变过程；而"变"是"顿断"，是"自微而著"、"忽然而变"的质变过程。他还说："变者化之渐，化者变之成"(《周易本义》卷一)，触及到事物发展的量变与质变两个阶段、两种状态的相互转化和相互渗透的问题。他和张载的见解都是比较深刻、细微的。当然，我国古代毕竟没有形成"质量互变"的科学认识，没有将运动变化分解为渐变与突变的形式和量变与质变的阶段，没有对"变"、"化"作出缜密的、科学的规定，这是由古代哲学朴素性、直观性之思维水平所决定的。

【变化气质】 北宋张载用语。"气质"指"人之刚柔、缓急、有才与不才"等禀气而得的生理和心理素质。他在《经学理窟·义理》中言："为学大益，在自求变化气质。"又同书《学大原》上："惟其能克己，则为能变"。认为人们通过后天的学习和道德修养即可改变"所受有定"、各不相同的原有素质。后来的理学家们对此说多有所继承和发挥。

【变古愈尽，便民愈甚】 清魏源用语。谓变革古代制度愈彻底，便愈有利于人民。《默觚·治篇五》："租、庸、调变而两税，两税变而条编。变古愈尽，便民愈甚。"又说："履不必同，期于适足；治不必同，期于利民"。"天下事，人情所不便者变可复，人情所群便者变则不可复"。他认为有利于人民的变革趋势就象"江河百流，一趋于海"一样是不可阻挡的。反映了近代早期地主阶级革新派的变法图强要求。

【变非不变】 见"二无一"条。

【变法通议】 近代梁启超著。为作者于清光绪二十二年至二十五年(1896—1899)陆续发表在《时务报》、《清议报》上的一组有关变法论文的总题。共十四篇。其中心思想是大力宣扬变易之历史观，认为"变者方今之公理也"，"上下千岁，无时不变，无事不变"(《变法通议·自序》)。以此说明"法行十年，或数十年或百年而必弊，弊而必更求变，天之道也"(《变法通议·论不变法之害》)。强调变法维新的必要性和合理性，反复论证"不变法之害"及"变法不知本原之害"。批判顽固派的守旧不变思想和洋务派的枝节皮毛之变思想，指出当时的中国"变亦变，不变亦变"；主动变法方可"权操诸己"。根据"权生于智"的理论，认为"言自强于今日，以开民智为第一义"(《变法通议·学校总论》)，故主张以"育人才"、"开学校"、"变科举"为"变法之本"。本书在当时影响甚大，对推动变法维新曾起过重要作用。收入《饮冰室合集》之《文集》第一册。

【变故易常】 汉初黄老学派等的社会历史观。即改革旧法，变更常规。"若夫人事则无常，过极失当，变故易常，德则无有"(《十六经·姓争》)。《淮南子·泰族训》："天地之道，极则反，盈则损，……故圣人事穷而更为，法弊而改制，非乐变古易常也，将以救败扶衰，黜淫济非，以调天地之气，顺万物之宜也"。《说苑·指武》："屈公(屈宜臼)曰：'吾闻昔善治国家者，不变故，不易常。今子(指吴起)将均楚国之爵而平其禄，损其有余而继其不足，是变其故而易其常也。'"主张改革的人一般主张"变故易常"，而反对改革的人则一般主张"不变故，不易常"。

【变器卫道】 近代早期资产阶级改良主义者的观点。即主张通过变更当时的具体政策和发展近代工业生产来维持封建制度。薛福成在《筹洋刍议·变法》中说："取西人之器数，以卫我尧舜禹汤文武周孔之道。"郑观应说："庶知可变者富强之权术，非孔孟之常经"(《盛世危言·凡例》)。王韬说："孔子之道，人道也，人类不尽，其道不变"(《变法》上)。反映了早期资产阶级改良主义者既要求改革又不敢触动封建制度的矛盾思想。参见"器可变，道不可变"条。

长期从事逻辑、哲学教学与翻译,介述维也纳学派的逻辑实证论、逻辑经验论等西方哲学、逻辑学。思想自称“是一个自由主义者”,谓自由主义最中心的要旨是一种人生哲学、一种生活原理及人际互动的一组价值观念。提倡科学方法,宣扬理性、自由、民主、仁爱的永久价值。提出“人理价值”观念,抨击现实政治。又自称“是五四后期的人物”,承反传统主义余绪,贬抑形上学,否定中国传统文化。晚年又重新肯定中国文化的伟大价值,并提出以“道德原动力”和“道德自主性”为核心观念的所谓科学的人本主义的道德重建论。著有《逻辑入门》、《逻辑新引》、《思想与方法》等小册子。代表作为《中国文化的展望》。其论文与大多数小册子收人《殷海光先生文集》(两册)。

【躬行践履】 儒家的道德修养主张。即身体力行。《论语·卫灵公》:“躬自厚而薄责于人。”又《述而》:“躬行君子”。强调身体力行地履行道德原则。南宋朱熹说:“凡日用之间,动止语默,皆是行处”,“若不用躬行,只是说得便了”(《朱子语类》卷十三)。后来王阳明更从“知行合一”的哲学认识论高度论述了这种道德修养主张的重要性。

【笑道论】 北周甄鸾著。成书于北周天和五年(570)。据《广弘明集》卷八之《叙周武帝集道俗议灭佛法事》载,武帝敕司隶大夫甄鸾“详佛道二教,定其先后、浅深、同异。鸾乃上《笑道论》三卷,合三十六条,用笑三洞之名及笑经称三十六部,文极详据,事多扬激。”前有序,言成书缘起及对佛、道二教的总认识,论证道教荒谬、粗劣。它将道家与道教分开,肯定《老子》而否定道教,驳斥“老子化胡”说之谬,斥道教的神仙之说及服丹成仙方术之妄。还指出道教伪纂道经等。该书反映了北朝佛、道争论的重要内容,从中可以了解当时道教所依据的道经、教义等,对研究佛教史、道教史及中国古代文化史都有参考价值。文载《广弘明集》卷九。

【氤氲】 即“絪缊”。

【造物者】 庄子用语。指世界万物的产生者和决定者,实指“道”。《庄子·大宗师》:“伟哉夫造物者,将以予为此拘拘也!”感叹造化之自然造成自己的病躯。庄子的最高理想是与造化者合而为一,即“上与造物者游,而下与外死生、无终始者为友”(《庄子·天下》)。这是一种随顺自然、与世界之化融为一体之境。

【造命】 明清之际王夫之用语。唐政治家李泌说:“君相可以造命”。王夫之认为李泌“进君相而与天争权,异乎古之言俟命者矣”,肯定其君相可与命运抗争的反宿命论思想。但王夫之进一步指出:“修身以俟命,慎动以永命,一介之士莫不有造焉”(《读通鉴论》卷二十四)。认为君相固然可“与天争权”,但一般人如果加强道德修养,发挥主观能动性,也同样可以掌握自己的命运,在社会上有所作为。

【拿证据来】 原为英国生物学家赫胥黎的口号,为其“不可知论”(胡适译为“存疑主义”)的反对科学理性的根本原则,即认为只有证据充分的知识方可信仰,凡没有充分证据的知识只可存疑,不可信仰。胡适借此口号以阐明他的实用主义的方法论原则。他认为存疑主义的关键是证据,他说:“赫胥黎……从战场的经验里认清了科学的唯一武器是证据,所以大声疾呼的把这个无敌的武器提出来,叫人们认为思想解放和思想革命的唯一工具”(《演化论与存疑主义》)。指出科学的方法即是“尊重事实,尊重证据”(《治学的材料与方法》)。反对主观主义的独断论,主张从事实中引出结论。这种重证据的研究方法不无合理之处。但他又提出以疑问、假设为先行的无证立说原则,从而总结出“大胆假设,小心求证”的实用主义治学方法,则有不合理处。

【桀溺】 春秋末隐士。有次他和长沮一起耕田,有孔子弟子子路问路,他说:“滔滔者,天下皆是也,而谁以易之?且而(尔)与其从辟(避)人之士(指孔子)也,岂若从辟(避)世之士(自谓)哉?”(《论语·微子》)认为天下已乱,谁也没有办法,讽刺孔子图谋挽救西周制度的主张。

【爱力】 近代资产阶级改良派哲学用语。康有为在《中庸注》中说:“仁从二人,人道相偶,有吸引之意,即爱力也,实电力也”。用物理学上电的吸引附会“仁”的观念。又在《大同书》中说:“有知觉则有吸摄,磁石犹然,何况于人;不忍者(即‘仁’)吸摄之力也。”梁启超称康有为的哲学特点曰:“先生之哲学,博爱派哲学也。……苟无爱力,则乾坤应时而灭矣”(《康南海传》)。谭嗣同在《仁学》中把“仁”、“爱力”看作宇宙的本源和主宰,谓:“孔谓之仁,谓之元,谓之性;墨谓之兼爱;佛谓之性海,谓之慈悲;耶谓之灵魂,谓之爱人如己,视敌如友;格致家谓之爱力、吸力,咸是物也。法界由是生,虚空由是立,众生由是出”。资产阶级改良派鼓吹用“爱力”解决政治问题,这是幻想。

【爱无差等】 墨家的社会伦理主张。最早由墨子学派的夷之提出。《孟子·滕文公上》载:“之(指墨者夷之)则以为爱无差等。”这是从墨子兼爱说推衍而来。墨子在提倡“兼爱”时曾批判儒家讲求宗法等级之义的“仁”爱,认为儒家的泛爱实际上“亲亲有杀,尊贤有等”,“言亲疏尊卑之异”(《墨子·非儒下》)。他主张人与人相爱:君臣相爱、父子相爱、兄弟相爱,其中已包含了爱无差等的思想。孟子和荀子认为爱无差等否认等级制度下现实道德关系的社会基础,所以孟子批评墨子“无父”,荀子则批评墨家“僈差等,曾不足以容辨异,县君臣”(《荀子·非十二子》)。清程瑶田认为:“事事生分别也,人人生分别也。无他,爱之必不能无差等,而仁之必不能一视也”(《清儒学案·让堂学案》)。这种主张是代表平民利益的朴素的泛爱、平等观。

与宾词互相矛盾；(6)能别不极成，即论题的宾词不能被立论者和论敌双方共同认许；(7)所别不极成，即论题的主词不能被立论者和论敌共同认许；(8)俱不极成，即论题的主词与宾词俱不能被立论者和论敌共同认许；(9)相符极成，即立论者和论敌对于论题意见一致，没有争议。前五种过失是《因明正理门论》中原有的，后四种过失是《因明入正理论》添加的。正理派未单独列举宗过。佛教古因明认为有六种宗过。陈那认为有五种宗过，即五种"相违"过失。其后法称删除自教相违、能别不极成、所别不极成、俱不极成等四过，认为只有五种宗过，宗九过中既包含有命题逻辑的一般法则，又包含有纯属辩论术的一些特殊规定。

【宗白华】(1897—1986)　现代诗人，著名美学家。原名宗之櫆，字伯华。原籍江苏常熟，出生于安徽安庆。曾为北京大学教授。长期从事美学研究。其美学思想是在深厚的中西文化知识之背景上对中国美学精神进行诗意阐发的产物。他以直观了悟的智慧来昭示"中国艺术意境之诞生"，运用"审美直观"对宇宙和人生作整体把握以揭示中国哲学之美学化的特点，他还揭示了中国美学的最高价值追求。认为"意境是'情'与'景'的结晶品"。"艺术家以心灵映射万象，代山川而立言，他所表现的是主观的生命情调与客观的自然景象交融互渗，成就一个鸢飞鱼跃、活泼玲珑、渊然而深的灵境，这灵境就是构成艺术之所以为艺术的'意境'"。指出"艺术意境不是一个单层的平面的自然的再现，而是一个境界层深的创构。从直观感相的模写、活跃生命的传达、到最高灵境的启示，可有三层次"。他认为中国古代的艺术家们从不满足于纯客观地机械模写，"中国自六朝以来，艺术的理想境界却是'澄怀观道'，在拈花微笑里领悟色相中微妙至深的禅境"。而"禅是动中的极静，也是静中的极动，寂而常照，照而常寂，动静不二，直探生命的本源。禅是中国人接触大乘教义后体认到自己心灵的深处而灿烂地发挥到哲学境界与艺术境界。静穆的观照和飞跃的生命构成艺术的两元，也是构成'禅'的心灵状态"。"所以中国艺术意境的创成，既须得屈原的缠绵悱恻，又须得庄子的超旷空灵。缠绵悱恻，才能一往情深，深入万物的核心，所谓'得其环中'。超旷空灵，才能如镜中花，水中月，羚羊挂角，无迹可求，所谓'超以象外'"。在他看来，中国哲学中具有真、善、美意蕴的内涵是在其生命的行程(道)、欢快的节奏(乐)、飞动的舞姿(舞)和空灵的诗画这些方式中展示的。中国艺术的手段(艺)并非以审美本身为目的，而是在"澄怀味象"、"天地为庐"、"以大观小"、"转虚为实"这些经验中蕴藏着对玄远浩渺的宇宙空间以及飞速运动的人类生命历程的深刻洞见。指出中国哲学美学化与中国美学哲学化是一而二、二而一的事实，是中国哲学、美学的特色。中国美学的最高价值是人格美，是使个体具有完美而独特的人格。他特别重视并赞赏魏晋时期的人格美，认为晋人具有解放的自由的人格，"洋溢着生命，神情超迈，举止历落，态度恢廓，胸襟萧洒"(以上引文均见《美学散步》)。简约玄澹、超然绝俗的晋人之美是其美的理想的体现。主要著作有《美学散步》等。译有康德《判断力批判》上卷。

【宗杲】(1089—1163)　中国佛教禅宗著名僧人，属宋代临济宗的杨岐派。俗姓奚。宣州宁国(今安徽省宣成县)人。少年出家，历参禅僧。后得临济宗圆悟克勤的印可。宋徽宗赐其紫衣及"佛日"称号。宋丞相张商英曾题其所居之庵为"妙喜"，故又自称"妙喜"。曾与张九成"厚善"，不肯阿附秦桧，因遭其迫害，被毁衣牒，充军至衡州(今衡阳)。绍兴二十五年(1155)冬"蒙恩北还"。二十六年(1156)春"复僧伽黎"，"寻领朝命，住明州育王山。逾年，有旨，改住径山"(《佛祖历代通载》卷二十《径山宗杲》)。因此世称"径山宗杲"。宋孝宗曾赐号"大慧禅师"。卒谥"普觉禅师"。他在禅宗史上的突出贡献是盛倡"看话禅"，即把先德之"公案"的某些语句作为"话头"(即题目)来参究，其目的在于"扫荡知解，参究无意味语"。常谓："有解可参之言乃是死句，无解之语去参才是活句"。这是对"文字禅"的矫枉过正，从而使禅宗更向着非理性主义方面发展。著作有《正法眼藏》六卷。其弟子编有《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师宗门武库》一卷。嗣法弟子有九十余人，临济宗至此复盛。

【宗炳】(375—443)　南朝宋代著名佛教居士、书画家。字少文。南阳涅阳(今河南镇平南)人，家居江陵(今属湖北)。为人"精于言理"。逸隐不仕，地方及朝廷多次征召均不就。对佛教极为虔诚，曾去庐山与名僧慧远"考寻文义"，探究佛理，并参予慧远等人组织的"白莲社"。曾著《明佛论》，推崇佛经"包五典之德，深加远大之实；含老庄之虚，而重增皆空之尽"；宣扬"精神不灭，人可成佛，心作万有，诸法皆空"及轮回转业、因果报应等等，对慧琳的《白黑论》进行反驳。又著《答何衡阳书》，同何承天就有佛无佛展开争辩。性"好山水，爱远游"(《宋书·逸隐传》)。擅长书琴绘画。其《画山水序》是我国早期画论之一，提出"畅神"说，主张"小中见大"，在美学上有一定价值。

【宗眼】　中国佛教名词。在佛教宗派中被某一宗派所尊崇并构成该派特点的观点被称为"宗眼"，也叫"正法眼"或"门庭"。中国禅宗的法眼文益曾作《宗门十规论》，提出禅宗各派的宗眼，他说："曹洞则敲唱为用，临济则互换为机，韶阳则函盖截流，沩仰则方圆默契。"这样区别虽未必完全符合各宗派之实情，但如此言简意赅地道出各家的门庭面目及其不同，则为了解各宗思想提供了方便。文益指出各家"宗眼"之目的在于说明各宗之特色及它们应遵守的风格。"无宗眼"就意味着

于周秦，后代诸家亦得列入，而必以周秦为主”。据古代“惟其学在王官，官宿其业”的事实提出“古之学者，多出王官”。指出古代学问以弟子相传而称为某某家，往往与从事的职官名分有关。认为中国学问的特点不在支离破碎而在漫无边际，其原因在“汉武以后，立一尊于孔子，虽欲放言高论，犹必以无碍孔氏为宗”。对相沿了两千余年的作为封建社会精神支柱的孔学予以抨击，指出：“儒家之病，在以富贵利禄为心”，“而儒术之害，则在淆乱人之思想”，“所谓中庸，实无异于乡愿”。认为道家出于史官，“为儒家先导”。特别在论列名家时以佛家因明来评墨、荀及名家短长，试图以因明为基础统一《墨辨》与亚里士多德逻辑。本文于1906年底与《论语言文字之学》、《论文学》合为单行本出版，现收入《章太炎选集》、《章太炎全集》。

【诸天讲】 近代康有为著。十五篇，另附《月球图》十五幅。起草于清光绪十二年(1886)。1926年曾以此稿讲学于上海愚园路天游学院。1930年中华书局出版。“诸天”指宇宙诸星。书中介绍了中国古代天文学和近代西方自然科学的一些知识，讲述了宇宙的形成，宣传了哥白尼的日心说和牛顿的重力相引学说以及康德、拉卜拉斯的星云说。指出“地者何耶？乃日所生而与水、金、火、木、土、天王、地王同绕日之游星也”。“地上人即天上人”。认为“地为汽体分出”，“地有热力故能自转，人见与日向背故号为昼夜”。“地自转久中间有远心力故赤道较大”。“地自转三百六十五次乃周日故成岁”。指出宇宙是无限的，古代以渺小的人事去比测天是一种愚昧。批驳古代占验之谬，“岂能以诸恒星应一国百官之占卜乎！可笑孰甚也”。本书基本观点是唯物主义的。但也宣传了佛教、基督教的宗教迷信思想，如在《上帝篇》中说，“天有上帝者，各国各教所公有也。中国凡称天，即有主宰之意，主宰者上帝也”。嘲笑牛顿、拉卜拉斯、达尔文否认上帝存在是“不知量也”。反映了其宇宙观的宗教色彩。版本有1930年(庚午四月)中华书局本。

【读书生活】 三十年代进步的综合性杂志。半月刊。1934年11月10日在上海创刊。李公朴任主编。该刊以知识青年为主要对象，通俗地介绍哲学、政治、经济、历史、文学、自然科学等方面的知识，发表时事短评以及进步的文艺作品。“一二·九”运动以后以抗日救亡为宣传重点，在青年中影响很大。艾思奇曾参加编辑工作，1934年11月至1935年10月他在此刊连载《哲学讲话》，通俗地介绍马克思主义哲学原理，对当时广大知识青年接受辩证唯物主义起了启蒙作用。1936年11月25日出至第5卷第2期时被国民党政府查封。

【读书录】 明薛瑄著。二十二卷。是作者一生读书、讲学的笔记。分《读书录》和《续录》两部分。黄宗羲说此书大意是为《太极图说》、《西铭》、《正蒙》作义疏，多重复，“盖惟体验身心，非欲成书也。”书中所讨论多是程朱理学问题，在理气、道器、太极阴阳等关系问题上不完全同意朱熹观点，主张理在气中、道在器中、太极在阴阳中，公开批判朱熹“未有天地之先，毕竟先有此理”以及理能生气的说法。提出“一气流行，一本也”等命题。后为罗钦顺等人所发展。在人性问题上则完全接受朱熹观点，宣扬“复性说”，认为性是天地万物之源，“性者万理之统宗欤，理之名虽有万殊，其实不过一性”(卷五)。以“复性”为根本目的。明万历二十四年刻本未分次。清乾隆十一年刻本分《读书录》、《续读书录》各十一卷。

【读四书大全说】 明清之际王夫之著。撰于清康熙四年(1665)。全书十卷。卷一论《大学》，卷二至卷三论《中庸》，卷四至卷七论《论语》，卷八至卷十论《孟子》。本书按《四书》原有篇章次序并借用其中的某些命题，以读书札记形式评论明代胡广等所纂《四书大全》的观点，同时阐发作者自己的哲学思想。反对程朱“理先气后”之说，主张“理即气之理，气当得如此便是理，理不先气不后”(卷十)。反对“知先于行”，认为“知行终始不相离”(卷三)，“并进而有功”(卷四)。反对“存天理，灭人欲”，认为“人欲之各得，即天理之大同”(卷四)；“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见”，“故终不离人而别有天，终不离欲而别有理”(卷八)。反对天命论和历史退化论，认为“理势不可以两截沟分”，“‘势’字精微，‘理’字广大，合而名之曰天”；“理当然而然，则成乎势矣”(卷九)。收入《船山遗书》。1975年中华书局出版单行本。

【读经示要】 熊十力论经学和中国学术思想史的著作。写于1944年。次年中国哲学会作为中国哲学丛书甲集之三由重庆商务印书馆出版。1949年由上海正中书局重版。凡三卷。卷一论“经为常道不可不读”，卷二论“读经应取之态度”，卷三“略说六经大义”。以六经为中国文化之根柢；以《大学》为六经之宗要和体系；以《易》为五经之源，为中国哲学之根本大典。认为《周易》、《春秋》、《周官》、《礼运》具有自由、民主思想和科学精神，然为秦汉以降之君主专制制度所窒息。认为明清之际诸大儒反专制、倡实学，光大了中国文化精华，上接晚周，下接西学。既不同意“西化派”，又不同意“国粹派”，而主张以传统文化为主体融贯中西。对先秦、汉宋和明清思想亦多所论列。

【读通鉴论】 明清之际王夫之著。共三十卷，八百一十篇。成书于清康熙三十年(1691)。以《资治通鉴》所载史实为背景，上自秦始皇，下迄五代，旁及宋元明，对社会政治、经济、军事、文化、民族以及意识形态等方面的问题作了论述，反映了作者的政治、哲学观和历史观。反对“天命论”，否定“君权神授”说，斥历代帝王以天下为“一姓之私”、“擅天下之土”，肯定“公天下”的思想。

系之用语。他在《原道》中说："博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎已无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位"。这里的"定名"指确定的名称，是说儒家的"仁"、"义"有千古不可改的内容，是善的。"虚位"即空虚的位置，是说"道"和"德"是各家各派都可据以立论的抽象范畴，随时随地而可变换，无固定的善恶内涵。他反对佛、老之"道"，认为他们之"其所谓道，道其所道，非吾所谓道也；其所谓德，德其所德，非吾所谓德也"。主张"道"与"德"要合于儒家的仁义规定。所以韩愈指出："凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也"。在他看来，佛老之错就在于抛弃"仁"和"义"来讲"道"、"德"，从而把"清净寂灭"看成是"道"和"德"的内容，结果走上了离家弃国、毁灭伦理纲常的道路。"定名与虚位"的思想是韩愈反佛的理论根据。

【定庵全集】 近代龚自珍著。以号定庵名。十三卷，包括文集三卷，续集四卷，补文一卷，诗二卷，杂诗一卷，词选二卷。文集、续集皆作者自定，于同治年间为吴煦所刻。补文为后来所增。又有《定庵文集补编》四卷，光绪中朱之榛所刻。此外还有《未刻诗》等印本。1935年世界书局汇编《龚定庵全集》。1959年中华书局出版《龚自珍全集》。

【定量论】 法称"七部量论"之一的藏译本。賢拉喷巴桑波与俄·洛丹喜饶译。内容共三章：(1)现量及似现量，主要讲量的性质、现量的定义和种类以及各种似现量的相状；(2)自义比量，主要讲正因三相、正因分类及似因相状；(3)他义比量，主要讲能诠语和所诠义以及有关破立方面的问题。十二世纪以前的藏传因明以此论为主要经典。此论在法称所著的根本论中算是详略酌中之作，但义理欠完备。此论在古印度有智福善等注释，在西藏有贾曹杰·达玛仁钦的注释。

【定数】 用以表述自然现象及生死等必然性的概念。相当于"规律"。①南朝学者刘峻在《辩命论》中说："道生万物，自然而生，无鬼神主宰"。"荣悴有定数，天命有志极"。②近代龚自珍在《与陈博士笺》中说："近世推日月食精矣，惟彗星之出，古无专书，亦无推法。"然"此事亦有定数与日食等耳"。认为"取钦天监历来彗星旧档案"，行推步家术，可以预示出彗星出没的"定数"。反对汉儒生方士"以阴阳五行占验灾异"的迷信作法。

【定慧】 佛教用语。"定"与"慧"并称，意谓禅定与智慧。"定"指心专注一境而不散乱的精神状态，佛教以此作为取得确定之认识、作出确定之判断的心理条件。《俱舍论》卷四定义"定"为"心一境性"。定有两种：一谓"生定"，即与生俱有的一种精神功能；一谓"修定"，指专为获得佛教智慧或功德、神通而修习所生者，即作为三学之一的"定学"，六度中的"定波罗蜜"。中国佛教将修定之"定"往往与"禅"连称，成为含义广泛的"禅定"。"慧"是佛教有部大地法之一，法相宗的别境之一，指分别事理、决断疑念以取得决断性认识的精神作用。《俱舍论》卷四："慧谓于法能有简择"。《大乘广五蕴论》："云何慧？谓即于彼择法为性，……断疑为业，慧能简择，于诸法中，得决定故"。与"智"相对。"智"指达于有为之事相，"慧"者达于无为之空理。但有时又与"智"通名，特指佛教"智慧"。"定慧"亦名"止观"。《法华经·序品》："佛子定慧具足"。《无量寿经》："如来定慧，究畅无极"。中国佛教强调定慧并重，如天台宗把"定慧双修"、"止观并重"作为其最高修养原则，智𫖮《修习止观坐禅法要》："若人成就定慧二法，当知此之二法，如车之双轮，鸟之双翼，如偏修习，即堕邪倒"。玄奘《请入少林寺习禅并翻译佛经》："断伏烦恼，必定慧相资，如车二轮，阙一不可。至于研味经论，慧学也；依林宴坐，定学也"。《坛经》："我此法门，以定慧为本。"

【审名定分】 《吕氏春秋》所主张的考察官吏的方法和治国原则。"名"即名称概念，这里指职位称号。"分"即名分，这里指不同社会等级的人们所应处的分位。"审名定分"即考察臣下的职称，明确人们的等级分位。其方法是根据官吏的实际政绩来考察是否符合其职称，即"按实审名"、"取实责名"。《吕氏春秋·审分》："有道之主，其所以使群臣者亦有辔。其辔何如？正名审分，是治之辔已。故按其实而审其名，以求其情；听其言而察其类，无使放悖。夫名多不当其实，而事多不当其用者，故人主不可以不审名分也。"《吕氏春秋·审应》："取其实以责其名。"《吕氏春秋》很重视定分的作用，认为这是维护封建等级制度和社会统治秩序的需要，如《处方》云："凡为治必先定分：君臣父子夫妇。君臣父子夫妇六者当位，则下不逾节而上不苟为矣，少不悍辟而长不简慢矣"。认为如果没有"定分"社会秩序就会混乱："诸侯失位则天下乱，大夫无等则朝廷乱，妻妾不分则家室乱，適孽无别则宗族乱"（《吕氏春秋·慎势》）。强调"治天下及国，在乎定分而已矣"（同上）。并引用慎子的论说来阐明"分"定的作用："慎子曰：'今一兔走，百人逐之，非一兔足为百人分也，由未定。由未定，尧且屈力，而况众人乎？积兔满市，行者不顾，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人虽鄙，不争。'"（同上）。审名定分的思想早在先秦法家和道家中已有之，如《韩非子·扬权》就说："故审名以定位，明分以辩类"。《尹文子·大道上》言："名定则物不竞，分明则私不行。物不竞，非无心，由名定，故无所措其心；私不行，非无欲，由分明，故无所措其欲。……分定则贪鄙不争。"《尸子·分篇》说，"天地生万物，圣人裁之；裁物以制分，便事以立官。君臣父子，上下长幼，贵贱亲疏，皆得其分，曰治"。《吕氏春秋》继承了这些思想，为即将形成的大一统的封建专制制度谋划方略。

【审名察形(实)】 《黄老帛书》的命题。即循名责实的意思。《经法·道》："必有刑(形)名。刑(形)名立，则

与!"南宋朱熹《论语集注》:"善事父母为孝,善事兄长为弟"。《墨子·兼爱下》亦云:"友兄悌弟。"《孟子·滕文公下》:"于此有人焉;入则孝,出则悌。"东汉赵岐注:"入则事亲孝,出则敬长悌。悌,顺也。"

【酒德颂】 魏晋之际刘伶著。《名士传》说:伶"肆意放荡,以宇宙为狭。常乘鹿车,携一壶酒,使人荷锸随之,云:'死便掘地以埋'。土木形骸,遨游一世。"一生仅著《酒德颂》一篇以寄其意,谓:"有大人先生,以天地为一朝,万期为须臾,日月为扃牖,八荒为庭衢。行无辙迹,居无室庐,幕天席地,纵意所如。止则操卮执觚,动则挈榼提壶,惟酒是务,焉知其余"。追求一种既超越利欲又超越意志的旷达心怀,指出:"无思无虑,其乐陶陶,兀然而醉,恍尔而醒。静听不闻雷霆之声,熟视不睹泰山之形。不觉寒暑之切肌、利欲之感情。俯视万物,扰扰然若江海之载浮萍。二豪侍侧焉,如蜾蠃之与螟蛉"。表达了魏晋名士的旷达精神。文载《晋书·刘伶传》及《文选》。

【浙中王门】 明代王阳明学派的一大分支。因其主要代表为浙江中部人而得名。黄宗羲《明儒学案·浙中王门学案》共收录十八人,即徐爱(横山)、蔡宗兖(我斋)、朱节(白浦)、钱德洪(绪山)、王畿(龙溪)、季本(彭山)、黄绾(久庵)、董沄(萝石)、陆澄(云静)、顾应祥(箬溪)、黄宗明(致斋)、张元冲(浮峰)、程文德(松溪)、徐用检(鲁源)、万表(鹿园)、王宗沐(敬所)、张元忭(阳和)、胡瀚(今山)。黄宗羲认为:"姚江(即阳明)之教,自近而远,其最初学者,不过郡邑之士耳。龙场而后,四方弟子始益进焉。郡邑之以学鸣者,亦仅仅绪山、龙溪,此外则椎轮积水耳"。今人牟宗三亦认为:"浙中派以钱绪山与王龙溪为主。然钱绪山平实,而引起争论则在王龙溪,故以王龙溪为主"(《从陆象山到刘蕺山》)。浙中王门虽同门同邑,然思想颇有差异,如"龙溪从见在悟其变动不居之体,先生(绪山)只从事物上实心磨炼。故先生之彻悟不如龙溪,龙溪之修持不如先生"(《明儒学案》卷十一);又如季本"贵主宰而恶自然"(同上卷十二),张元忭则"笃于孝行,躬行实践"(《明史》卷一七一)。今之研究者对此派也看法不一,嵇文甫以钱德洪为右派,王畿为左派;而冈田武彦则以前者为修正派,后者为现成派。现成派谓"良知"现成,不待工夫修证而后得;修正派则谓欲证本体必先下工夫,经刻苦磨炼而致得本体。

【浙东学派】 南宋学术派别。因该学派以浙东地区为其学术活动中心,故名。宋室南渡以后,政治经济文化中心遂移到浙东,其地人才济济,学术繁荣,为一时之盛。该派包括三个重要学派:以薛季宣、陈傅良、叶适为代表的永嘉学派,以陈亮为代表的永康学派,以吕祖谦为代表的金华学派(亦称婺学、吕学)。永嘉学派于北宋时即已发端,源流较长,至薛季宣开始自成一家,以鲜明的功利之学与正统道学相颉颃;再经陈傅良的进一步发展,遂使永嘉成为"蔚然学问之区";叶适则以其集大成的理论活动,终使该学派成为与朱陆两派鼎足而立的重要派别。其哲学世界观及认识论方面持鲜明的唯物主义观点,提倡功利之学,反对空谈性命,重视历史文献之学及学术史研究,其中叶适尤其富有批判精神。永康学派在当时异军特起,无所师承。其哲学上有明显的唯物主义倾向,注重实事实功,猛烈抨击空谈性命的义理之学,言论激越剀切,慷慨豪放。金华学派有深厚的家学渊源,学术上不名一师,不主一家,有明显的折中色彩,即对朱陆之争极力调和,对永嘉永康之学深表同情,思想上亦多有与之契合之处,且重视历史文献之学,向有"博杂"之称。

【消息】 中国古代哲学一对范畴。"消"指消退、消亡,"息"谓生息、生长。语早见《周易》,其《丰卦》言:"日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息。"意谓天地万物都随着时间的推移而不断产生和消亡。《庄子·秋水》把事物的消长看做一个终则又始的过程:"消息盈虚,终则有始。"《庄子·盗跖》主张"面观四方,与时消息。"战国末邹衍曾"深观阴阳消息而作怪迂之变"(《史记·孟子荀卿列传》)。西汉扬雄把事物发展分为九个阶段,言"五以下作息,五以上作消"(《太玄图》)。唐孔颖达《周易正义》云:"盛必有衰,自然常理。日中至盛,过中则昃,月满则盈,过盈则食。天之寒暑往来,地之陵谷迁贸,盈则与时而息,虚则与时而消。天地日月尚不能久,况于人与鬼神而能常保其盈盛乎?"视盈虚消息为自然和人类发展变化的必然规律。北宋程颐认为:"盈虚谓盛衰,消息谓进退。天地之运,亦随时进退也。鬼神谓造化之迹,于万物盛衰,可见其消息也"(《程氏易传·丰》)。南宋朱熹说:"阴阳虽是两个字,然却是一气之消息,一进一退,一消一长"(《朱子语类》卷七十四)。又说"只是这一气之消息,做出古今天地间无限事来"(同上)。他并提出"消息之理,其来无穷"(同上,卷六十五)的观点。明清之际王夫之更进一步认为屈伸、消息是一个相互依存、相互适应的过程:"消之也速而息不给于相继,则夭而死。守其故物而不能日新,虽未消,亦槁而死"(《思问录·外篇》)。方以智则说:"死死生生者,消消息息也,天地之间,能消而不息乎?"(《东西均·消息》)并提出"无息则无消"和"顺消息而用之"(同上)。

【涅槃】 佛教名词。梵文音译,旧译"泥洹"、"泥畔"、"涅槃那"等。意译为"灭"、"灭度"、"寂灭"、"不生"、"无为"、"安乐"、"解脱"等。或称"般涅槃"、"般泥洹",意译"圆寂"等。是佛教经长期修习所要达到的一种理想的精神境界。佛教认为,人们之所以处于生死轮回之中就在于有"烦恼"等各种思想行为,特别是有世俗欲望和分别是非之观念。涅槃即是对生死诸苦及其

【实论】 东汉王充对其《论衡》之特色的概称。他说："伤伪书俗文多不实诚，故为《论衡》之书"(《自纪》)，"故作实论，其文盛，其辩争。浮华虚伪之语，莫不澄定"(同上)。他所谓的"实"即实际事实。他以实为根据对当时的谶纬迷信之虚妄言论进行了尖锐的批判。他多次讲到写作《论衡》的目的在于"冀悟迷惑之心，使知虚实之分"(《对作》)；"无《论衡》之论，不知优劣之实"(《须颂》)；"《论衡》九虚，三增，所以使俗务实诚也"(《对作》)。故王充把其书"疾虚妄"、"重效验"的特色称为"实论"。

【实体】 明王廷相首次提出的元气本体论的重要范畴。他肯定元气是构成天地万物的"实体"，指出："天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。""二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎?"(《慎言·道体》)他强调气作为实体具有唯一性："愚谓天地未生，只有元气"，"元气之上无物、无道、无理"(《雅述上篇》)。"两仪未判，太虚固气也。天地既生，中虚亦气也。是天地万物不越乎气机聚散而已"(《慎言·道体》)。气作为实体还具有普遍性和无限性："气至而滋息"，"气返而游散"，"气有聚散无灭息"；"有聚气，有游气……化则育，育则大，大则久，久则衰，衰则散，散则无，而游乐之本未尝息焉"(《慎言·道体》)。气为实体的学说是对张载元气本体论的继承和进一步发挥，并对明末王夫之的"实有"学说有极大的启示作用。

【实体即本心】 熊十力哲学命题。即认为主观精神的本心为宇宙唯一的源泉和根据。他说："实体非是离自心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故"(《新唯识论》卷上)。"本心即万化实体，而随义差别则有多名。以其无声无臭、冲寂之至则名为天，以其流行不息则名为命，以其为万物所由之而成则名为道，以其为吾人所以生之理则名为性，以其秩然备诸众理则名为理，以其生生不容已则名为仁，以其照体独立则名为知，以其涵备万德故名明德"(《读经示要》卷一)。在熊十力看来，宇宙间的万事万物，包括心理现象和物理现象都是没有自体的，不是真实存在的，只有本心才是能变现万象的实体。本心实体是绝对的、全的、圆满无缺的、无始无终的、超时空的，是万理之原、万德之端、万化之始。其显现为无穷无尽的大用，故可说是变易的；然大用流行，毕竟不曾改易其本体固有之生生、健动等德性，故应说是不变易的。实体本心是不易与变易的统一，主体与客体的统一，整体与过程的统一，本质与现象的统一，绝对与相对的统一。反映了其体用不二的唯心主义之致思特点。

【实际】 冯友兰用语。亦称"自然"。指有事实底存在者。这是经验的对象，与"真际"相对。《新理学》："实际又与实际底事物不同，实际底事物是指有事实底存在底事事物物"；"实际是指所有底有事实底存在者"。认为实际是对一切存在事物的总概括，在逻辑上实际比实际存在的事物更根本，它先于实际的事物而存在，"有某一件有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件有事实底存在底事物"。关于实际与真际的关系，参见"真际"条。

【实事】 东汉王充用语。指事物的本来面目。与"虚象"对举。王充认为，要认识事物首先必须"任耳目以定情实"(《论衡·实知》)，必须从客观存在的实事出发，"如无闻见，则无所状"(同上)。但他指出，如果只强调"任耳目"的话，认识就停留于表面现象，就会引出错误的判断："夫以耳目论，则以虚象为言；虚象效，则以实事为非"(《论衡·薄葬》)。他指出"虚妄"产生的原因就在于"实事不能快意"。由于人们"世俗之性，好奇怪之语"，于是有人"增益(夸大)实事，"使"听者以为真然，览者以为实事"而一传再传。王充自称作《论衡》的目的就在于树立判断是非真伪的客观标准，"实事疾妄"(《论衡·对作》)。所以，从实事出发的"重效验"是王充认识论之特色所在。

【实事实功】 南宋以陈亮、叶适为代表的"事功"之学所强调的"务实"、"奢实"之注重功利的主张。陈傅良把这种主张概括为："功到成处，便是有德；事到济处，便是有理"(《止斋文集·答陈同甫》)。《宋元学案》亦称："永嘉以经制言事功"，"永康则专言事功"(《龙川学案》)。这种思想是对崇尚义理、鄙薄功利的道学唯心主义的反拨。陈亮认为在"道德性命之学"的长期影响下，"书生之智，知议论之当正，而不知事功之为何物；知节义之当守，而不知形势之为何用"(《龙川文集·戊申再上孝宗皇帝书》)，从而造成"尽废天下之实"、"百事不理"的恶果。因此他倡言做人就要做建立"实事实功"的英雄豪杰，而不要"以醇儒自律"。提出道德必须与功利结合起来，否则，"禹无功，何以成六府?乾无利，何以具四德?"(《宋元学案·龙川学案》)叶适也提出"务实而不务虚"的主张，认为道德决不能脱离功利，"既无功利，则道义者乃无用之虚语"(《习学记言》卷二三)。他主张以实际功效衡量义理，用实践活动检验认识。这些见解为后世注重实际、讲求实效的思想家所继承和发挥。如颜元倡"实学"，重"实功"，主"实用"，"宁为一端一节之实，无为全体大用之虚"(《存学》)。魏源主张，"以实事程实功，以实功程实事"(《海国图志·叙》)。所有这些观点都有力地打击了"谈性命而辟功利"的道学唯心主义思想。

【实事难形】 汉代的绘画美学思想。意谓图画要真实地反映客观对象的特色是一项困难、艰巨的任务。《后汉书·张衡传》："譬如画工，恶图犬马而好作鬼魅，诚以实事难形而虚伪不穷也"。汉代以前的绘画美学偏重形似，主张真实反映事物的形貌，以模写的真实性为

审美品评的标准。这一思想在《淮南子·论画》和王充的《论衡》中有明确的论述。不过汉代除重"形似"外已意识到绘画应反映对象的内在本质和深度问题,《淮南子》提出的"君形说"开"传神"论的先河。从此,如何解决"形似"与"神似"的辩证关系问题成为中国古典美学反复探讨的重要课题。

【实知】 东汉王充所著《论衡》篇名。其中心是以唯物的反映论驳斥唯心的先验论。东汉时谶纬迷信盛行,当时的儒者把"圣人"神化,"以为前知千岁,后知万世,有独见之明,独听之聪,事来则名,不学自知,不问自晓。"本篇专对这种说教进行了批驳,认为圣人不是神,感官功能与众人一样,也"须任耳目以定情实"。圣人之所以能有先见之明,这是根据过去经验和观察到的现象对事物的发展趋势予以推知的结果,而不是生来就有知识,"所谓圣者,须学以圣"。指出有些事可以依据推理而知道,那么圣人和别人一样都可以知道;有些事如果无法推知(受当时科学水平所限,王充认为有些事是无法推知的,如"命"等等),那么圣人也和众人一样无法知道。篇中以事实为据,列举了大量事例反驳了所谓"圣人生知"论,充分表现了王充"疾虚妄"、"重效验"的批判精神。

【实诚】 东汉王充用语。"实"指实际,"诚"指诚实。"实诚"指重实际、尚事实的社会风尚。王充认为圣贤著书立说都是为了"匡济薄俗,驱民使之归实诚也"(《论衡·对作》)。即改变不好的风俗,使人民树立实事求是的风尚。他认为"《论衡》九'虚'、三'增',所以使俗务实诚也"(同上)。是说他之所以作《论衡》就是为了使世俗形成实事求是的风尚。

【实相】 佛教名词。梵文的意译。与"真如"、"涅槃"、"法性"、"性空"、"无相"、"真性"、"实际"、"实性"、"一如"、"一实"、"真空"、"真谛"等概念的含义雷同。"诸法实相"的简称。"实"为无虚妄之义,"相"即"无相"。"实相"是指称万有本体之语。佛教以世俗认识之一切现象均为"假相",认为唯有摆脱世俗认识才能显示诸法之真实相状,故名。《涅槃经》卷四十说:"无相之相,名为实相。"《顿悟入道要门论》卷上曰:"无一相可得者,即是实相。实相者,即是如来妙色身相也。"在印度佛典中对万有本体有许多界说,如《法华经》说"实相"、《华严经》说"法界"、《解深密经》说"真如"或"无为"、《楞伽经》说"如来藏"、《涅槃经》说"佛性"、《阿含经》说"涅槃",此皆同实而异名。小乘佛教以我空涅槃为"实相",大乘则以我法二空涅槃为"实相"。中国佛教各宗派均以"实相"为体,如天台宗和密宗(真言宗)就以性具诸法为"实相"。

【实验主义】 ①胡适在介绍美国实用主义时所用名称。他说:"我们另用'实验主义'的名目来做这一派哲学的总名,……更能点出这种哲学所最注意的是实验的方法。……就是'科学实验室的态度'"(《实验主义》)。胡适认为实验主义包括方法论、真理论、实在论三个方面。指出其方法为"科学实验的方法",包括三点:"(一)从具体的事实和境地下手;(二)一切学说理想,一切知识,都只是待证的假设,并非天经地义;(三)一切学说理想都需用实行实验过"(《杜威先生与中国》)。其真理观为"真理并不是从天上掉下来的,……真理原来是人造的,是为了人造的,是人造出来供人用的,是因为它们大有用处所以才给它们'真理'美名的"(《实验主义》)。其实在论为"实在好比一块大理石到了我们手里,由我们雕成什么像","实在的名的一部分和实的一部分,都是我们增加的分子"(同上)。胡适着重强调了实验主义的两个根本观念,即"科学实验室的态度"和"历史的态度"。胡适在"五四"时期介绍实用主义具有反对封建主义的积极意义,但同时也阻碍了马克思主义在中国的传播。当时瞿秋白曾发表《实验主义与革命哲学》,批判了实用主义的宇宙观和真理观,并指出其政治上的改良主义实质。②胡适著。载于1919年《新青年》第六卷第三号。为中国最早系统介绍美国实用主义哲学的著作,同时也反映了胡适自己的哲学主张。他采用"实验主义"这一名称表明他为了强调的是实用主义的方法。文中介绍了实用主义主要代表人物皮尔士、詹姆士和杜威的思想,阐述了实用主义的经验论、实在论、真理论和方法论。宣扬"有用即是真理"的人造真理观。认为"实在是一个很服从的女孩子,他百依百顺的由我们替他涂抹起来,装扮起来"。详细介绍了杜威的"经验即是生活,生活即是应付环境"的观点和认识过程的五个步骤即"思想五步法",以及杜威的教育哲学。收入《胡适文存》。

【实验主义与革命哲学】 瞿秋白撰。发表于1924年8月1日《新青年》季刊第3期。文章揭露实用主义是资产阶级的市侩哲学,认为它竭力综合整理"现代市侩的心理",暗地里建筑一个系统。指出实用主义者"所需要的是'这样亦有些,那样也有些',一点儿科学,一点儿宗教,一点儿道德,一点儿世故人情,一点儿技术知识,色色都全,可色色都不彻底,这样才能与世周旋。"文中有力地批驳了胡适的实用主义真理观,指出"仅仅是'有益'还不能尽'真实'的意义。一种思想,必须是真实的,必须是合于客观的事实的,方能是有益的;思想的积极精神必须反映现实里的积极精神"。强调辩证唯物论"是承认我们对于外物的概念确与外物相符合,因此,我们要利用外物,只能尽他实际上所含有的属性,来满足我们的需要,达到我们的目的。"揭露胡适的真理观指出"他的真理便成了主观的。所以一切'真实',只是为我们的思想方便而设;……一切'正义',亦都是为我们行为的方便而设"。这是中国最早批评实用主义哲学的文章,在当时有较大的影响。

【实验的方法】 胡适对实用主义思想方法的称谓。又称"科学实验的方法"。他指出这种方法的主要步骤是："(一)从具体的事实与境地下手；(二)一切学说理想，一切知识，都只是待证的假设，并非天经地义；(三)一切学说与理想都须用实行来试验过，实验是真理的唯一试金石"(《杜威先生与中国》，《胡适文存》一集卷二)。后来胡适把这种方法概括为"大胆的假设，小心的求证"(《介绍我自己的思想》)。表现出明显的主观主义倾向。

【实践与理论】 艾思奇著。1938年上海读书生活出版社出版。收入作者抗战开始前后所发表的论文二十一篇，哲学讲话十一篇，书评、通信十八篇，译文一篇。本书特点在于应用马克思主义哲学的基本观点解释中国革命中思想战线上的实际问题。如《再论批判》一文针对当时文化战线"反围剿"中的左的思想倾向阐明了掌握马克思主义辩证否定观的重要性，指出："简单的否定，只是反动势力压杀新文化的武器"，"实际上是阻止了新的前进"。这对革命事业是有害的。该书深入浅出，理论联系实际，深受读者欢迎，曾多次排印再版。它同《哲学与生活》被誉为用马克思主义说明"身边琐事与伟大远景"的著作。其中部分文章收入《艾思奇文集》。

【实践论】 毛泽东著。1937年7月写于延安。作者曾以本文的观点在延安抗日军政大学作过讲演。解放前后出过多种单行本，并被译为多种语言。这是毛泽东哲学思想的代表著作之一。写作它的目的是为了用马克思主义的认识论揭露党内的教条主义和经验主义，特别是揭露教条主义思想错误。本文以实践为基础，全面系统地阐述和发挥了马克思主义认识论的基本原理，着重论述了辩证唯物主义的认识论是能动的革命的反映论。指出"马克思以前的唯物论，离开人的社会性，离开人的历史发展，去观察认识问题，因此不能了解认识对社会实践的依赖关系，即认识对生产和阶级斗争的依赖关系。"而辩证唯物主义认识论把社会实践提到第一的地位，认为人的认识一点也不能离开实践，从而使认识论上的许多问题得到了科学的解释。强调生产斗争实践是最基本的实践活动，是决定其它实践活动和人的认识的基础。认为实践是认识的源泉、动力、目的、标准。明确指出认识的形成和发展过程是从感性认识能动地发展到理性认识，又从理性认识能动地指导实践的过程。揭示了实践、认识、再实践、再认识，循环往复以至无穷是人类认识发展的总规律。告诫共产党人不能固步自封，要在改造客观世界的同时自觉改造主观世界，改造自己的认识能力。本文丰富和发展了马克思主义认识论，为我党实事求是的思想路线奠定了理论基础。编入《毛泽东选集》第一卷。

【空】 见"空有"条。

【空有】 佛教用语。"空"与"有"的并称，说明本质与现象的关系。"空"指事物的虚幻不实。佛教认为一切现象都是因缘和合而成、刹那生灭的，没有质的规定性和独立实体，假而不实，故空。"有"是相对空而言，有"假有"、"实有"、"妙有"之分。佛教之"空"并非"虚无"，而指因缘幻化而成的"假有"，若否认假有则是"恶取空"。佛教各派对"空"的说法不一。小乘通常主张"人我空"("人无我")。从方法上又称"分析空"，即认为事物可无限加以分析并不断处于生灭变化之中，故虚幻不实。据此认为"人我"乃五蕴假和合而成，虽有而实质是空。大乘一般在"人我空"之外还主张"法我空"("法无我")。从方法上又称"当体空"，即认为无须经过分析，现象本身即是空。大乘为破空、有二执而立空、有二观。其中观学派等着重就因缘法自身讲空，立有为"假有"。而瑜伽行派等着重就"万法唯识"讲空，立有为"妙有"。

【空宗】 见"大乘空宗"条。

【学】 主要指阅读活动，也包括践履、习行在内。孔子自称"十五有志于学"，《论语》还将"学"与"习"并称："学而时习之，不亦悦乎？"(《论语·学而》)。荀子认为学没有止境："学不可以已"(《荀子·劝学》)，指出学以从师为主要方式："学莫便于近其人"(同上)。《礼记·学记》以"玉不琢不成器，人不学不知道"强调学的重要性。北宋张载主张学要有坚毅勇进的精神："为学如登山麓，方其迤逦之时，莫不阔步大走，及到峭峻之处便止，须是要刚决果敢以进"(《张载集》第288页)。二程也主张"学必激昂日进，不至于成德，不敢安也"(《二程粹言·论学篇》)。并认为学贵乎自得和通达："学莫贵乎自得，非在人也。""学贵于通，执一而不通，将不胜其疑矣"(同上)。南宋朱熹赋予学以新涵义："学不止是读书，凡做事皆是学"(《朱子语类》卷二十四)。"学是仿效见成底事，故读书咨问躬行皆可名之，非若思之专主乎探索也"(《朱子文集·答吴伯丰书》)。陆九渊认为"学者读书，先于易晓处沉涵熟复，切己致思，则他难晓处焕然冰释矣"(《陆九渊集》第470页)。"学者须先立志，志既立，却要遇明师"(同上，第401页)。明王守仁说："已立志为君子，自当从事于学，凡学之不勤，必其志之尚未笃也"(《教条示龙场诸生》)。明清之际王夫之认为："学者，收天下之理以益其心"。他更重视对于事物规律的探索学习，赋予学以更深刻的意义。

【学习】 一般指读书和践履活动。《论语》最早将"学"与"习"并称："学而时习之，不亦悦乎！"(《论语·学而》)谓读书并经常温习。后来泛指学书本知识和别人的直接经验及习行践履活动。

【学记】 《礼记》篇名。篇中提出"建国君民，教学为先"的思想，强调知识教育有化民成俗的社会功能。强调文化知识的学习应该循序渐进。重视对学生实践能力的培养，重视道德知识、礼仪、文学艺术和生活知识

的教育。提出"教学相长"的思想，认为"学然后知不足，教然后知困"。要求教育者必须掌握和熟知所传授的知识和教育的一般方法，"然后可以为人师。"主张要教尽其材，"教也者，长善而救其失者也。"要用"善喻"、"博喻"的方法来教学。对于受教育者则要求"亲师"、"择师"。认为"师也者，所以学为君也，是故择师不可不慎也。"在学习方法上强调要"善学"、"善问"。最后提出"师道尊严"的思想，认为"凡学之道，严师为难。师严然后道尊，道尊然后民知敬学。"篇中还记载了秦汉以前的教育制度、教育内容。《学记》是中国古代全面阐述教育理论教育哲学著作，对后世教育影响很大。

【学而不厌，诲人不倦】 孔子所主张的教学态度。《论语·述而》："默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉?"意谓努力学习而不厌弃，教导别人而不疲倦。孔子的这种教学态度至今仍有积极意义。

【学而不思则罔，思而不学则殆】 孔子对学思关系的论述。《论语·为政》："子曰：'学而不思则罔，思而不学则殆。'"认为学习不加思考就会迷罔而无所适从，但只思不学就会发生危险。朱熹《论语集注》说："不求诸心，故昏而无得；不习其事，故危而不安。程子曰：'博学、审问、慎思、明辨、笃行五者，废其一非学也'"。孔子关于"学思并重"的思想已接触到感性认识和理性认识的关系问题，这一思想无疑是积极的，在中国思想史上颇有影响。

【学而优则仕】 孔子的教育主张。《论语·子张》："子夏曰：'仕而优则学，学而优则仕。'"这是子夏对孔子教育思想的概括，认为学习优秀者方可出仕。清刘宝楠解释说："学至大成乃仕，是'学而优则仕'也"。关于"大成"《礼记·学记》说："比年入学，中年考校。一年视离经辨志，三年视敬业乐群，五年视博习亲师，七年视论学取友，谓之小成；九年知类通达，强立而不反，谓之大成。夫然后足以化民易俗，近者说服而远者怀之。此大学之道也"。

【学而时习之】 孔子的教学思想。《论语·学而》："子曰：'学而时习之，不亦悦乎'?""习"或释为温习，或释为实习、演习。"时"或释为适时、按时，或释为时时、时常。魏何晏《论语集解》："王肃曰：'时者，学者以时诵习也，诵习以时，学无废业，所以为悦怿也。'"南宋朱熹《论语集注》："既学而又时时习之，则所学者熟，而心中喜悦，其进自不能已矣。"今人杨伯峻译文："学了，然后按一定的时间去实习它，不也高兴吗?"(《论语译注》)

【学而知之】 参见"学知"条。

【学灯】 二十年代"研究系"在上海所办的机关报《时事新报》的副刊。为日刊。1918年3月4日创设。张东荪、匡僧、俞颂华、郭虞裳、李石岑、杨一岑、徐六儿、郭梦良先后任主编。该刊的宗旨是"促进教育，灌输文化，屏门户之见，为社会学子立说之地。"设"教育研究"、"学校指南"、"学校消息"、"青年俱乐部"等栏目。曾宣传介绍过一些新思想，但属于新文化运动中的右翼。在张东荪的主持下，曾刊发了大量文章，鼓吹基尔特社会主义，反对科学共产主义学说和苏联十月革命道路，同早期马克思主义者展开社会主义论战。在哲学上宣传倭伊铿、杜里舒的生机主义观点，反对辩证唯物主义。在"科学与玄学"论战中倾向于玄学派。此刊"五四"运动时期影响较大，是当时著名的"四大副刊"之一。后来堕落成反动刊物，曾发表《反共产与反革命》、《再论反共产与反革命》、《中国共产党与中国社会主义青年团》等反共文章。1925年11月停刊。

【学问思辨】 儒家所倡导的学习方法和要求。《易·乾·文言》："学以聚之，问以辨之。"《礼记·中庸》："博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。"意谓广博地学习，详审地求教，慎重地思考，明白地辨析，忠诚地实行。学问思辨属知之方面，笃行属行的方面。南宋朱熹《中庸章句注》："学问思辨，所以择善而为知，学而知也。笃行，所以固执而为仁，利而行也"。朱熹将这种学习方法和要求订入白鹿洞书院学规。《中庸》还强调实践这一学习过程须有贯彻始终的坚定性："有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。""弗措"意即不松懈。认为只要坚持不懈地努力下去就能取得好成效："人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强"。朱熹《中庸章句注》说："君子之学，不为则已，为则必要其成，故常百倍其功。此困而知，勉而行者也，勇之事也。"宋以来"学问思辨"成为理学家们为学的重要思想方法和认识方法。

【学知】 孔子用语。即通过后天学习而获得知识。《论语·季氏》："生而知之者上也，学而知之者次也，困而学之又其次也，困而不学民斯为下矣"。是说天生就知道的是上等，学习后才知道的是次一等；遇到困难再去学习是再次一等；遇到困难尚不去学者就是最下等的百姓了。反映了孔子的先验生知论思想。但孔子并不以"生知"自居，他在长期的教学实践中尤重于"学知"，他说自己是"吾非生而知之者，好古敏以求之者也"(《述而》)。他承认自己的知识来自经验，除来源于前人的经验——古代典籍外，还来自直接经验："多闻择其善者而从之，多见而识之"(同上)。所以，重视学知和"学而不厌"是孔子能成为博学多识之圣人的根本原因。

【学思】 即学习和思虑。孔子最早将学思对举："学而不思则罔，思而不学则殆"(《论语·为政》)。主张学思不可偏废。并特别强调学习的重要性："吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也"(《论语·卫灵公》)。《中庸》认为学习必须广博，思虑则要精慎："博学

之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。"并把学思和问疑、辨析、行动结合起来。荀子说："吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也"(《荀子·劝学》)。更重视学的重要性。西汉扬雄提出"学以治之，思以精之"(《法言·学行》)的观点。并认为学习之所以无所收益在于没有对所学的东西予以思考："或曰：'学无益也，如质何?'曰：'未之思也'"(同上)。北宋程颐提出"学必本于思"，主张思比学更为重要。南宋朱熹则认为"思与学字相对说，学这事便思这事"(《朱子语类》卷二十四)。明王廷相认为学思相互促进、并行不悖："思不废学，学不废思也"(《雅述》)。明清之际王夫之把学和思作为获取知识的两种途径："致知之途有二，曰学曰思"(《四书训义》卷六)。指出："学非有碍于思，而学愈博而思愈远；思正有功于学，而思之困则学必勤"(同上)。并说："学成于聚，新故相资而新其故；思得于永，微显相次而显察于微"(《周易外传》卷五)。近代康有为："好学而不好深思之人，谓据甚博而不求事理之所以然，卒无所成……。故贵深思之士，然徒思而不学，则冥心力索，追索过甚，灵性迹走，故至殆也"(《论语·为政注》)。

【学海堂经解】 即"皇清经解"。

【学蔀通辨】 明陈建撰。十二卷。作者从维护程朱理学的立场出发，撰写此书欲"以抉三蔀"(蔀即蔽障)。认为"佛与陆王为学之三蔀"，故名。分前编、后编、续编、终编四部分。每编又自分上、中、下。前编阐发朱陆"早同晚异"，反对王守仁的"朱子晚年定论"之说。后编指责陆学"阳儒阴释"。续编抨击佛学"近似惑人"。终编明确"圣贤正学不可妄议"。有《西京清麓丛书续编·辨学七种》本，《聚德堂丛书本》，《丛书集成》本。

【学衡派】 十九世纪二十年代出现的一个封建复古主义派别。因创办《学衡》杂志而得名。主要代表人物有吴宓、胡先骕、梅光迪、刘伯明、柳诒征、汤用彤、缪凤林等。他们以"论究学术，阐求真理，昌明国粹，融化新知"为宗旨，通过创办《学衡》刊物来宣传复古主义，反对新文化运动，抵制马克思主义在中国的传播。《学衡》杂志自1922年1月发行，到1933年7月停刊，其间发表的大量文章是以维护纲常名教的旧传统为内容的。认为"父慈子孝，人类道德之起点也"，主张以礼义廉耻作为治国之本。鼓吹"自孔子以前数千年之文化，赖孔子而传；自孔子以后数千年之文化，赖孔子而开"(《中国人之佛教耶教观》)。鄙视白话文，推崇文言文，攻击和诬蔑新文化运动，借口"时代不同，国情异趋"来否认马克思主义的普遍真理性。鲁迅曾在《晨报》副刊上发表《估〈学衡〉》一文，嘲笑他们"虽然自称'衡'，而本身的称星尚且未曾钉好，更何论于他们衡的轻重的是非"。当时的进步刊物《中国青年》、《响导》也发表文章对学衡派的复古主义进行了批判。但此派在研究中西文化方面是有所贡献的。他们对中国古代文学艺术、诸子百家的哲学思想进行了深入的探讨，对中国古籍做了许多考释、补正工作，还发表了许多介绍西方哲学、宗教、历史、文学、艺术和社会生活的文章。抗日战争后此派发生了政治上的分化，各自走上不同的政治道路。

(乙)

【弢园文录外编】 近代王韬自编集。因作者自号弢园老民，故名。十二卷。清光绪九年(1886)在香港出版。大部分是作者旅居香港时所写的宣传变法思想的论文。认为"中学重道而轻艺，西学重艺而轻道，中之尚本较西为优点"(《自序》)。提出"器则取诸西国，道则备自当躬"(《易言跋》)。宣传变法自强，主张除弊兴利，向西方学习，办好内政外交。批评洋务派官僚学习西国舟坚炮利、器巧算精是"徒袭皮毛"，为"富强之末"。认为只有仿效西方"君民共主"(即君主立宪)的政治制度，使"上下之情通，君民之分亲"，才是"富强之本"。但又强调"万世不变者，孔子之道也"。反映了近代早期改良派的矛盾思想。版本还有光绪丁酉(1897)夏时务学社仿香港本重刻本，1959年中华书局校刊本等。

【妹榜妹留】 苗族哲学概念。"妹榜妹留"是苗语音译，意译为"蝴蝶妈妈"。苗族先民认为神、人、兽等均由她所生。又称"妹榜留"、"妹留榜"、"妹榜"、"妹留"、"榜"、"留"等。

【孤驹未尝有母】 《庄子·天下》所载"辩者二十一事"之一。对此命题有截然相反的解释：其一认为幼驹丧母之时始为孤驹，此后再无母体。这是对"孤驹"内涵的揭示，强调了名的单一性、确定性，但否认名的多样性、变动性。其二认为辩者在这里用"未尝有"偷换了"无"，用"孤驹未尝有母"的诡辩命题偷换了"孤驹无母"的常识命题，犯了混淆和偷换概念的逻辑错误。因《天下》篇仅载有这样的单个命题，并无关于此命题的界定，使其缺乏赖以成立的语义背景和条件，从而为研究者从不同角度予以发挥留下了余地。

【驺衍】 (约前305—前240) "驺"亦作"邹"。战国末阴阳五行家的著名代表。齐国人。他曾讲学于稷下学宫，历游魏、赵、燕诸国，"适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之"(《史记·孟子荀卿列传》)。受到诸侯的尊重和礼遇。他因看到"有国者益淫侈，不能尚德，……乃深观阴阳消息而作怪迂变"，"王公大人初见其术，惧然顾化"(同上)。其学说主要有二：一为"五德终始"说，一为"大九州"说。他认为："五德之次，从所不胜，故虞土、夏木、殷金、周火"(《淮南子·齐俗训》高诱注引《邹子》)。司马迁说他"称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹"(《史记·孟子荀卿列传》)。《七略》指出："邹子有终始五德，从所

不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之"(《文选·魏都赋》注引)。可见这种"五德终始"说是认为每一朝代都有一德主运，历史是按照五行(或五德)相胜的规律更替的，即依木胜土、金胜木、火胜金、水胜火、土胜水的次序依次循环，"从所不胜"，即新朝之德必为前朝所不胜。《吕氏春秋·应同篇》云："凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蝼。黄帝曰：'土气胜'。……及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰：'木气胜'，……及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰：'金气胜'。……及文王之时，天先见火赤乌衔丹书集于周社。文王曰：'火气胜'。……代火者必将水，天且先见水气胜"。这就是所谓"治各有宜，符应若兹"。关于"大九州"说，邹衍认为中国即赤县神州为世界八十一州之一。指出"中国外如赤县神州者九"，称为"大九州"，有小海环绕；"如此者九"，则共有八十一州，有大海环绕，其外便是天地的边际。这种"九州"说的理论方法是演绎类推，即"必先验小物，推而大之，至于无垠。"由于"驺衍之术迂大而闳辩"，故齐人称颂其为"谈天衍"(《史记·孟子荀卿列传》)。《史记》谓其著作有"《终始》、《大圣》之篇十余万言"。刘向《别录》云邹子书有《主运篇》。《汉书·艺文志》著录《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇。此皆不传。

【驺奭】 (约前309—前265)。战国后期阴阳家代表者之一。"驺"亦作"邹"。齐国人。为齐国"三驺子"之一。甚受齐王赞赏，命其为列大夫，并为其建造"康庄之衢，高门大屋，尊宠之"。曾"著书言治乱之事，以干世主"(《史记·孟子荀卿列传》)。因"颇采驺衍之术以纪文"，且"饰若雕镂龙文"，被齐国人颂之为"雕龙奭"(同上)。《汉书·艺文志》著录有《邹奭子》十二篇、《公梼生终始》十四篇，皆不传。

【绎志】 明清之际胡承诺著。六十一篇，三十余万言。此书长期湮没无闻，至道光十七年方由顾锡麟刊印行世。卷前有李申耆、顾锡麟、毛岳生之序。李氏评其为"贯通古今，包合宇宙，不敝之纂述也"。顾氏称其"有《说苑》、《新序》、《法言》、《申鉴》、《人物志》、《潜夫论》、《中说》之宏肆，而精粹过之。有《正蒙》、《近思录》、《读书录》、《呻吟语》之醇明，而条贯过之。"毛氏则将其与顾炎武的《日知录》并称为有明以来著作之魁杰。其实此书创获不多，其思想价值远不能与《日知录》、《思问录》、《潜书》等相比。然此书各篇专阐一义而又能通贯，并广取史事以为印证，不失为有系统的著作。

【经】 见"经权"条。

【经世应务】 黄宗羲和清代浙东学派治学的指导思想。"经世"即经略国家大事，"应务"即为现实事业服务。指以学术为治国理民的事业服务。黄宗羲提出："学必原本于经术而后不为蹈虚，必证明于史籍而后足以应务"(全祖望《鲒埼亭集外编》卷十六《甬上证人书院记》引)；"经术所以经世，方不为迂儒之学"(《鲒埼亭集》卷十一《梨洲先生神道碑文》引)。又说："夫二十一史所载，凡经世之业无不备矣"(《南雷文定》四集卷一《补历代史表序》)。主张学者应精通经史之学，为现实斗争服务。宗羲大弟子万斯同在《与从子贞一(即万言)书》中自述治史目的是"讲求经世之学"，"将尽取古今经国之大猷，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模，使今日坐而言者，他日可以作而行耳"。章学诚也力倡"史学所以经世"，"且如《六经》……正以切合当时人事耳"(《文史通义·浙东学术》)。

【经世致用】 明清之际学术思潮之重要内容。主张学术研究应有利于社会治理、经济发展和实际功效。这一主张是对宋代以来事功之学的继承和发展，是对宋明理学玄虚风气的反拨。参予这一思潮的有顾炎武、黄宗羲、王夫之、朱之瑜、傅山、李颙、方以智、刘献廷、颜元、李塨等人。他们的研究领域宏伟博大，涉及到现实生活中的经济、政治、国家、民族、法制、教育、风俗、人情等各个方面，启迪人们去思考和探索改革时弊的途径，从而形成了与前代迥然不同的新学风。"经世"即治理世事，《抱朴子·审举》有"故披《洪范》而知箕子有经世之器，揽《九术》而见范生怀治国之略"之说。王廷相《石龙书院学辩》云："黄子志于圣贤经世之学……盖非世儒空寂寡实之学可以乱其凝定之性者。"至明清之际经世致用思想更成为进步学者的普遍主张。顾炎武提出"通经致用"、"明道救世"的宗旨，力图把学术研究和解决社会问题联系起来，以扭转明末"置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之说"的腐朽学风。朱之瑜鉴于空谈"性命之学"的唯心主义理学所造成的流弊，主张治学应置重心于"经邦弘化，康济艰难"(《舜水遗书》，《文集》卷十五)的基础上，应从"日用之能事"做起，以求达到"明德笃行"之目的。李颙则力倡"匡时要务"，提出"道不虚谈，学贵实效"，"酌古准今以致用"。认为"学而不足以开物成务，康济时艰，真拥衾之妇女耳，亦可羞已"(《二曲全集》卷七、卷十四)。他的著作被世人称作"体用兼备之书"，其学被目为"明体达用之学"。颜元痛斥理学家的主静哲学是"虚学"，积极倡导以富国强兵为主旨的"实事"、"实学"，指出："救弊之道在实学，不在空言"，"实学不明，言虽精，书虽备，于世何功，于道何补"?(《存学编》卷三)他还批驳了宋明理学家重义轻利的陈腐论调，把他们奉行的"正其谊不谋其利，明其道不计其功"的教条改正为"正其谊以谋其利，明其道而计其功"(《四书正误》卷一)，从而把义与利、道与功统一了起来。经世致用的治学方针决定了别开生面的治学方法，这批学者从关心时政、要求改革的立场出发，注意探索历代社会经济与典章制度的变革关系，认真考察其源流与得失。他们以历史的眼光治学术，以通今致用为目的，既反对束书不观的空谈，也鄙弃拘泥

程朱语录之糟粕，而以“六经责我开生面”自诩。有人本身也经过了“由语录到经术，由经术到史籍，由史籍到‘当世之务’”的曲折治学过程（杜国庠《论理学的终结》）。在治学态度上共同表现为谨慎勤苦，严核是非，尊重独创，重视实践，勤于访问，广求证据，精于考据，确实开创了一代崭新的学风。他们亦在传统自然科学的某些方面有一定造诣，有的还表达了取法泰西、发展科学的最初愿望。明清之际经世致用思潮还表现在这批学者专心孤诣地设计很有价值的社会改革方案，这些方案在政治上以反对封建专制主义为特征，力图限制君权，扩大宰辅与地方官吏的职权，鼓励士人议政，借以实现“不以天下私一人”的局面。他们对专制君主的罪恶的抨击，言词之激越，情绪之愤懑，前无古人。从抨击中朦胧勾划的颇具民主主义色彩的理想王国，则带有鲜明的启蒙主义色彩。在经济上则以限制贵族官僚大地主兼并土地和倡导均田为核心，如王夫之主张“有其力者治其地”，“王者能臣天下之人，不能擅天下之土”（《噩梦》）；黄宗羲提出“授民以田”，“田土均之”的蓝图；顾炎武也力主“均田”、“垦荒”和轻赋；颜元更以均田为“第一义”，他提出的“垦荒、均田、兴水利”的经济纲领实际也是以均田为基础的。明清之际经世致用思想是在总结明亡教训和清算理学的斗争中形成的，目的在于摆脱明末以来封建社会的危机，整顿濒于崩溃的封建秩序，恢复和加强地主阶级对于农民的统治，这实际上是发自封建士大夫的“救世”之呼声。由于阶级和时代的局限，他们没有也不可能提供一个真正能解决社会基本矛盾的正确方案。但是他们从抨击“亡国误国”的理学以及从实际探索中所表现出来的求实精神、科学精神都是具有唯物主义意义的，是中国哲学的优良传统。

【经权】　儒家的处事原则和方法。“经”指经常的、根本的、不变的、一般的原则，“权”指对原则的灵活运用。反映了原则性和灵活性的统一。孔子最早提出“权”的概念，他说：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”（《论语·子罕》）。“权”原指称物之锤，权然后知轻重。这里用为动词，指权衡，即在不离道的原则下而通权达变。孟子对孔子关于“权”的思想作了发展。他一方面认为守“经”是最重要的，“君子反（返）经而已矣。经正则庶民兴”（《孟子·尽心》下）；但同时也要求从“权”：“执中无权，犹执一也”（《尽心》上）。认为不知变通的奉“经”行为是一种僵化之举。他举例说：“男女授受不亲，礼也；嫂溺援之以手者，权也”（《离娄》上）。认为如果在嫂溺水之际因信奉叔嫂手授不亲之礼而不肯援救的话，就是一种愚蠢之举。《公羊传·桓公十一年》首先将“经”“权”并提，认为：“权者，反于经然后有善者也。权之所设，舍死亡无所设。行权有道，自贬损以行权，不害人以行权”。是说权有时是反经的，但必须合于道。董仲舒对此又有所发展，认为“权虽反经，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故虽死亡，终弗为也”（《春秋繁露·玉英》）。宋明理学家对“经权”概念作了更详尽的发挥。程颐不同意汉儒“反经合道”的说法，认为“权即是经”。朱熹对此有所批评，认为“反经合道”之说“若浅说，亦不妨”。“但是伊川见汉儒只管言反经是权，恐后世无忌惮者皆得借权以自饰，因有此论耳”；但伊川“说得死了，不活”。他指出，“经是经，权是权”，“经是万世常行之道，权是不得已而用之”。两者是常与变的关系，“经者，道之常也；权者，道之变也。道是个统体，贯乎经与权”。朱熹还认为：“伊川又云：‘权是经所不及者’。此说方尽。经只是一个大纲，权是那精微曲折处”。并强调“权”有时虽反“经”，但终不能离“经”，“虽是权，依旧不离那经。权只是经之变”。“虽是反那经，却不悖于道；虽与经不同，而其道一也”（引文均见《朱子语类》卷三十七）。陈淳《北溪字义》说：“经与权相对，经是日用常行底道理，权也是正当道理，但非可以常行，与日用常行底异”。明清之际王夫之认为：“言权则故不背乎经，言经则自有轻重取裁之意”（《读四书大全说》卷五）；“经、权一也，因事之常变而分尔”（同上，卷八）。并强调权的相对稳定性：“天下无一定之经重，而有一定之权……若云不得已而用权，则执秤称物者，皆日行于不得已之涂矣，而岂其然哉？”（同上，卷五）他还主张“圣贤之权，每用之常而不用之变”（同上）。清戴震指出：“权，所以别轻重，谓心之明，至于辨察事物而准，故曰（权）”（《孟子字义疏证·权》）。近代康有为提出：“天有阴阳，故教有经权”（《论语注》卷九）。他认为“转移而后得其平，变置无常而后得其正，谓之权”（同上）。并说：“孔子之道，主于时，归于权”（同上）。

【经典释文】　唐陆德明撰。三十卷。首卷《叙录》述经学传授源流。二至三十卷依次注释儒家经典《周易》、《古文尚书》、《毛诗》、《三礼》、《三传》、《孝经》、《论语》以及《尔雅》、道家经典《老子》、《庄子》。释文采集汉魏六朝音切凡二百三十余家，兼载诸儒训诂，考证版本异同，颇有参考价值。该书现传本为宋初人重修本。版本有《通志堂经解》本、《四部丛刊》本等。

【经法】　秦汉之际黄老学派的著作。1973年长沙马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇古佚书之一。内分《道法》、《国次》、《君正》、《六分》、《四度》、《论》、《亡论》、《论约》、《名理》九章（小篇），约五千字。其内容是阐述“道”的性质和功用、道与法的关系、君臣关系、君民关系等，探讨国家兴衰存亡的原因和规律，提出治国理民的方针政策，强调审察刑（形）名的重要意义。认为“道者神明之原”，道是“万物之所以生”的根源，也是国家兴亡、人身祸福的主宰。指出“道生法”，执“道”者“生法而弗敢犯”、“法立而弗敢废”、“是非有分，以法断之”

(《道法》)。认为“为人主,南面而立。臣肃敬,不敢蔽其主;下比顺,不敢蔽其上。万民和辑而乐为其主上用。地广人众兵强,天下无敌”(《六分》)。主张治国理民应“文武并行”,“节民力”、“节赋敛,毋夺民时”(《君正》)。认为天下事“无不自为刑(形)名声号”,故主张治国者必须“审其刑(形)名”,以求“名实相应”(《道法》、《论约》)。收入文物出版社1976年出版的《经法》和1975、1980年出版的《马王堆汉墓帛书[壹]》。

【经学】 研究、阐发儒家经典的学问。“经学”之称首见于《汉书·邹阳传》:“阳曰:‘邹鲁守经学’”。关于经学的起源有不同说法,一般认为战国儒家开始尊称孔子编次、整理的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》为“经”,并开始撰集解释这些经书的“传”、“记”,当为经学之始。后来秦焚书禁私学,儒经除“《易》为筮卜之事,传者不绝”(《汉书·艺文志》)外,大都佚。汉初儒经的传授渐次恢复,到武帝时罢黜百家,独尊儒术,立五经博士,《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》成为当时政府法定的“经”,从此儒家经学成为封建社会文化的正统。西汉最主要的经学家是董仲舒,他以阴阳五行观点解说《春秋公羊传》,首开今文经学。西汉末刘歆请立古文经博士,遂开始有今、古文经学纷争。今文经学讲阴阳五行、纬候图谶,搞烦琐哲学;古文经学也没有完全摆脱谶纬影响,但主要讲文字训诂及典章制度。东汉末郑玄兼治今古文经学,遍注群经。郑学流行,今古文经学的斗争趋于消失。到汉魏之际原有经学已无法适应剧烈变动的世局之需,于是以王弼、何晏为代表的玄学经学乘势而起。王、何以《老》、《庄》思想解释儒经,摒弃了汉儒章句训诂的烦琐作法,深研儒经义理,开创了经学的新局面。南北朝时政治分裂,经学也分为“南学”和“北学”。“南人约简,得其英华;北学深芜,穷其枝叶”(《北史·儒林传》),南学多受玄学影响,北学则基于少数民族统治者欲以学统争取政治正统之需要而固守东汉经学旧说。当时佛教盛行全国,南北经学均受佛经体例的影响,都开始制作“义疏”体以经解。南学尤以义理阐经,还就《礼记·中庸》发挥心性天命之说,成为宋明理学的渊源。隋时南学统一了全国经学。唐初孔颖达等奉敕编撰官书《五经正义》,以南学为主统一经学内容、经书版本,作为科举取士的依据。中唐时以《五经正义》为代表的官方经学已不适应社会的需要,韩愈等人试探建立以儒家道统为内容的新经学,开始了宋明理学的思想准备。北宋从庆历年间开始逐步更新经学内容,吸收佛、道思想,形成了理学新经学。南宋朱熹集理学大成,也集经学之大成。宋代经学大讲理、气、心、性等,哲学性比较突出。元明清时期的经学主调是宋代经学,以朱子学为经学正统。明清之际顾炎武反对明末理学空谈心性之风,主张恢复东汉的古文经学。清乾隆、嘉庆时期,众多经学家崇尚东汉经学,致力于训诂、考证、辑佚书,形成所谓“乾嘉汉学”。鸦片战争后以研求“微言大义”为特色的今文经学复盛,康有为借今文经学之公羊“三世说”鼓吹变法维新。“五四”时期学界奋起“打倒孔家店”,宣告了经学在社会文化领域之正统地位的终结。两千多年来的经学史与封建政治密切关联,其兴衰分合亦多与封建政治演变有关,经学对维护封建统治起了不小作用,对中国古代哲学、史学、文学、宗教、艺术等的影响很深。“五四”以后经学成为古代文化史研究的一项重要内容。

【经学历史】 清皮锡瑞著。十章。思贤书局原刻本。作者站在今文经学立场上,简述了经学的开端、流传、昌明、极盛、中衰、分立、统一、变古、积衰与变盛的过程。由于作者是一位经学家,所以他多从经学的立场和观点出发排比、搜寻史料,因之对史料的运用有不妥之处,对经学史的作用、地位的评说亦有不确切处。如所说“孔教救国”、“六经致用”和“经候足征”等“大有纠正的必要”(周予同《〈经学历史注释〉序言》)。版本还有商务印书馆1929年影印本,群益书局铅印本,《万有文库》本,中华书局1954年本。

【经学即理学】 明清之际顾炎武用语。《顾亭林诗文集·与施愚山书》:“古之所谓理学,经学也”,“今之所谓理学,禅学也”。认为经学研究的目的在于经世致用,故对其研究需要长期艰苦的努力。而当时的一些理学家“束书不观,游谈无根”,妄想一旦顿悟,其所谓理学实际是“禅学”。这一提法以复古的形式否定了程朱陆王所标榜的理学,并为树立“通经致用”的新学风开辟道路。

【经学通论】 即《五经通论》。清皮锡瑞撰。五卷。包括《易经通论》、《书经通论》、《诗经通论》、《三礼通论》、《春秋通论》。清光绪三十三年(1907)湖南思贤书局刊行。是作者晚年在湖南讲授经学的课本。认为“经为孔子所定,孔子以前不得有经”。“孔子为万世师表之尊,正以其有万世不易之经,经之大义微言亦甚易明”。“以为尊孔必先明经”。对五经的流传、内容要义、历代考订注疏之得失、学者治经之门径等问题作了扼要阐述。版本另有《师伏堂丛书》本、《皮氏经学丛书》本。收入《万有文库》及《国学基本丛书》。1954年中华书局据《国学基本丛书》本校正重版。

【经学理窟】 北宋张载著。由门人纂集而成。晁公武《郡斋读书志》谓一卷,清嘉靖本作五卷,凡十二篇。提倡井田制,认为“井田卒归于封建乃定”。试图以此解决当时社会贫富不均问题和调整中央与地方权力之间的矛盾。主张一种“官亦不失取利,民亦不失通其所滞而应其所急”的“市易之政”。提出知识学习和道德修养应“变化气质”的思想。书中多有程颐语杂入。收入《张子全书》。

【经验】 胡适提倡的实用主义哲学概念。美国实用

主义者杜威认为经验是一个整体，其中包括人的情感、意志这样一些心理、意识等等主观的东西，也包括事物、事件等客观的东西，经验即为人作用于其上的自然。胡适阐发杜威的思想，亦认为"经验是一个物观的世界，走进人的行为遭遇里面，受了人类的反动发生种种的变迁……。生活的经验是实验的，是要交换现有的事物"(《实验主义》)。因而他主张"经验就是生活，生活就是经验的变互行为"(同上)。同时主张经验就是实在，认为实用主义的经验论是一个引起"哲学革命"的根本观念，它超出了传统哲学把精神与物质对立起来因而分为唯心主义与唯物主义的作法。胡适提倡"经验"的实质是为了反对马克思主义哲学在中国的传播。

【经虚涉旷】 ①郭象用语。指不着形象、超乎形象，取消了有无、天人、内外等一系列对立的思维方法和人生态度。《庄子·天下》篇叙述宋尹学说："以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适是而止"。郭象注："未能经虚涉旷"。意指宋尹的学说尚囿于区分自利、利他的内外两行的思维模式之中。②冯友兰用语。他借用郭象之语来指一种超世间的虚玄旷远的精神境界。他在《新原道》中指出："哲学本来是空虚之学"，"新理学中底几个观念，都是形式底观念，更不能使人有对于实际底知识"。"由这些观念所得到底境界，是虚旷底。在这种境界中底人，是'经虚涉旷'底"。

【经籍纂诂】 清阮元编纂。一百八十卷。编纂工作始于嘉庆二年(1797)，先后参加者有六、七十人。该书将散见于经传中浩如烟海的训诂成果汇集起来，对经传本文之训诂、传注之训诂、正文代字之训诂均全部收入，其他如碑碣之假借、古人名与字之相应等凡含有训诂性质者亦皆采入。对于一字训诂有不同意见者则将诸说并收，以便读者择善而从。王引之称此书"展一韵而众字毕备，检一字而诸训皆存，寻一训而原书可识，所谓握六艺之钤键，廓九流之潭奥者矣"(《经籍纂诂序》)。臧镛堂称此书"可谓经典之统宗，训诂之渊薮，取之不竭，用之无穷者矣"(《经籍纂诂后序》)。梁启超说此书大凡"唐以前训诂，差不多网罗具备，真是检查古训最利便的一部类书"(《中国近三百年学术史》)。有嘉庆十七年(1812)阮氏原刻本，中华书局1982年影印本。

【始觉】 中国佛教名词。认为作为心源的"本觉"由于受"无明"的刺激和影响而有世间差别相，处于迷妄状态，此谓之"不觉"。但由于"本觉"从内影响和佛法从外启发妄心，遂使众生开始有所觉悟，直至与"本觉"的心源契合而融为一体，此谓之"始觉"。《大乘起信论》说："始觉义者，依本觉故而有不觉，依不觉故而有始觉"。《大乘起信论义记》卷三解释说："谓即此心体随无明缘动作妄念，而以本觉内熏习力故，渐有微觉厌求，乃至究竟还同本觉"。"此始觉是本觉所成，还契心源，融同一体，方名始觉"。故"始觉"乃相对于"本觉"而言，即为"觉本觉"。《大乘起信论》指出由"始觉"至"究竟觉"分为凡夫的止其后念之"始觉"、二乘的相似觉、法身菩萨的随分觉、入佛地的究竟觉四层。中国佛教大都重"始觉"说。

【参】 ①即并立为三。《中庸》："可以赞天地之化育，则可以与天地参矣"。《荀子·天论》："天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参"。②参而为三。朱熹说："参不是三之数，是'往参焉'之'参'"(《朱子语类》卷七十七)。详见"参两"条。③参配。《庄子·齐物论》："参万岁而一成纯"。④参照，参证。《韩非子·奸劫弑臣》："循名实而定是非，因参验而审言辞"。

【参天两地】 《易传》用语。谓"大衍之数"的形成。《易传·说卦》："昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数"。"参两"即交错的意思；"天"指一、三、五、七、九这五个天数，合为二十五；"地"指二、四、六、八、十这五个地数，合为三十。天数和地数相加两相参杂为五十五。倚，虞翻谓"倚，立也"(《周易集解》引)。由此就确立了"大衍之数"五十有五。

【参同契】 见"周易参同契"条。

【参伍之道】 战国韩非用语。即参验的认识方法，也是一种君主考察臣下的方法。"参伍"一词由来已久，《易·系辞上》有"参伍以变，错综其数"；《荀子·成相》有"参伍明，谨施赏罚"。韩非始明确提出"参伍之道"，《韩非子·八经》："参伍之道：行参以谋多，揆伍以责失"。"参"借为三，"伍"借为五，"参伍之道"即从多方面错综考察、验证以求事物得失的方法。韩非或称这种方法为"众端参观"(《内储说上·七术》)。其具体作法是："言会众端必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人，四征者符，乃可以观矣"(《八经》)。韩非认为这四个方面都得到了验证，就明确无疑了。这也就是他在《备内》篇所说的"偶参伍之验，以责陈言之实"。

【参两】 中国古代哲学谓矛盾对立面及其相参(统一)关系的范畴。《周易·说卦》："参天两地而倚数"。"参"同三，"两"犹双。唐孔颖达解释说："取奇于天，取耦于地，而立七八九六之数也。何以参两为目奇耦者？盖古之奇耦亦以参两言之。且以两是耦数之始，三是奇数之初故也"(《周易正义·说卦》)。又说："以三中含两，有一以包两之义"(同上)。北宋张载进一步发挥指出："地所以两，分刚柔男女而效之，法也；天所以参，一太极两仪而效之，性也。一故神，两故化，此天之所以参也"(《正蒙·参两》)。南宋朱熹说："'参天'者，参而三之，'两地'者，两之以二也"(《朱子语类》卷七十七)。又说："参者，元是个三数底物事，自家从而三之；两者，元是个两数底物事，自家从而两之"(同上)。明清之际王夫之认为："参、两云者，圣人参之两之也。天地浑沦之体，合言之则一，分言之则二，圣人以其盈虚而拟天之

数以三,地之数以二"(《周易内传》卷六)。

【参验】 先秦哲学中一种检验认识正确性的方法,特别为韩非所主张。"参"即多方面比较研究,"验"即实际验证。《庄子·天下》说:"以参为验"。《墨子·杂守》谓:"以须告者之至,以参验之"。《楚辞·惜往日》曰:"弗参验以考实兮"。韩非对参验作了比较系统的论述,他说:"循名实而定是非,因参验而审言辞"(《韩非子·奸劫弑臣》)。认为遵循名实相符的原则来确定是非,根据比较验证来判断言论的真伪。韩非认为一个官吏的能力大小不能光听他的言辞,而要"听其言而求其当,任其身而责其功"(《六反》)。他说这就好象选择大力士一样,光凭他自己说有多大力气不足为信,如果让他举一下鼎俎,立刻便可以看出他的强弱了。主张任何一种言论和学说都必须经过实际检验,如果不经过检验就作出肯定判断那是愚蠢的:"无参验而必之者,愚也"(《显学》)。韩非的参验方法包含有实践是检验真理标准的合理成分,对以后唯物主义认识论的发展有积极影响。

【孟子】 ①(约前372—约前289) 战国中期哲学家、政治思想家、教育家。名轲。邹(今山东邹县)人。系鲁公族孟孙氏之后。幼年丧父,得到其母仉(zhǎng)氏的良好教育。曾受业于子思之门人。他私淑孔子,一生以捍卫、发扬孔子学说为己任,聚徒讲学,发展壮大了儒家学派。曾率领门徒以其学说游说齐、梁、邹、滕等国的国君,往往"后车数十乘,从者数百人"(《孟子·滕文公下》)。但当时各国诸侯信奉的多是商鞅、吴起等法家、兵家的学说,"以攻伐为贤",故视孟子主张为"迂远而阔于事情"(《史记·孟子荀卿列传》),因此他一生均不被用,只在齐国短期任过"无官守"、"无言责"的客卿(见《孟子·公孙丑下》)。晚年与弟子万章等著书立说,"序诗书,述仲尼之意,作《孟子》七篇"(《史记·孟荀列传》)。孟子的思想以性善论为基础,以行仁政学说为核心,建立起比较精致的"天人合一"的心性学说体系。性善论是孟子的一大创造,他认为人的本性是善的,人心中固有"仁"、"义"、"礼"、"智"这"四端",如果注意保存使之勿失,并加以扩充,就能发展为完善的"四德",故"人皆可以为尧舜"(《孟子·告子下》)。"四端"也叫"四心",即"恻隐之心"、"羞恶之心"、"恭敬之心"、"是非之心"。他说人如果少了这"四心"就不是完全意义上的人,因此四心是"人之所以异于禽兽"的根本所在,亦即人之所以为人的本质特性。从此出发他提出了所谓不学而知、不虑而能的"良知"、"良能"。在政治观上他把孔子"仁"的观念发展为系统的仁政学说,认为"仁政必自经界始"(《滕文公上》),"有恒产者有恒心"(同上)。主张给人民一定数量的土地,行井田、"省刑罚,薄税敛",使人民过上不饥不寒的生活;然后"谨庠序之教,申之以孝弟之义"(《梁惠王上》),对人民施行教化。他攻击"嗜杀人"的暴君污吏,提出"保民而王"、"民贵君轻"和"得道多助,失道寡助"等民本观点。他区分了"王道"和"霸道",谴责暴力和兼并战争,主张行仁德而"王天下"。他还从社会分工的必要性出发提出"劳心者治人,劳力者治于人;治于人者食人,治人者食于人"(《滕文公上》)的观点,论证了阶级统治的合理性。在世界观上他沿袭了传统的唯心主义天命观,同时又赋予天命以某种自然性和道德的必然性含义,认为"莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也"(《万章上》)。但他同时强调主体的自觉能动性,主张听天命而尽人事,由此他阐述了认识论和伦理学相统一的"天人合一"学说,认为"尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也"(《尽心上》)。把知天、事天看成是人对天应尽的义务,且这是一个扩充本心、发扬善性的过程。他还认为"夭寿不二,修身以俟之"(同上),主张"求在我者",即努力于道德品质的提高,而不必"求在外者",即对富贵贫贱不必计较。他从人的心性与天本为一体的观念出发,提出"万物皆备于我"的著名命题,认为"反身而诚,乐莫大焉;强恕而行,求仁莫近焉"(同上)。把反求诸己看作是达到"仁"的最好方法。在人生观上他主张积极进取、奋发有为、自尊自贵,辨义利,重节操,做"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈"的"大丈夫"(《滕文公下》),培养"塞于天地之间"的"浩然之气"(《公孙丑上》)。孟子思想一向被儒家学者看作是孔子思想的嫡传,历来深受推崇。孟子则被封建统治者尊为"亚圣"。②儒家经典之一。战国孟子及其弟子万章、公孙丑等著。一说据文中"所见诸侯皆称谥"(宋晁公武《郡斋读书志》)等说疑非孟子自著,大概先由万章、公孙丑等亲承孟子口授而笔之于书,后由孟子弟子、再传弟子所编定。《史记》称"《孟子》七篇",《汉书·艺文志》著录《孟子》十一篇。东汉赵岐以为七篇乃孟子自著,"又有外书四篇,……其文不能宏深,不与内篇相似,似非孟子本真,后世依放(仿)而托之者也"(《孟子题辞》)。"外书"四篇已佚。明朝有《孟子外书》熙时子注本,系后人(一说为明代姚士粦伪作。《孟子》在西汉文帝时曾与《论语》、《孝经》、《尔雅》同置博士,但不久而罢。五代后蜀时将《孟子》与《易》、《书》等十一部儒家典籍刻石,北宋时又加翻刻,《孟子》始称为经。南宋朱熹把《孟子》与《论语》、《大学》、《中庸》合为"四书",并依赵岐体例将《孟子》七篇各分为上下,遂成十四篇,至此,《孟子》的地位更加突出,从南宋末至清末的七百年间成为读书人的必读教材。《孟子》是研究孟子及其学派思想的主要资料,载有孟子及其弟子的各项活动以及政治、经济、教育、哲学、伦理等方面的言论和学说。书中还记载了墨翟、杨朱、许行、告子等人的部分言行,虽详略不一,但作为史料仍有较高的参考价值。注本主要有东汉赵岐《孟子章句》(《十三经注疏》本)、南宋朱

熹《孟子集注》(《四书集注》本)、清焦循《孟子正义》、今人杨伯峻《孟子译注》等。

【孟子正义】　清焦循撰。三十卷。著者自序云:"弱冠即好孟子书,立志为正义"。后因治他经,"辍而不为",复至嘉庆二十一年始作《孟子》正义,于二十四年(1819)成书。该书以东汉赵岐注为主,参考自顾炎武、毛奇龄至王引之、张宗泰等六十余家之说,广征博引,又多断以己意,不默守旧说,"虽以训释训诂名物为主,然于书中义理也解得极为简当"(梁启超《中国近三百年学术史》)。本书是清代有关《孟子》注释中详备而又有独立见解的著作。书中对孟子性善说多有发挥,认为"所谓性善,善即灵也,灵即神明也"(《孟子正义·滕文公为世子章》)。将性善解释为人类通过进化而产生了一般动物所不具备的智慧,并认为"人能变通故性善,物不能变通故性不善"。还明确指出:"性即指气质而言"(《孟子正义·性犹杞柳章》)。认为所谓性善并不超乎饮食男女之外,只是对饮食男女之欲的合理满足。这些观点显然是继承了戴震的思想。收入《焦氏丛书》、《皇清经解》、《四部备要》及《诸子集成》。

【孟子师说】　明清之际黄宗羲著。有二卷、七卷本,但内容无异。成书于清康熙七年(1668)前后。其师刘宗周曾著《大学统义》、《中庸慎独义》、《论语学案》,但无解说《孟子》之书。黄宗羲因写作此书,意在发明师说,"以补所未备"(《孟子师说自序》)。其中也体现了他本人的哲学思想和政治伦理学观。他虽宗孟子"性善"之说及王守仁"良知"之旨,但在理气、心性问题上对王氏及其后学多所修正,如在"道性善"章、"居下位"章批评王畿"无善无恶"之说;"浩然"章称"天地间只有一气充周"、"心即气也";"形色"章提出"理气合一"的命题等等,均表明对阳明心学的修正与改造。今存版本主要有《四库全书》二卷本,道光十一年(1831)钱江王梃生刊七卷本,1915年上海扫叶山房刊《梨洲遗著汇刊》七卷本,1985年浙江古籍出版社出版的《黄宗羲全集》第一册校点七卷本。

【孟子字义疏证】　清戴震著。三卷。初稿为《孟子私淑录》,二稿为《绪言》。作者自称此书为"生平著述最大者"(《戴东原先生年谱》引《与段玉裁书》)。指出"宋儒言性、言理、言道、言才、言诚、言明、言权、言仁义礼智、言智仁勇,皆非六经孔孟之言,而以异学之言糅之。故就《孟子》字义开示,使人知'人欲净尽,天理流行'之语病"(《年谱》)。书中提出世界是物质的,物质本体是气的观点,认为气在不停地运动变化:"气化流行,生生不息,是故谓之道"(《天道》)。指出"理"是事物的条理、分理、文理,是具体事物的本质和运动变化的不易之则。针对程朱"理也者,形而上之道也,……气也者,形而下之器也"的观点,指出形而上、下之分只是"形以前"与"形以后"不同的物质形态之分。在认识问题上认为"有血气则有心知",耳目鼻口能辨声色臭味,"心能辨夫理义"。主张认识的来源"在物不在我",故必须"即事求理"。认为人的认识能力如火光照物,"而中理者,乃其光盛"。批判了程、朱关于"理具于心"和陆、王谓"心即理"的离事求理的唯心主义认识论。在人性问题上反对"天命之性"与"气质之性"之分,认为"舍气类,更无性之名"。指出人欲是"以生以养"的"血气之自然","理存于欲","欲,其物;理,其则也",故灭人欲就是灭天理。指责理学"以理杀人",主张"体民之情,遂民之欲"。本书的许多思想对中国近代唯物主义哲学和民主思想有较大影响。该书版本有《微波榭丛书·戴氏遗书》本,《端溪丛书》本,1961年中华书局标点本,1980年上海古籍出版社所出《戴震集》本。

【孟子私淑录】　清戴震著。三卷。撰于乾隆三十一年(1766),后于乾隆四十二年(1777)写定为《孟子字义疏证》。共有答问二十五条,后删去三条,又增加二十六条,即为《绪言》。其观点与《绪言》、《孟子字义疏证》一致,表明作者的唯物主义哲学体系已基本确立。书中关于认识论问题基本未涉及,对天道性命及理欲等问题的阐述亦不如《绪言》、《孟子字义疏证》全面成熟。戴震本人及其后学均未明确提及此书。最早刊于1942年四川省立图书馆编《图书集刊》创刊号,收入1961年中华书局《孟子字义疏证》和1980年上海古籍出版社出版的《戴震集》中。

【孟子说】　南宋张栻著。七卷。始撰于宋孝宗乾道四年(1168),几经修改,至乾道九年(1173)成书。用理学观点对《孟子》进行解释,宣传"义利"之辨,鼓吹"三纲五常",以"公心"为天理,"私心"为人欲,提倡存理克欲。对心性问题阐发较多,提出"心体"说,认为心体即是性,即是理,"事事物物皆有所以然,其所以然者心之理也。思其所以然而循天理之所无事,则虽得与事物接而心体无乎不在也"(《告子上》)。认为"心虽无形可见,然既曰心,则其体盖昭昭矣"(同上)。"心则宰之者也,形而上者也"(同上)。强调心、性、天都是形而上之本体,"理之自然谓之天,命于人为性,主于性为心。天也,性也,心也,所取则异而体则同"(《尽心上》)。以仁义礼智为性的根本内容,主张仁是"一本"推而行之,则亲亲、仁民、爱物无所不通。主张反身而诚、尽心知性与存养工夫。认为致知与力行相须而行,但知先于行。有清道光二十五年棉邑洗墨池重刻本。

【孟子微】　近代康有为著。作于清光绪二十七年(1901),初刊于1903年《不忍》杂志第一册。共八卷。认为孟子受业于子思之门,深得孔子春秋之学的神明。以为《孟子》言孔道,本末至明,条理至详,故精通《孟子》是掌握孔子之道的必由之路。指出数千年来为《孟子》作注者虽多但未有发明之,故自称将《孟子》七篇分类改编为十八篇,加注以阐发其微言大义。十八篇是:《总

论》、《性命》、《心身》、《仁义》、《礼智》、《孝弟》、《仁不仁》、《王霸》、《仁政》、《同民》、《政制》、《外交》、《战》、《贵耻》、《师友》、《辨说》、《论古》、《辟异》。总论是全书的提要，阐述了"不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，故谓人性善"。认为一切仁政皆从不忍之心生，为万化之海，为一切根，为一切源。提出孔子立三世之法，即"据乱世"、"升平世"、"太平世"。认为凡世有进化，仁有轨道，每一世之中又有三世，故可推为九世，又可推为八十一世，以至于无穷。主张孔子之仁亦推于诸星、诸天而无穷。认为"仁"是社会进化的动力。收入《万木草堂丛书》。1987年中华书局出版的《康有为学术著作选》。

【孟轲】 即"孟子"。

【孟胜】(约前420—前381) 墨家巨子。墨家道义践行者。据《吕氏春秋·上德》载，他与楚国的阳城君友善，曾为其守国。楚悼王死后旧贵族反对吴起，阳城君也在其列。他们在箭射吴起时误中悼王尸体。后来肃王(悼王子)追究此事，阳城君出逃，其封地被没收。孟胜为了践行墨家的道义，便为阳城君殉职，从死弟子有一百八十三人。临死时他派了两个弟子把巨子职位传给了在宋国的田襄子。

【孟喜】 西汉经学家，今文《易》学"孟家"学派创始人。字长卿，东海兰陵(今山东苍山县)人。官至丞相掾。与施雠、梁丘贺同受《易》于田王孙。后他又授学与白光、翟牧，二人皆为博士。梁人焦延寿曾自称向孟喜学过《易》，焦后授学与京房，遂有京房氏之学。但白光等人不承认焦氏之学出于孟喜。孟氏曾以六十四卦分配气候，以卦气言《易》，是汉《易》卦气说的倡始者。这种思想是对汉代阴阳五行说的发展，对后来的哲学发展影响甚大。孟家《易》学章句已佚，其《易》说有部分保存在唐僧人一行的《卦议》(载《新唐书》卷二十七)中。清马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》、孙堂《汉魏二十一家易注》均辑有孟氏《易》说。

【居业录】 明胡居仁著。由其婿余祐据其讲学语录整理而成。四卷，分十二类。是一部解释和发挥程朱理学的著作，内容除哲学外还涉及社会政治、经济和历史及人物评论。哲学上坚持程朱理气论，以"理"为天地万物本原，认为先有理而后有气："天地之所以为天地，万物之所以为万物，莫非实理所为"(卷四)。批判佛、道"虚空"之论是把天下道理"灭迹扫尽"。主张"心与理一"，"心具众理，众理悉具于心"。强调"心之神灵足以具众理应万事"(卷一)，"心为主事为客"(卷三)。批评陈献章"言一片虚空万象存，是要将天地万物强包放胸中"(卷三)。主张格物穷理，强调"事事物物要穷到极处"。但认为"先从性情上穷究"才是"源头工夫"(同上)。以"敬"为存养之道，主张"贯彻始终"、"贯乎动静"。该书版本有《正谊堂丛书》本、《传经堂》本。

【居式由能，莫不为道】 金岳霖用语。这是他在《论道》第一章提出的第二十六个命题，以解释"式"、"能"、"道"三个本体论范畴之间的关系。在金岳霖的本体论学说中，"能"是构成事物的质料因与动力因；"式"是构成事物的形式因；而"道"则是"式"与"能"离合变化的总过程。"'居式'表示'能'老在'式'中，'由能'表示'能'老有出入，而出入又无限制。'能'既老有出入，而出入又均为道，则居'式'由'能'莫不为道"(《论道》第40页)。是说"能"在"式"的范围内活动，经常出入于某些"式"。当它入于某"式"时就造成某类事物或某一具体事物的生，而出于某"式"时便造成某类事物或某一具体事物的灭。而这些都是"道"的体现，故曰"居式由能，莫不为道"。

【居安思危】 中国古代哲学思想，谓当身处平安之时要常想到危难之际。用以告诫人们要注意和防止事物向坏的方面转化。《易·文言乾》说："亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其惟[愚]人乎。知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎！"《易·大象既济》说："水在火上，既济。君子以思患而豫防之"。《易·系辞下》指出："危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也"。《左传·襄公十一年》也说："《书》曰：'居安思危'。"这些思想都说明安危、存亡、治乱等等是相反相成的对立面，它们是可以互相转化的；如果人们不注意事物之间这种关系，不从小处着眼、安处想危，最后终会导致坏的恶果。这是一种既朴素又深刻的辩证生活观。

【居敬】 理学修养方法。北宋程颐说："涵养须用敬"(《遗书》卷十八)。"居敬则自然简，'居敬而行简'，则似乎简矣，然乃所以不简。盖先有心于简，则多一简矣。居敬则心中无物，乃是简也"(同上，卷二十二上)。南宋朱熹谓："学者工夫唯在居敬、穷理二事，此二事互相发，能穷理，则居敬工夫益进，能居敬，则穷理工夫日益密。"(《朱子语类》卷九)又云："居敬是个收敛执持底道理，穷理是个推寻究竟底道理"(同上)。参见"主敬"条。

【屈平】 即"屈原"。

【屈原】(约前340—约前278) 战国时诗人、思想家。名平，字原。自云名正则，字灵均。楚国人。出身于贵族。学识渊博，"明于治乱，娴于辞令"。早年深得楚怀王赏识，曾官左徒、三闾大夫。政治上主张彰明法度，举贤授能，联齐抗秦。由于以子兰、靳尚为代表的贵族保守集团的反对，其主张终遭失败，被怀王疏远。顷襄王时被放逐，流浪于沅、湘流域，生活在下层人民之中，对黑暗现实愈益不满。后楚国政治更趋腐败，秦兵长驱直入，郢都亦为秦所占，他深感自己的政治理想无法实现，无力挽救楚国的危亡，遂投汨罗江而死。所作《离骚》、《九章》等诗篇揭露了贵族统治者的昏庸腐朽和排

斥贤能的虐行，表达了对祖国的深切忧念和为理想献身的精神。《天问》一诗对有关自然现象、社会历史等方面的许多传统观念提出了怀疑和质问，反映了朴素的唯物主义思想，伦理上曾提出"重仁袭义"、"秉德无私"等观点。他的大量诗篇吸取了民间文学艺术的丰富养料，创造出骚体这一新形式，以优美的语言、丰富的想象，并溶化神话传说，塑造出鲜明的艺术形象，其积极浪漫主义的精神对后世文学艺术之发展影响很大。其著作《汉书·艺文志》著录《屈原赋》二十五篇，已佚。现所见屈原作品皆出自西汉刘向辑集的《楚辞》。

【建立宗教论】 近代章太炎著。初刊于清光绪三十二年(1906)《民报》第九号。本文中心是阐述关于建立以"真如"为本体的、无偶像崇拜的新宗教体系，即所谓的无神教的哲学体系。文中分析了诸教的特点，认为"宗教之高下胜劣，不容先论。要以上不失真，下有益于民之道德，为其准的"。从这一目的出发，文章借唯识宗的概念来系统阐述其无神论的新宗教体系。利用唯识宗的"三性"说("遍计所执性"、"依他起性"、"圆成实性")，认为圆成实性即为"真如"，"乃至言哲学、创宗教者，无不建一物以为本体，其所有之实相虽异，其所举之形式是同。是圆成实自性之当立，固有智者所忍可也"。以此建立起了其宗教本体观。指出这种宗教的特点是"惟以'自识'为宗"，目的是为了使人们达到"无生"、"无我"，去畏死心、去拜金心的境界，以此来"增进国民的道德"(《东京留学生欢迎会演说辞》)。收入《章氏丛书》。

【建国方略·心理建设】 见"孙文学说"条。

【承负】 早期道教的一种天道循环思想。其内容有二：①如果祖宗有过失，由子孙承受其责任。《太平经》卷三十九："承者，乃谓先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日积久，相聚为多，今后生人反无辜蒙其过谪，连传被其灾，故前为承，后为负也。负者，流灾亦不由一人之治，皆连不平，前后更相负，故名之为负"。《道藏·太平部》第七百六十四册《道典论》卷三："《太平经》云：凡人所以有过失者，皆由不能善自养，悉失其纲纪，故有承负之责也，比若父母失道德，有过于邻里，后生其子孙为邻里所害，是即明承负之责也"。《太平经》中有断止承负之法，如诵经、守一等。②元气分化为万般事物，因穷而还反其本。《太平经》卷七十三至八十五："元气恍惚自然，共凝为一，名为天地；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养凡物名为财，财共生欲，欲共生邪，邪共生奸，奸共生猾，猾共生害而不止则乱败，败而不止，不可复理，因穷还反其本，故名为承负。"

【迦萨甘创业】 哈萨克族神话故事。哈萨克族尼合迈德·蒙加尼搜集整理。后被译成汉文发表在《新疆民族文学》1982年第2期上。叙述了天地起源、万物成因、人类的创造和繁衍以及对各种社会现象的理解，如说："远古时候，世界混沌一片，无所谓天，无所谓地。那时候只有创世主——迦萨甘。迦萨甘创造了天和地。当初，天只有圆镜那么大，地只有马蹄一样小，迦萨甘把天地做成三层：地下层、地面层和天空层。后来天和地各增长成七层，而且在慢慢地长大。"

【迦鲁纳答思】(? —1312) 维吾尔族学者，通晓维吾尔、印度、藏等多种文字。元初被荐于元世祖，元世祖委派他为国师八思巴的弟子，学习印度文、藏文及佛经。后任元世祖的翻译，作出了显著成绩。他曾用维吾尔文翻译了《西大·西番经论》。

九　　画

（一）

【持戒】 小乘佛教的"三学"和大乘佛教的"六度之一。谓待佛戒而慎身、口、意三业。其对立面是毁犯。持戒可以度毁犯。《法华经·譬喻品》："持戒清洁，如净明珠。"《维摩经·佛国品》："持戒是菩萨净土。"作为"六度"之一，名"尸罗波罗蜜"，又曰"戒度"、"戒度无极"等。"戒"为度生死苦海之妙法，故信佛者皆需修持，主要持防止恶的"摄律仪戒"、修集善行的"摄善法戒"和普渡众生的"饶益有情戒"。

【指】 见"指物"条。

【指月】 佛教常用的一个譬喻。"指"喻阐述佛法的言教，"月"喻"佛法"。《楞严经》卷二："如人以手指月示人，彼人因指当应看月。若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。何以故？以所标指为明月故"。这就是所谓"佛说法四十九年，未曾说着一字"。意在说明不要拘于佛经的文字而应领悟佛教的精神实质。这也就是中国传统哲学中"筌蹄之喻"、"忘筌取鱼"之意。中国佛教禅宗从其"不立文字，教外别传"出发，尤主张不下注脚，以"一丝不挂"为"上乘"，"万虑皆空"为"至德"，认为"第一义谛"不可说，一切言教皆示机之方便，如"以指指月"。甚至认为语言文字、概念等只能给人增加负担，而不能引导人发现佛教真理，如果用"求知"的方法去理解禅宗的宗教原理，就会像"头上安头雪上加霜，棺木里眨眼，灸瘢上更艾燋"一样，是适得其反。把"指月"之喻发展到极端。明瞿汝稷曾依"指月"义集《水月斋指月录》三十二卷，简称《指月录》。清初聂先又集《续指月录》二十卷。

【指物】 ①《公孙龙子·指物论》的一对范畴。"指"原为指认、指称，引申为属性、意识。对"指"从来有不同解释。俞樾说："指，谓指目之也。见牛而指目之曰牛，见马而指目之曰马，此所谓物莫非指也"。谭戒甫说："盖指义有二，即'名'、'谓'之别。其指目牛马之指，谓也；因而所指目牛马之形、色、性亦曰指，名也。"今人庞朴指出："指同'恉'、'旨'。'指'字作名词用，和'意'相同；'指'字作动词用，有'指出'、'指示'的意思"。现在有人认为公孙龙所说的"指"是超越物质世界而独立自藏的抽象实在，"指"的集合构成了"物"，而"物"不过是"指"的体现，因为公孙龙明确指出："物莫非指，而指非指"。②程智《守白论》十六目之一。指出："是非相错，此彼和同，是为指物"。"指物"即借助概念反映事物、获取认识的过程。

【指物论】 《公孙龙子》篇名。全篇辗转论证了"物莫非指，而指非指"这一命题。关于这一命题学术界历来有不同看法。有人认为这是一种唯物主义名实观，并以公孙龙"天下无物，谁径谓指"（《指物论》）和"天地与其所产焉，物也"（《名实论》）两个命题作为佐证。也有人认为公孙龙的"指"是独立自藏的抽象实在，"物"不过是"指"的集合体的体现者而已，因此公孙龙的哲学是唯心主义的。

【拯民者莫如实惠】 元世祖忽必烈的哲学政治观。与"应天者惟已至诚"相并举。1264年忽必烈改年号中统为至元，"丁巳，以改元大赦天下，诏曰，应天者惟已至诚，拯民者莫如实惠……"（《元史》卷五《世祖二》）。忽必烈所谓的"拯民"是俨然以救世主自居，认为自己可以拯救民众并恩赐于人民。其历史唯心主义思想暴露无遗。但"实惠"尚含有讲求实际，主张务实的精神，具有唯物主义思想因素。忽必烈的施政方针是："爰当临御之始，宜新弘远之规。祖述变通，正在今日。务施实德，不尚虚文"（《元史》卷四《世祖一》）。

【珍生】 明清之际王夫之的哲学范畴。《周易外传》卷二："圣人者之徒，人者生之徒。既已有是人矣，则不得不珍其生"。其"珍生"的思想包含有以下几方面的内容：（一）肯定"生"象"有"一样是一个客观的有规律的过程，反对道家和佛教"以生为妄"的观点："夫可依者有也，至常者生也，皆无妄，而不可谓之妄也"（同上）。（二）认为生命的契机在于运动，珍生的途径在于日生日动，以之合于"人道"、"天德"，反对"主静"之说，"是故圣人尽人道合天德。合天德者，健以存生之理；尽天道者，动以顺生之几"（同上）；"天下日动而君子日生，天下日生而君子日动。动者道之枢，德之牖也"（同上，卷六）。（三）反对禁欲主义，主张正确处理天理与人欲的关系："饮食男女之欲，人之大欲共焉者也"（《诗广传》卷二）；"人欲之各得，即天理之大同"（《读四书大全说》卷四）；"耳有聪、目有明、心思有睿知，入天下之声色而研其理者，人之道也"（同上，卷七）。

【相入】 华严宗用以说明"法界缘起"主要特征的范

畴。意即互相渗透、互相包容。这是着重从用上讲不同事物之间的关系，用以说明不同性质的事物由于作用不同而可以交参互涵：甲中有乙，乙中有甲，甲乙相入。法藏在《华严一乘教义分齐章》卷四中用"自他"、"有力无力"来阐述相入的含义，认为在一切因缘和合而生起的事物中，如果某物"自体"的力用强大，"他物"的力用消失，某物就具有融摄"他物"于自身的优势，称"他"入于"自"；反之，某物"自体"失去力用，就必然进入"他物"之中，称"自"入于"他"。如此，自、他双方根据作用强弱的不同可以相互容摄，但被摄取的一方虽入于他物之内而并不失去原有的本性，不同于消失自性差别的相即关系，是谓"相入"。相入有同体与异体的不同，任何一事物具足同体事物的本性而相入无碍，为同体相入；差异的事物互相包含为异体相入。

【相与】 郭象哲学用语。与"无相与"相对。意指形表上的直接结合。郭象使用这一概念的目的在于使人们通过物体的外表结合去体察它们"不相与"的"独化"性存在。《庄子·大宗师》注："夫体天地，冥变化者，虽手足异任，五藏殊官，未尝相与而百节同和，斯相与于无相与也；未尝相为而表里俱济，斯相为于无相为也。"参见"相济"条。

【相天】 明清之际王夫之用语。《续春秋左氏传博议》卷下："语相天之大业，则必举而归之于圣人。……人弗敢以圣自尸，抑岂曰同禽鱼之化哉？""故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之"。"相"即辅助、辅佐之意，"天"指自然界，"相天"指在认识自然的基础上来利用和改造自然。王夫之认为，范围天地、曲成万物、改造自然的大业固然归之于圣人，但其他人在生死、贤愚、有无、治乱等面前也是可以大有作为的。这种重视人的能动性的相天思想是对《易传》"裁成辅相天地"、《荀子》"制天命而用之"之说的继承和发挥。

【相夫氏】 后期墨家三派之一的代表人物。《元和姓纂》作伯夫氏。战国时人，具体生卒时间不详。《韩非子·显学》说自墨子死后墨家分为三派，即"相里氏之墨"，"相夫氏之墨"、"邓陵氏之墨"。一说相夫氏就是五侯，属于北方之墨。

【相反而不可以相无】 郭象的"独化"论观点。郭象认为万物是一个"自生"而又"彼我相因"的关系，一方面任何事物都是自为的，此即所谓"天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，斯东西之相反也"；另方面事物在各自自为的时候又自然而然地配合着，此即所谓"彼我相与为唇齿"，故"斯相反而不可以相无者也"（《庄子·秋水注》）。郭象指出，事物之间这种"相反而不可以相无"的关系是一种"相与于无相与，相为于无相为"的冥合关系，是一种"玄冥于独化之境"的存在，"故天地万物，凡所有者，不可一日而相无也。一物不具，则生者无由得生，一理不至，则天年无缘得终"（《庄子·大宗师注》）。

【相反相成】 中国古代哲学思想。意即相互排斥的对立面之间又相互依存和统一。此词出自班固《汉书·艺文志》："诸子十家，其可观者九家而已。……其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。仁之与义，敬之与和，相反而皆相成也"。但这种思想早在先秦就已有之，如晏婴说："君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可；君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否，……声亦如味，一气，二体，三类，四物，……以相成也"（《左传·昭公二十年》）。老子说："天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随"（《老子》第二章）。后来这一思想被普遍运用，如《淮南子》说："众人皆知利利而病病也，唯圣人知病之为利，知利之为病也。……事或欲以利之，适足以害之；或欲以害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也"（《淮南子·人间训》）。董仲舒指出："凡物必有合，合必有上，必有下；必有左，必有右；必有前，必有后；必有表，必有里。有美必有恶，有顺必有逆；有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也"（《春秋繁露·基义》）。毛泽东对这一思想曾有精确表述："我们中国人常说：'相反相成'，就是说相反的东西有同一性。这句话是辩证法的，是违反形而上学的。'相反'就是说两个矛盾方面的相互排斥，或相互斗争。'相成'就是说在一定条件之下两个矛盾方面互相联结起来，获得了同一性"（《毛泽东选集》第一卷，人民出版社1968年版第307—308页）。

【相反相因】 明清之际方以智用语。指相互对立的东西又相互依存、统一和转化。他说："吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。……所谓相反相因者，相救、相胜而相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、剥复、震艮、损益、博约之类，无非二端"（《东西均·反因》）。又说："胃壤悬判而玄黄相杂，刚柔敌应而律吕协和，雌雄异形而牝牡交感，可不谓相因乎？……人身之水火交则生，不交则病，可不谓相因乎？……四时之行，雨露而霜雪，春生而秋杀。吉凶祸福，皆相倚伏；死生之几，殉生则死。静沉动浮，理自冰炭，而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二本于一。岂非天地间之至相反者，本同处于一原乎哉？"（同上）方以智的这一命题在中国辩证法史上有光辉的意义。

【相反相济】 春秋晏婴关于对立面相反相成的思想。《左传·昭公二十年》载晏婴语："清浊、小大、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏，以相济也"。

【相分】 见"四分"条。

【相为】 郭象哲学用语。即相互统一而为之。郭象使

用这一概念的目的在于说明凡事物之然、之在的表面现象与其所必然、所以在的"独化"性本体是不同的，他要人们透过事物皆有、皆是的这种表面现象以把握它们自然是、必然是的本体性存在。《庄子·秋水》注："物皆自然，故无不然；物皆相非，故无不非。无不非，则无然矣；无不然，则无非矣。无然无非者，尧也；有然有非者桀也。然此二君，各受天素，不得相为，故因尧桀以观天下之趣操，其不能相为也可见矣"。参见"自为"、"相济"条。

【相火】 本为医学名词，如金元时的医学家朱震亨《相火论》云："相火，天火也"。明清之际方以智借用这一名词来说明作为"物物之生机"的本原之"火"的外在显现，这种火是人们用感官可感觉到的，与本原性的"君火"相对，是"君火"的外显。他说："五行尊火曰'君'，薪觉发机曰'相'"(《物理小识》卷一《火》)。"君火"与"相火"是方以智用来揭示"火"自身固有矛盾性的一对哲学范畴，参见"君相道合"条。

【相生养之道】 唐韩愈用语。狭义指所谓圣人所教的人类生存之道，广义指儒家千古不灭的仁义之"道"。这是他对儒家之"道"的新界定。韩愈作《原道》，认为不能离开"仁"和"义"讲"道"和"德"。"道"绝不是如佛老所谓的"清静寂灭"的虚无实体，而是实现仁义的途径，是封建社会的"相生养之道"。他指出"相生养之道"乃"圣人"所教："古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道"。这种"道"既包括人们的生存之道，亦包含社会之伦理道德、社会秩序之道，这些都是"行而宜之"的东西，是个人、家庭、社会生存的必要内容。他认为如果离开礼乐刑政、君臣父子、士农工商、穿衣吃饭等日常生活去追求"道"，只能是"一人之私言"，不是天下的公理。

【相对】 郭象哲学用语。指有形事物间的相互比较而对待。郭象使用这一概念的目的是为了让人们透过事物的这种相对待存在而把握其"独化"本性。《庄子·齐物论注》："夫以形相对，则大山大于秋毫也；若各据其性分，物冥其极，则形大未为有余，形小不为不足。苟各足于其性，则秋毫不独小其小，而大山不足大其大矣。若以性足为大，则天下之足未有过于秋毫也；若性足者非大，则虽大山亦可称小矣。故曰：'天下莫大于秋毫之末，而大山为小'。……苟足于天然，而安其性命，故虽天地未足为寿，而与我并生；万物未足为异，而与我同得。则天地之生又何不并，万物之得又何不一哉！"郭象认为，一切事物都应"各安其分"、"各有其性"，即顺着事物的本性，在其本性所容许的范围之内活动，而不应当在本性范围之外有所"羡欲"或"跂尚"。因为这种"羡欲"或"跂尚"不但不利于事物"各足其性"，反而会破坏人们随生而来的"天性"，造成"不足于得真"的后果。参见"无对"条。

【相因】 见"相因之功"条。

【相因之功】 郭象用语。指事物相互联系而不可相无。郭象从他的"独化"本体论出发，认为千差万别、万有众形的事物就其单个来说是绝对孤立的、不相关联的；但就其互相联系、彼此并存的整体言，则是"不可相无"的。他在《庄子·秋水注》中说："天下莫不相与为彼我，而彼我皆欲自为，斯东西之相反也。然彼我相与为唇齿，唇齿者，未尝相为，而唇亡则齿寒。故彼之自为，济我之功宏矣，斯相反而不可以相无者也。故因其自为而无其功，则天下之功莫不皆无矣；因其不可相无而有其功，则天下之功莫不皆有矣。若乃忘其自为之功而思夫相为之惠，惠之愈勤，而伪薄滋甚，天下失业，而情性澜漫矣，故其功分无时可定也"。他又以手足五脏等的关系为例说："手足异任，五藏殊官，未尝相与而百节同和，斯相与于无相与也。未尝相为而表里俱济，斯相为于无相为也"(《庄子·大宗师注》)。他认为这种"虽复玄同，而非待也"的"相因之功"是宇宙间万物的普遍关系："人之生也，形虽七尺，而五常必具。故虽区区之身，乃举天地以奉之。故天地万物，凡所有者，不可一日而相无也。一物不具，则生者无由得生，一理不至，则天年无缘得终"(同上)。是说万物在这种"相与于无相与，相为于无相为"之中互相依赖，各自获得了完全平等的地位，即"性足自得"。这也就是"相因之功，莫若独化之至也"。由此郭象说："明斯理也，将使万物各反所宗于体中，而不待乎外。外无所谢，而内无所矜。是以诱然皆生而不知所以生，同焉皆得而不知所以得也。""则万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣"(《庄子·齐物论注》)。从而把他的关于万物"掘然自得而独化"的本体论与"不可一日而相无"的方法论联系了起来。

【相里氏】 后期墨家三派之一的代表人物，姓相里，名勤，人称相里子。战国时人。《韩非子·显学》说自墨子死后墨家分为三派，即"相里氏之墨"，"相夫氏之墨"和"邓陵氏之墨"。"相里氏"是北方之墨家，被称为古代贤人。其弟子为五侯。《元和姓纂》引《韩非子》说相里氏曾著书七篇，但今本《韩非子》无此文。

【相里勤】 即"相里氏"。

【相即】 华严宗用以说明"法界缘起"主要特征的范畴。意即不二、同一。这是着重从体上讲不同事物之间的关系，用以说明不同性质的事物可以相互转化成为同一体：甲即是乙，乙即是甲，甲乙相即。法藏在《华严一乘教义分齐章》卷四中用"自他"、"空有"来阐述相即的含义，认为在一切因缘和合而生起的事物中，"他物"作为形成某物"自体"的条件而融合于某物之中，故就某物的"自体"而言，"他物"就失去了独立的自性，这样"自体"为"有"，"他物"为"空"，此称"自"即是"他"；从另一面说，由于某物的"自体"是由"他物"条件所构成的，离开了"他物"，"自体"也就不能形成，故"他物"是

"有","自体"是"空",此称"他"即是"自"。如此,自、他双方或"废己同他",或"摄他同己",双方互废自己,泯灭自性差别而同于对方,是为相即。相即又有同体与异体的不同,分别指同体事物之间与异体事物之间的空与有的相即同一。

【相非】 郭象用语。郭象认为人们都以自己所见到的、所知道的为是,以别人所见到、所知道的为非,这就是"相非"。他说:"夫自是而非彼,彼我之常情也。将明无是无非,莫若反复相喻。反复相喻,则彼之与我,既同于自是,又均于相非。均于相非,则天下无是;同于自是,则天下无非"。他的目的在于使人们达到如同至人那种"同于自得而无是无非也"(《庄子·齐物论注》)的境界。

【相宗络索】 明清之际王夫之著。成书于清康熙二十年(1681)。本书是介绍佛教法相宗的提纲性著作。共二十九节。依《成唯识论》、《解深密经》等经典,对法相宗的主要概念、范畴,如"八识"、"九缘"、"十二支"、"五位唯识"、"八识转成四智"等作了简要阐释。认为第七末那识是诸恶的纲宗,一刀斩断末那,即能转识成智,证圆成实性,修成正果。作者在批判佛教唯心主义世界观的同时,对其在理论思维上的成果,尤其是法相宗在认识论上"大辨体其至密"(《周易外传》卷一)的分析方法,多有所吸取。收入《船山遗书》、《船山全书》。

【相待】 明清之际方以智的哲学概念。语见《东西均·三征》等。在"反因"所包含的两层意思中,"相待"强调的是"因"的一面,即对立双方各以对方作为自己存在的条件。方以智举例说:"东与西相待"、"内与外相待"、"首与足相待"(《易余·绝待併待贯待》)。他指出:"绝待之在相待中"(同上)。认为由"相待"就可体现"绝待",对此他举例说:东与西是相待的两边,相对东西两边而言"中则绝待矣"(同上),故"无非相待者,绝待亦在待中,但于两不得处,即得贯几"(《一贯问答》)。

【相济】 郭象哲学用语。《庄子·秋水》注:"天下莫不相与为彼我,而彼我皆欲自为,斯东西之相反也。然彼我相与为唇齿,唇齿者未尝相为,而唇亡则齿寒。故彼之自为,济我之功弘矣,斯相反而不可以相无者也"。郭象从他"万物独化于玄冥之境"的"独化"本体论出发,认为世上千差万别的事物就各自来说都是孤立而不相关的,是"自为"的,如"东西之相反";但就事物彼此并存,"对生"、"互有"而言,又都是不能互缺、永远共存的,所以,彼物的存在正好是此物所必须的条件。这是在承认事物独立性、差别性的基础上把事物之间的独立、差别性绝对化并使之外在地联系起来,从而抹煞了事物间的对立统一性本质,否定了事物的发展和变化。

【相救相胜而相成】 明清之际方以智对矛盾对立统一性的朴素表述。"捄"同"救"。"相捄"指矛盾双方相济相依;"相胜"指矛盾双方相克相争;"相成"是讲对立面获得统一性。《东西均·反因》:"吾尝言天地间之至理,凡相因者皆极相反。……所谓相反相因者,相捄、相胜而相成也"。

【相续】 梁漱溟用语。梁漱溟受西方哲学家柏格森和佛教唯识宗思想的影响,认为宇宙不是实体存在,而是"生命"或"意欲"的变化过程,即"相续"。他所谓的"相续"有两层含义:①认为"生活"是"事的相续"。"事"即指人与外界事物的作用与反应,他称之为"一问一答"。由此,事物的相续便构成"生活"。②认为宇宙是"生活"的相续。他说:"尽宇宙是一生活,只是生活,初无宇宙。由生活相续,不似一的宛在"(《东西文化及其哲学》)。"相续"思想表现了梁漱溟早期宇宙生成论的唯心主义倾向。

【柏格森的哲学方法】 冯友兰撰。发表于1922年2月《新潮》三卷一号。认为方法论的不同不但使专门哲学家和普通人的哲学区别开来,而且也导致了哲学史上许多年争论和不同派别的出现。指出柏格森之所以与众不同就在于他在哲学方法上进行了一种革命,即以非知识主义的"直觉"论取代了自柏拉图以来欧洲传统的知识主义方法。认为"直觉"必是"知觉",即墨家所谓"亲知";但"亲知"不一定就是"直觉"。强调柏格森讲直觉并非不注重科学,亦非反对分析,而只是叫人们不要执著于科学所讲的死概念,不要象知识主义那样以分析为究竟;柏氏讲本能同样也不是主张以此来取代知识,而是要说明当研究精神世界时便需诉诸一种对于生命的感觉。

【柏斋集】 明何瑭(号柏斋)著。共十一卷,文十卷,诗一卷。嘉靖己酉(1549)郑王所刻。其论学以格致为宗,这一思想集中在《送湛若水序》中,谓:"甘泉以存心为主,予以格物致知为先。"当时东南学者多宗王守仁良知之说,而瑭独以躬行为本。至于均徭均粮论兵诸篇,究心世务,皆能深中时弊。《四库全书总目》云:"其文体朴质,不斤斤于格律法度之间,而有体有用,不支不蔓,与雕章绘句之学固又当别论矣"(《集部·别集类二四》,卷一七一)。有清刻本。

【柳下惠】 春秋时鲁国大夫。姓展,名获,字禽(一说季)。封于柳下,谥惠,故称之柳下惠。为官任劳任怨,不以职低而卑,以贤能著称。相传三次被黜而不离鲁,人问之,曰:"直道而事人,焉往而不三黜;枉道而事人,何必去父母之邦"(《论语·微子》)。曾批评臧文仲祭祀海鸟爰居,不注重人事。鲁僖公二十六年(前634)齐攻鲁,他出使于齐,劝齐退兵。既卒,门人悲痛,欲作诔吊之,其妻自称最知夫子之德,乃诔之,其末云:"夫子之谥,宜为惠兮"(《列女传·贤明篇》)。门人从之,谥惠。后被孟子尊为"百世之师"(《孟子·尽心下》)。

【柳子厚】 即"柳宗元"。

【柳河东】 即“柳宗元”。

【柳河东集】 唐柳宗元的著作集。柳宗元卒后不久，刘禹锡将其著作编为文集，题《柳先生文集》，计三十卷，又称《柳河东集》。此集到北宋时已很少流传。北宋有新修版本，现已佚。柳氏著作现存较重要的集子有：《增广注释音辩唐柳先生文集》四十三卷，南宋魏仲举编，有原刻本和《四部丛刊》本；《河东先生集》四十五卷，宋廖莹中编（有上海蟫隐庐影印宋世彩堂《柳河东集》）；《唐柳河东集》四十五卷，明蒋之翘辑注，有原刻本，收入1936年中华书局《四部备要》；《河东先生集》四十五卷，有1958年上海中华书局排印本和1974年上海人民出版社排印本；《柳河东集》四十五卷，有1973年上海人民出版社排印本；《柳宗元集》四十五卷，吴文治等校点，1979年北京中华书局排印，此本以百家注本为底本，以世彩堂等诸本为校本，并以明以后诸本为参校本，校订而成，为目前较好的版本。

【柳宗元】（773—819） 唐文学家、哲学家。字子厚。河东（今山西运城）人，世称“柳河东”。幼年“居京城西田庐中”，从母亲受读写教育。少年时代即“精敏绝伦，为文章卓伟精致，一时辈行推仰”。唐德宗贞元九年（793）与刘禹锡同登进士第。贞元十四年（798）与韩愈、刘禹锡同为监察御史。唐顺宗永贞元年（805）与刘禹锡参加王叔文政治革新集团，任礼部员外郎。“永贞革新”失败后被贬为邵州刺史，尚未到任又贬为永州司马，十一年后迁柳州刺史，故后世又称“柳柳州”。唐宪宗元和十四年（819）死于柳州任上。他在哲学上提出了“元气自动论”，认为宇宙之始“庞昧革化，惟元气存”。指出世界万物的形成变化是元气内部矛盾运动的结果：“自动自休，自峙自流”，“交错而功”（《天对》）。提出“天人不相预”，批判了天人感应和各种神学迷信，认为“力足者取乎人，力不足者取乎神”（《非国语》）。反对“君权神授”说，认为人类社会历史的发生变化“非圣人意也，势也”（《封建论》）。但又相信“生人之意”。自称“自幼好佛”，认为“浮屠诚有不可斥者，往往与《易》、《论语》合”，“不与孔子异道”（《送僧浩初序》）。主张儒、释、道三家调和。柳宗元的唯物主义宇宙观和无神论的历史进化观是中国前期封建社会哲学和自然科学发展的积极成果，是先秦以来“天人之际”理论的总结。著作有《柳河东集》。

【轻物重生】 中国早期道家人生价值观之一。语出《韩非子·显学》：“轻物重生之士”。其思想最初由杨朱、瞻何提出。《庄子·让王》：“公子牟谓瞻子曰：‘身在江海之上，心居乎魏阙之下，奈何？’瞻子曰：‘重生。重生则轻利’（近世谭戒甫疑‘利’为‘物’字之误）”。又见《吕氏春秋·审为》。这种思想在处理人的生存价值与物质利益两者关系问题上认为人的生存价值更为重要，即一方面强调外物养生而不累害生，《慎子·逸文》云：“夫德精微而不见，聪明而不发，是故外物不累其内”（《文选》沈休文《游沈道士馆诗》注引）；另一方面强调去除和放弃对累生之物的追求、享受，嵇康《养生论》说：“善养生者则不然矣，清虚净泰，少私寡欲……外物以累心不存”（《晋书·嵇康传》）。“轻物重生”思想对后世特别是对知识分子阶层有很大影响。

【轻贱唐虞而笑大禹】 语出三国魏嵇康《卜疑》。参见“非汤武而薄周孔”条。

【政论】 东汉崔寔的政治论文集。五卷。《后汉书·崔寔列传》说此书作于桓帝初崔寔为郎之时，但后代学者考证此说有误。据内容推测可能成书于寔为辽东太守时。书中指出当时社会政治腐败淫靡，“躬耕者少，末作者多”；“高坟大寝”、“镭椁黄肠，多藏宝货”；“世主……或荒耽嗜欲，不恤万机；或耳蔽箴诲，厌伪忽真”；“政令垢玩，上下怠懈，风俗凋敝，人庶伪巧”。主张用严刑重罚治国，强调在仁德之外要“参以霸政”（引文见严可均《全后汉文》）。本书对仲长统深有影响，仲长统认为此书“凡为人主，宜写一通，置之坐侧”（《后汉书·崔寔列传》），并在自己著作中进一步阐发了其思想。本书已佚，清严可均《全后汉文》辑得一卷。

【政教并行】 古代蒙古族统治者的治国治世方针。这一方针从元世祖忽必烈时即已正式实施，《查干·图和》（《白史》）对其内容有详尽说明。明时阿拉坦汗与索南坚措并立政治二道，迎请三世达赖喇嘛，《阿拉坦汗传》一书对此有记述。到了林丹汗时期依然是政教并行。“政教并行”的方针反映了宗教在蒙古政治生活中的地位，二者相辅相成。

【故】 中国古代名辩学的重要范畴。是关于事物的原因、条件及逻辑立辞和推论的根据、理由的基本概念。墨子最先把“故”作为推论的基本概念之一提出：“无故从有故”（《墨子·非儒下》）；“子未察吾言之类，未明其故者也”（《墨子·非攻下》）；“辩其故”（《墨子·兼爱中》）。后期墨家在《墨辩》中发挥了墨子“明故”的要义，阐明了“故”的界说和逻辑意义。《经上》指出：“故，所得而后成也。”认为凡事物必有其因而后成其果。后期墨家并将“故”分为“小故”、“大故”两种，《经说上》云：“小故，有之不必然，无之必不然；”“大故，有之必然，无之必不然”（原作“有之必无然”，依孙诒让《墨子间诂》校改）。这里的“小故”讲的是必要条件，但不充分；“大故”则是充分的必要条件。《经下》各条均标以“说在……”，旨在说出立辞的根据。《大取》提出：“夫辞，以故生，以理长，以类行。”《小取》提出：“以说出故”。均把“故”作为逻辑思维的重要原则，认为立辞和推论必须有“故”作为根据。孟子也强调“求故”的作用：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐致也”（《孟子·离娄》）。荀子认为：“辨异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故”（《荀子·正名》）。主张论

辩中的命题都需有充分的根据。"故"范畴是中国古代逻辑科学赖以建立的三个基本范畴(类、故、理)之一,对古代逻辑科学的发展具有重要意义。

【故生】 中国古代的神学目的论观念,认为天地生人、生物都是有意的。如说:"天地故生人"(《论衡·物势篇》),"天生五谷以食人,生丝麻以衣人"(《自然篇》),认为天故意生万物为了供养人类。"故生"与"自生"对称,是神学目的论的主要观点。

【胡广】(1370—1418) 明学者。字光大。吉水人。建文二年廷试,时正讨燕,他应对有"亲藩陆梁,人心动摇"语,"帝擢广第一,赐名靖,授翰林修撰"(《明史·胡广传》)。明成祖朱棣继位后,他先后被选为侍讲、侍读、右春坊右庶子。永乐五年(1407)进翰林学士兼左春坊大学士。十二年(1414)与杨荣等纂《五经四书性理大全》。十四年(1416)进文渊阁大学士。十六年五月卒,谥文穆。著作有《胡文穆集》。

【胡子衡齐】 明胡直撰。门人郭子章、邹元标校,曾凤仪、王继明于万历十一年初刻。凡八卷。卷一为《言末》、《理问》,卷二为《六锢》,卷三为《博辨》、《明中》,卷四为《徵孔》,卷五、六为《谈言》,卷七为《续问》,卷八为《申言》。共九篇,篇有上下。本书主旨据王世贞序云:"胡子之所为'衡齐'也,其大指曰:'……所谓佛也、老也、杨也、墨也、申韩也,彼皆有以自持之,吾衡而平之,然后齐而和之,则皆为我国也。……曰尊德性也、道问学也、主静也、致良知也、随处体认也、体仁也,派一而流渐异,吾衡而平之,然后齐而和之,而其源溶如也。故曰衡齐'"。版本另有豫章丛书本。《明儒学案》有节录。

【胡五峰】 即"胡宏"。

【胡文定】 即"胡安国"。

【胡礼垣】(1847—1916) 近代学者。字荣懋,号翼南,广东三水人。买办商人家庭出身,少读经史典籍。科举考试不第,遂弃举业,入香港皇仁书院。毕业后充教习二年。清光绪五年(1879)任《循环日报》译员,后创办《粤报》,译《英例全书》。曾协助英商在南洋北般岛上修建商埠。后离粤赴沪,不久应邀访问苏禄国(今属菲律宾),助其国王整顿国政,成绩卓著。清光绪二十年(1894)中日战争时旅居日本,其时中国驻日使馆人员撤退后,曾被中国留日商民共推为代理神户领事。战争结束后返回香港。光绪十三至二十六年(1887—1900)与挚友何启共同发表论文,后编为《新政真诠》,希望中国能有一个强有力的政府保护华裔在国外的经济利益。提出工商业只能民营,不宜官民合办,认为"以民情为国脉,以商旅作邦基",中国的民族工业方可转废为兴(《新政始基》)。曾作《〈劝学篇〉书后》,对张之洞维护封建纲常的思想逐篇予以辨难,较系统地阐述了新兴资产阶级的政治、经济、文化主张。但因偏处香港一隅,该文鲜为世人所知。著有《胡翼南全集》。

【胡母辅之】(约269—318) 西晋名士、玄学家。字彦国。泰山奉高(今属山东泰安市)人。少有名,为兖州"八伯"之一。《晋书·胡母辅之传》说他与王澄、王敦、庾敳俱为太尉王衍所重,号为"四友"。曾与阮瞻、谢鲲等效阮籍"嗜酒荒放,露头散发,裸袒箕踞"之态,自谓得大道之本,"故去巾帻,脱衣服,露丑恶,同禽兽。甚者名之为通,次者名之为达"。崇尚虚无,善清谈,吐言如锯木出屑,"霏霏不绝",被誉为"后进领袖"。西晋时他曾任尚书郎、建武将军、乐安太守等职。永嘉之乱后南渡江左,曾为东晋元帝安东将军咨议祭酒、湘州刺史等。

【胡安国】(1074—1138) 南宋学者、理学家。字康侯。建宁崇安(今福建崇安)人。绍圣进士。官至经筵侍讲、宝文阁直学士。其学"私淑"二程(程颢、程颐),与二程弟子谢良佐、杨时、游酢交游,"义兼师友"。提倡"穷理尽性"之学,主张通过致知穷理以发明其"良知良能",即爱亲敬长之"本心"(《答曾几书》)。毕生治《春秋》学,以《春秋》为"经世大典"(《宋元学案·武夷学案》附录),强调"华夷"、"名实"之辨,重视《春秋》笔法,受到朱熹的称道,称其"大纲说得正"(《朱子语类》卷一百一)。主要著作有《春秋传》三十卷,是元、明两朝科举考试的定本。另有《春秋通旨》、《资治通鉴举要补遗》、《胡氏家传录》等。

【胡安定】 即"胡瑗"。

【胡宏】 (1105—1155,或1102—1161) 南宋理学家。胡安国之子。字仁仲。崇安(今福建崇安)人。学者称五峰先生。小时师事杨时。以父荫补右承务郎。曾隐居衡山二十余年。与父共开湖湘学派。其学继承二程而有所发展。以道为宇宙本体,指出"一阴一阳之谓道,道谓何也?谓太极也"(《知言》卷五)。又说"仁其体,义其用,合体与用斯为道矣",道是仁义体用之"总名"(《知言》卷一)。提出"道不离物"的命题,以道为绝对,物为相对,主张绝对不离相对,认为"形形之谓物,不形形之谓道。物拘于数而有终,道通于化而无尽"(《知言》)卷三)。对心性学说有较多发挥,提出"性体而心用"的心性合一说,认为"圣人指明其体曰性,指明其用曰心,性不能不动,动则心矣"(朱熹《知言疑义》)。主张性无善恶,并提出"天理人欲同体而异用,同行而异情"(同上)的命题,同二程理学不完全一致,故受到朱熹的批评。著作有《知言》、《五峰集》。

【胡直】(1517—1585) 明学者。字正甫,号庐山。泰和(今属江西)人。嘉靖三十五年(1556)进士。官至福建按察使。少攻古文词,年二十余始转而讲学。曾师事欧阳德、罗洪先,为王守仁再传弟子。继承并发展了"心学",认为"心者,所以造天地万物者;非是,则黝没荒忽而天地万物熄矣","理在心,不在天地外物"(《明儒学案·江右王门学案》)。阐述儒佛之别:儒主"经世",视

万物为有，其学止于“尽心”；佛主“出世”，视万物为无，其学止于“明心”，实无二致。释“格物”为“反求诸己”、“反身而诚”(同上)。著作有《胡子衡齐》。

【胡居仁】(1434—1483) 明理学家。字叔心，号敬斋。余干(今属江西)人。从学于吴与弼。摒弃科举，讲学于梅溪山中，应聘主白鹿书院、贵溪洞源书院。坚守程朱理学，认为“理是气之主，气是理之具，二者元不相离”(《居业录》卷二)。理是气之所以然而气是理之所为。批评张载以“太和”为道体是理气不分：“盖太和是气，万物所由生，故曰保合太和乃利贞，所以为太和者道也，就以太和为道体，误矣”(同上)。指出理是所以然和所当然者，理具于心即为性，所谓“心与理一”，“心中无他物，只有此理全具在内”(同上，卷三)。批判老氏以气之虚者为道，释氏以气之灵者为性，皆流入空虚，未尝识心见性。解心之体用为“人之一心，万理咸备，体也；随事而应，无不用處，用也”(同上，卷一)。又以心为虚灵知觉，理为道德本原，认为天地万物之理即吾心之理，吾心之理即天地万物之理。以“敬”为“第一等工夫”。著作有《居业录》。

【胡承诺】(1607—1681) 清学者。字君信，号东桐、固斋、石庄。湖北天门人。明崇祯举人。入清，隐居不仕。穷年诵读，于书无所不窥，而深自韬晦。其学务为有，其论不杂奇诡，尝曰：“为文之指三：一曰务实。务实者，欲事事可行也。二曰务平。务平者，欲人人能行也。三曰从道。道则从，非道弗从也”(《清儒学案小织·翼道案》)。为学博极群书，自诸子百家、史策名言、文章精义无不贯串，而折衷于周程张朱以为之归。每阐一义，左右采获，引申周至，又广采史实佐证，故立论平实，持之有故。著作有《绎志》、《读书说》、《菊佳轩诗集》等。

【胡秋原】(1910—) 现代思想家、社会活动家。原名曾佑，又名业崇，字石朋。笔名未明、石明、冰禅、秋生、尤治平、胡冬野等。湖北黄陂人。曾于武昌大学理工系毕业后又就读复旦大学中文系。1929年留学于日本早稻田大学经济部。“九·一八”事变前夕返国居沪，曾参加中国社会史论战，创办文化评论周刊，主张思想自由，发起成立中国著作者抗日会议。1933年参加十九路军闽变，任国民日报社长，旋流亡香港、南洋、印度、埃及、欧、苏、美。1936年任全欧华侨抗日联合会理事。1937年8月返国参加抗战，任国民党重庆行营参议、国防最高委员会秘书、国民参政会参政员、中央日报副总主笔及时代日报总编辑兼总主笔，又创办时代日报印制出版社、《祖国》与《民主政治》杂志，主编《武汉评论》、《中国学生》、《外交季刊》。曾组织世界和平大会中国分会，主持国民外交协会。1945年任国民党候补中央委员。抗战胜利后任东南日报总主笔、前线日报时事日报主笔，复旦大学、暨南大学教授，前川中学校长，办《时代周刊》，发起上海自由职业者协会。1948年初任湖南区立法委员。8月任香港时报主笔。1951年定居台湾。1954年在台北师范学院教育研究所教西洋哲学史。1956年兼任中央研究院近代史所研究员。11月被派为联合国中国代表团顾问，任新生日报特派员。1957年任教于世界新闻专科学校，讲授现代世界史、思想自由史。六十年代初与台湾“西化派”论战。1963年创办《中华杂志》。1965年任“中华民国杂志协会”理事长。1982年应邀在美哥伦比亚大学及斯丹福大学讲学。1988年任“中国统一联盟”名誉主席。他早年曾由西化思想转向唯物史观，并接受实证主义的影响，主张“自由主义的马克思主义”。以后又提出“文化史观”，其基本思想是立于中国道统，主张新自由主义(彻底的自由主义)，提倡理性、自由、合理思考，认为中国文化传统的道统高于政统的理论而富有自由民主的精神。四十岁以后修正其“文化史观”为“普遍的历史哲学即理论历史学”，其内容由从人与观念、内外环境之因素生克关系看历史可能发展的方法论，由生命与文化之目的求真善美之标准的价值论，世界与中国应在多种可能前途中争取最佳前途论三部分组成。其中心思想以超越、意志、自由为基本概念，认为超越的起点在意志，超越前进最主要的一大步是要进入历史事实之中，以成就此一意志；人类的历史就是意志自由的历史，历史不自由(即停滞或倒退)乃是意志不自由的表现；超越历史就是要超越不自由，超越不自由就在于运用真知改变不自由的条件，以臻于自由、前进。有哲学、史学、政治、文学和翻译的著作一百余种，主要的有《古代中国文化与中国知识分子》、《一百三十年来中国史纲》、《西方文化危机与二十世纪思想》上册、《文化复兴与超越前进》、《思想、道德、政治》、《新自由主义论集》、《历史哲学概论》、《逻辑实证论与语意学》、《中国文化之前途》、《中华民族之历史任务》、《中西历史之理解》等。

【胡适】(1891—1962) 现代资产阶级学者。原名洪骍，字希疆。后改名适，字适之。安徽绩溪人。14岁到上海读书，先后就读于中国公学、中国新公学等。此间发表了大量白话诗文，宣传科学，反对封建习俗和迷信。1910年考取庚款留美学生，先入康乃尔大学农学院，后转入该校文学院学习。1915年入哥伦比亚大学哲学系攻读博士学位，师事杜威。1917年通过博士学位考试，同年回国任北京大学教授，并加入《新青年》编辑部。此时发表了《文学改良刍议》一文，反对文言文，提倡白话文，主张文学革命，宣传科学民主与个性自由，成为新文化运动的著名人物。1919年发表《多研究些问题，少谈些“主义”》一文，反对马克思主义的阶级斗争和社会革命理论，挑起“问题与主义”论战。1922年离开《新青年》，同丁文江等人创办《努力周报》。1922年同蔡元培、罗文干、丁文江、梁漱溟等十六人联名发表《我们的政治主张》，提倡“好人政府”。1928年参加

段祺瑞策划的"善后会议"。1931年"九·一八"事变后创办《独立评论》,支持蒋介石"攘外必先安内"的主张。1938年任国民党驻美大使,代表蒋介石签定了《中美互助条约》。1946年任北京大学校长。1948年去美国,后到台湾。1957年任台湾中央研究院院长。1962年病逝。他在政治上提倡改良主义,"只承认一点一滴的不断的改进是真实的进化"(《介绍我自己的思想》)。认为帝国主义对华侵略的说法是"海外奇闻",提出以贫穷、疾病、愚昧、贪污和扰乱为中国当时五大仇敌,取消反帝反封建的革命任务。自称"思想上受杜威和赫胥黎的影响最大"(同上),主张实验主义,提出"重新估定一切价值"的怀疑论。著《实验主义》一文,系统介绍美国实用主义的实在论、真理论和方法论。认为实在"犹如百依百顺、由人涂抹的女孩",因为"实在是我们自己改造过的实在,这实在里面有无数人造的分子"。主张"有用即真理",认为真理只不过是一种假设,而"假设的真不真,全靠它能不能发生它所应发生的效果"。特别注重实用主义的方法论,认为实用主义的"宗旨不过要寻一个方法来把我们所有的观念的意义弄得明白清楚"。并着重介绍了杜威的"思想五步法",将其简化为三步:(一)提出具体问题;(二)提出种种解决问题的方法;(三)根据推论选定一种解决问题的最好方法。又将实用主义的所谓"科学实验的方法"归结成"大胆的假设,小心的求证"的治学方法,影响颇大。所著《中国哲学史大纲》(上)被认为是中国历史上第一部用现代思维方法撰写的中国哲学史论著。曾自诩"中国治哲学史,我是开山的人"(《整理国故与打鬼》)。主要还有《胡适文存》、《胡适论学近著》、《白话文学史》(上卷)、《红楼梦考证》等。

【胡适中国哲学史大纲批判】 李季著。一卷。1931年12月神州国光社初版。作者说本书是以"唯物史观的观点与辩证法的方法"(序言)批判胡适《中国哲学史大纲》的专著。指出胡适著作之"根本缺点就在应用实验主义作为叙述和评判的方法,以致弄出大批的错误"。认为思潮无论怎样影响时势,究其根源不过是物质生活的反映,但胡适不懂得时势和思潮的因果关系,"他不独把政治和经济并列起来,并且把政治放在经济的上面,这表现他不懂得历史的原动力是什么"。"这正是他的实验主义的唯心论和多元论在那里作祟!"针对胡适提出的"述学"、"明变"、"求因"和"评判"的实验主义方法论原则指出,要做一部中国哲学史单靠"各哲学家的著作"是绝对不够的,"已经出土的甲骨文、金文,都为审定史料和整理史料应有的参考资料"。认为要明了"古今思想沿革变迁的线索",不是只用两支眼睛死死盯在这种思想本身上所能"明"得来的,思想的变迁和歧异都是有其深刻背景的。而胡适"他求因不从阶级着眼,偏从人的才性着眼,是弃其大者而取其小者;不从社会基础的经济入手,偏从空洞的时势入手,是弃其根本而取其枝叶;不从实际生活中去找线索,偏从思想学术中去找线索,是弃其重者而取其轻者"。指出所谓以"效果的价值"来评判学说的价值也是一种"自欺欺人之谈",因为"各人对于一种思想或学说的效果的估价虽未必人人互异,然至少是和他们的阶级观点相适合的"。

【胡适文存】 胡适的文集。由作者自编,上海亚东图书馆出版。共三集十七卷。第一集四卷,包括1911年至1921年间的著作,出版于1921年。其卷一为文学论文;卷二与卷三是关于研究方法;卷四为杂文。第二集四卷,包括1921—1924年间的著作,1924年出版。他自称其第一、二卷为"讲学之文",第三卷为"论政治之文",第四卷为"杂文"。第三集九卷,收入1924—1930年间的著作,1930年出版。自称"第一卷是几篇可以代表我对中国几个重要问题的态度";"第二卷至第四卷都是整理国故的文字";"第五、第六两卷都是考证旧小说的文字";"第七卷是我读书杂记";"第八卷是我关于中国文学的几篇序和跋";"第九卷是一些杂文"。本书涉及哲学、史学、文学、政治与考证等多方面内容,其特点是以实用主义哲学为基本指导思想,以"大胆的假设,小心的求证"为基本思想方法。是研究胡适各方面思想的重要资料。

【胡适批判】 叶青撰。1931年发表于《二十世纪》杂志。1933年10月又由辛垦书店出版。本书把胡适的二百四十万言著述分为哲学、科学、思想、政治、文学、历史或国故等六部分进行了全面系统地批判。认为"胡适是个人主义文化底信徒之一。并且在个人主义文化方面,除开那早已宣告科学破产和实行自我批判底人外,可说是'硕果仅存',永保其个人主义文化之权威底领袖。要批判个人主义文化而不批判胡适,那便是向空射击,没有明白它在中国底现实性之一中心的所在了"。还认为要批判封建主义思想——家族主义文化也应该批判胡适。指出:"五四本来曾介绍过科学,然而科学底研究绝少进步。反之,倒因有妥协的胡适与不彻底的梁启超,同样地往旧字堆里钻,反鼓舞起了青年底国学兴趣,……可是用'实验主义','科学方法'笼罩着底国学,却能蒙蔽青年"。所以强调批判胡适是打击方兴的个人主义和残存的封建主义思想的一项必要的工作,其时代性、具体性和现实性都非常丰富。还指出胡适并没有独特的哲学,他只是一个实用主义底信徒。"他无论在那方面,文学也好,国故也好,谈政治也好,要不外是以实用主义为方法、为根据。因此,在哲学方面,他治中国哲学史,论世界哲学史,都由实用主义出发。"认为把胡适看成是文学家、国故家甚至哲学家"那是适当的",但科学家、政治家和思想家的美名"再滥也不能加到他头上去的"。此书在当时有一定影响。

【胡寅】(1099—1157) 南宋学者。字明仲。崇安(今福建崇安)人。学者称致堂先生。胡安国之子。杨时门人。宣和进士。官至礼部侍郎兼侍讲直学士院。其思想提倡理学心性合一说,认为"圣人心即是理,理即是心,以一贯之,莫能障,是是非非,曲曲直直,各得其所,物自赋物,我无与焉"(《崇正辩》)。主张心与理一,强调内外合一而"以心为本"(同上)。批判佛教是"心与理二",即以心为空,以理为障,"以空为至,以有为幻"(同上)。指出佛教以心为法而不问理之有无,以为心有则有,心无则无,这是实以心法"起灭天地而梦幻人生"(同上)。揭露佛教"轮回说"是出于贪生怕死,离亲毁身是"丧心之疾",名为广爱众生,实为自私自利。修养方法上主张"止心",认为心止则能穷理精义而心之体用无不全。其学具有心学特点。著作有《崇正辩》、《论语详说》、《斐然集》等。

【胡绳】(1918—) 马克思主义哲学家。江苏苏州人。早年接受马克思主义。1934年入北京大学哲学系学习,主要攻读马克思主义哲学和西方近现代哲学。1935年离北大去上海专事马克思主义哲学和中外哲学史的著述。1937年发表《新哲学的人生观》,对1923年以来关于科学与人生观论战进行了理论上的总结和概括,指出唯心论和机械论的人生观都是错误的、有害的,只有现实主义的新哲学的人生观才是唯一正确的人生观,才能指导人们积极向上去为追求真理而进行斗争。1938年出版重要哲学著作《辩证法唯物论入门》,全面介绍了马克思主义哲学一般原理,在国民党统治区有广泛的影响。抗日战争中在《新华日报》社工作,此间积极撰文宣传马克思主义哲学,驳斥蒋介石集团的封建法西斯主义思想本质,对其"唯生论"与"力行哲学"的唯心主义进行了深刻的揭露和批判。解放后担任党的思想理论战线上的重要领导工作。现任中国社会科学院院长。著述甚多,主要哲学著作有《辩证法唯物论入门》、《新哲学的人生观》、《哲学漫谈》、《关于真理诸问题》、《理性与自由》、《枣下论丛》、《从鸦片战争到五四运动》等。

【胡登洲】(1522—1597) 明伊斯兰教著名经师,经堂教育开创人。回族。字明普。陕西咸阳渭城人。幼学汉文、儒学。年长从名师学习阿拉伯文、波斯文及其伊斯兰教经典,对艾卜·哈乃斐派教法造诣颇深。曾朝觐麦加,归国后立志兴学。初在家招收弟子讲学,一改前人口头传授经文教义之法。后在清真寺办学,广收门徒,经堂教育由此而兴,其法随之遍及陕西、河南、山东、云南、甘肃、宁夏等省回族地区。注意研究宗教哲学,在教授方法上侧重于教义学,提倡专而精。其学说逐步发展成为经堂教育的"陕西学派"。其弟子、再传弟子中不乏著名经师和学者。被尊为"师祖"、"大贤"。传有胡氏诗作,系后人伪托。

【胡瑗】(993—1059) 北宋初学者、教育家。字翼之。泰州海陵(今江苏泰县)人。因世居陕西路的安定堡,人称"安定先生"。官至太常博士。和孙复、石介共提倡"以仁义礼乐为学",被并称为"宋初三先生"。长期主持苏、湖州学,门生甚多。其"教学之法"主张分科教学,立"经义"、"治事"两斋,前者研六经,重理论;后者讲致用,重实行,后被立为"太学法"。曾于太学以《颜子所好何学论》为题试诸生,时程颐应试,"瑗得其文大惊异之"(《宋史·道学传》),二人遂知契独深。对《周易》多所发明,释"元亨利贞"为春夏秋冬和仁义礼智,后由弟子倪天隐整理为《周易口义》,程颐将之与王弼《周易注》、王安石《易说》并称为学易者必读之书。为巩固封建统治,他力倡"明体达用之学",以君臣父子和仁义礼乐为体,以其具体实施为用。提出顺命修性之说,认为"命者禀之于天,性者命之于我;在我者修之,禀于天者顺之"(《论语说》)。开宋代性命之学先河。注重后天学习,认为"孔子固学于人而后为孔子"(同上)。著作有《周易口义》、《论语说》和《洪范口义》。

【研究与批判】 三十年代托派分子创办的综合性文化理论杂志。月刊。1935年在上海创刊。张凡夫任主编,叶青、杨伯恺任编辑,主要撰稿人有易逸春、谭辅之、鲁若多、张益弘等人。辛垦书店出版。该刊以"反对玄学思想,主张科学理论;反对个人主义,主张社会本位;反对颓废意识,主张奋斗精神"自我标榜,打着"合于科学的哲学"之旗号歪曲马克思主义哲学,散布托派的理论观点。在哲学论战中,叶青曾在此刊发表《怎样研究哲学》(第一卷第二期)、《研究哲学的基本方法》(第一卷第九期)、《关于"哲学到何处去"》(第二卷第二期)等文章,论述哲学的性质、意义和前途等问题。该刊是托派的主要理论阵地之一。1937年停刊,共出二卷计十七期。

【封建论】 唐柳宗元著。这里的"封建"指周朝的分封制即"分封建国"而言。其中心是论述"封建非圣人意也,势也"。文章分析了周亡秦兴的历史演变过程,强调指出:"失在于制,不在于政,周事然也";"失在于政,不在于制,秦事然也"。认为周朝的错在封建制度上,不在行政政治上;而秦朝的错在行政政治上,不在郡县制度上。从而明确肯定郡县制优于封建制。还根据历史事实反驳了"夏、商、周、汉封建而延,秦郡而促"的观点,指出殷汤、周武推行封建制是由于不得已,"夫不得已,非公之大者也,私其力于己也,私其卫于子孙也。秦之所以革之者,其为制,公之大者也。其情私也,私其一己之威也,私其尽臣畜于我也。然则公天下之端自秦始"。说明历史的发展是有一定必然趋向的,这个趋向就是"公天下",而秦朝施行的郡县制正是"公天下"的一个开始。本文反对封土建国,坚持郡县制的中央集权制的思想,实际上反映了中唐以后在藩镇割据的条件下人民

的利益和要求，是有进步意义的。收入《柳河东集》。

【封建非圣人意也势也】 唐柳宗元在其《封建论》中提出的命题。柳宗元认为社会历史的发展有其固有的必然性（"势"），这种必然性不是任何"天命"、"神意"所决定的，也不由"帝王"、"圣人"的主观意志所支配，是"不得已也"。指出中国"封建制"的产生和其后"郡县制"代之而起都是"势"所造成的。他认为秦以前中国之封土建侯制的建立就是历史的必然之"势"所决定的，即"封建，非圣人意也，势也"。指出在分封制自身的发展过程中出现了许多恶果，而这种恶果的造成决非圣人的主观意愿所致："岂圣人之制使至于是乎？吾固曰：'非圣人之意也，势也。'"柳宗元的这一命题是一种进步的社会历史观。

【封建顽固派】 十九世纪六十——九十年代清封建统治者中形成的反对洋务运动的派别，由朝廷的大学士、地方上的御史和一些八股士人组成，在朝廷的代表人物有倭仁、宋晋等。他们主要运用封建教条，制造舆论来阻止洋务派的各种设施。他们虽然与洋务派都主张"中学为体"，维护封建纲常名教，但在承不承认"西学为用"这一点上却明显区别开来。洋务派主张"师夷智以造炮制船"，顽固派则根本反对学习"洋人"的技艺，认为那是"奇技淫巧"，如倭仁认为"立国之道，尚礼义不尚权谋，根本之图在人心不在技艺"（《筹办夷务始末》）。尽管在某些方面他们也揭露了洋务派的卖国和贪污行径，有时也颇中要害，但他们比洋务派更落后，是阻碍社会前进的力量。十九世纪九十年代中期以后变法维新思潮兴起，封建顽固派便成为维新派的主要对立面。

【荆公新学】 北宋王安石所创，简称"新学"。宋神宗时王安石当政，推行"新法"，遂兴"新学"，他与其子雱及吕惠卿等共训释《诗》、《书》、《周礼》，"先儒传注一切废不用"，号曰《三经新义》，目的在于"济其刑名法术之说"，为实行改革提供理论依据。"新法"后因司马光等守旧派反对被废除，"新学"亦随之式微。

【郝大通】（1140—1212） 金道士、全真道"北七真"之一。名璘，法名大通，号广宁子。宁海（今山东牟平）人。谓尝梦神人授以《周易》秘义，由是沉于卜筮中。后拜王重阳为师学道，为全真道华山派的创始者。主张"修行休强作逍遥，莫向空房守寂寥"，以为"心镜一磨明照彻，本来面目自然圆"（见《太古集》）。元至元六年（1269）赐予"广宁通玄太古真人"，世称"广宁真人"。著有《太古集》、《太易图》等。

【草木子】 元明之际叶子奇撰。是书系作者受诛连下狱后在狱中以瓦磨墨写就，出狱后编成。原稿二十二篇，今存八篇。作者以草木易折自况，书因以名。内容涉及自然、社会、理学等各个方面。其中记载的元代故事颇有价值，可补史书之缺。书中亦羼杂迷信之说。初刊于正德十一年。后有明嘉靖本、万历本、清乾隆本等。1959年中华书局出版点校本。

【荀子】 ①（生卒年不能确考，他的学术活动大约在前298年到前238年之间）。战国时期杰出的唯物主义哲学家、教育家。姓荀，名况，时人尊美号卿，世称荀况、荀卿或孙卿（古荀、孙同音）。赵国人。五十岁游学于齐，曾三为稷下学宫"祭酒"（学宫之长）。后赴楚国，春申君任其为兰陵（今山东枣庄市东南）令。春申君死后被废，因居兰陵，设教著书以终。韩非、李斯、浮丘伯等为其弟子。他以儒家自居，推崇孔子，并批判、继承了诸子各家的学说。在自然观上，他批判了殷周以来的传统的天命观，扬弃了道家的天道自然观，形成了唯物主义的自然观。指出："列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成"（《荀子·天论》）。认为"天"就是客观存在的自然界本身，"天地合而万物生，阴阳接而变化起"（《礼论》），自然界的相互联系、相互作用是万物生长变化的根源。又指出："天行有常，不为尧存，不为桀亡"，"天有常道矣，地有常数矣"（《天论》）。明确肯定了自然界的运动变化有其自身固有的客观规律性。在此基础上，他提出了"天人相分"的思想，认为"强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸。……本荒而用侈，则天不能使之富；养略而动罕，则天不能使之全；倍道而妄行，则天不能使之吉。……受时与治世同，而殃祸与治世异，不可以怨天，其道然也。故明于天人之分，则可谓至人矣"（同上）。在肯定天与人各有其不同的职分和规律的同时，他坚决而响亮地提出了"制天命而用之"的口号，指出："大天而思之，孰与物畜而制之；从天而颂之，孰与制天命而用之；望时而待之，孰与应时而使之；因物而多之，孰与骋能而化之；思物而物之，孰与理物而勿失之也"（同上）。他的自然观是先秦天道观上的最高水平。在认识论上，他明确肯定人有认识事物的能力，物有被人认识的可能性，指出："凡以知，人之性也；可以知，物之理也"（《解蔽》）。他把认识过程分为有机联系的两个阶段：先是"天官意物"，即人的不同感觉器官分别接触、认识事物的各种特性，以获得感觉；然后是"心有征知"，即靠理性思维（"心"）来加工、再认识感觉，以取得可靠的认识。他说："心居中虚以治五官"（《天论》），"心不使焉"，则"白黑在前而目不见，雷鼓在侧而耳不闻"（《解蔽》）。特别重视"心"在认识过程中的作用。更可贵的是他把感性认识和理性认识紧密结合了起来，认为"心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而征知必将待天官之当簿其类然后可也"（《正名》）。他指出，如果没有"心"的"征知"作用，则会造成错觉；而如果没有感官的作用同样会产生玄想的错误。所以，他主张人们要消除认识上的各种"蔽"，以全面地认识事物，这就是他提出的"虚壹

而静”的认识方法。对此，他全面分析了“心”所具有的“虚”、“壹”、“静”和“藏”、“两”、“动”的特点，对认识主体自身作了深刻的探索。他亦重视“行”在认识过程中的作用，指出：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之；学至于行之而止矣。行之明也，明之为圣人。……故闻之而不见，虽博必谬；见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困”（《儒效》）。他的认识论思想是先秦认识史上的光辉成就。他提出“制名以指实”、“名定而实辨”（《正名》）的逻辑思想，认为制定名称是为了指出实际事物，名称确定下来后实际事物就可被辨别。关于概念、判断、推理的特点和作用，他认为“名也者，所以期累实也。辞也者，兼异实之名以论一意也。辨说也者，不异实名以喻动静之道也”（同上）。他还指出制名的根据是“缘天官”，因为“凡同类同情者，其天官之意物也同；故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也”（同上）。制名的基本原则是：“同则同之，异则异之；单足以喻则单，单不足以喻则兼。单与兼无所相避则共；虽共，不为害矣”（同上）。依据这一制名原则，他提出了“大共名”——“物”与“大别名”——“鸟”、“兽”等单名概念。这些均对先秦逻辑思想作了概括性的发展。在人性论方面，他批判了孟子的“性善”论，提出性恶论，认为“人之性恶，其善者伪也”（《性恶》）。指出人恶的本性通过“师法之化，礼义之道”可达到“文理隆盛”之伪。主张用“起礼义，制法度”、“化性起伪”的教育来解决争夺、残贼、淫乱的恶的社会现象。历史观方面，他认为解决社会矛盾的基本方法是“明分使群”，提出：“离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣”（《富国》）。但认为分的标准是“礼义”，而制定礼义的人是“善班治人”的国君。经济方面，提出“强本而节用”（《天论》）、“节用裕民”、“轻田野之税，平关市之征，省商贾之数，罕兴力役，无夺农时”、“节其流，开其源”（《富国》）等主张。荀子的思想全面、丰富，是对先秦百家之说的批判总结。②书名。战国荀况著。《汉书·艺文志》著录有《孙卿子》三十三篇，西汉刘向校定为三十二篇。唐杨倞作《荀子注》，始改书名为《荀子》。杨倞注本各篇次序与刘向校定本略同，今本各篇次序皆从杨倞本。书中除《仲尼》、《宥坐》、《哀公》、《尧问》四篇题目与内容关系不大外，其余各篇均据题义发挥成文。《天论》阐述自然观；《解蔽》、《正名》阐述认识论和逻辑思想；《王制》、《富国》、《王霸》、《性恶》等阐述社会历史观和人性论思想；《劝学》阐述教育思想；《议兵》阐述军事思想；《非十二子》对儒、墨、道、法、名各家作了批判总结；《成相》包括三篇（见《杜国庠文集》所说），以民歌形式表达了政治思想；《赋》包括五篇，为散文赋体。本书注释本有唐杨倞《荀子注》，此为现存注本最古者；清王先谦《荀子集解》，集各家校释之大成；今人梁启雄《荀子简释》、杨柳桥《荀子诂译》等。

【荀子评注】 明清之际傅山著。这是一部未曾付梓的书稿。从此稿看，傅山对荀子思想有较深了解，如指出：“《荀子》三十二篇，不全儒家者言”，“其精挚处则即与儒远，而近于法家，近于刑名家”。并指出荀子“非墨，而又近于墨家者言”。这是符合作为终结先秦诸子之学的荀子思想的实际的。作者还借注释《非相篇》的“沟犹瞀儒”句来斥责明末束书不观、空谈义理的无用文人。引用《大略篇》“君子之学如蜕”的命题，主张“君子学问不时变化，如蝉脱壳”，反对“得少自锢”。这些都是极富光彩的思想。当然，因作者深受老、庄思想影响，遇荀子批判老、庄处便强为辩解。此稿将由上海古籍出版社出版。

【荀况】 即“荀子”。

【荀彧】（163—212）　三国魏名士，曹操谋士。字文若。颍川颍阴（今河南许昌）人。出身士族家庭，少有才名。永汉元年（189）举孝廉，任守宫令。初从袁绍，继归曹操，为司马。建安元年（196）操破黄巾，献帝迷自河东还洛阳。他建议迎帝都许，操纳之，从而取得挟天子令诸侯的有利政治形势。《三国志·魏书·荀彧传》言，操“征伐在外，军国事皆与彧筹焉”。他积极推行曹操任人唯贤，“举贤勿拘品行”、“取士毋废偏短”的用人路线，举“命世大才”、“卿相肋佐”，加强了曹操统治集团的组织机构，提高了决策水平，功绩卓著。后官至尚书令、光禄大夫参丞相军事。后因受士族影响，反对曹操称魏公，被迫自杀。

【荀卿】 即“荀子”。

【荀卿子通论】 清汪中撰。荀子与孟子同为儒家两大师，唐以前皆并称之。然宋儒抬孟子为“亚圣”，而斥荀子为“异端”，荀子其人其思想渐被湮没。汪中则大力提倡荀学，如文中提出：“荀卿之学，出于孔氏而尤有功于诸经”。又说：“自七十子之徒既没，汉诸儒未兴，中更战国暴秦之乱，六艺之传赖以不绝者荀卿也。”认为荀子是孔子的继承人，否定了孟子在儒家“道统”上的地位。而后荀子书逐渐复活，甚至成为清代显学，汪中提倡荀学之功可见一斑。此文收入《述学》、《补遗》。

【荀悦】（148—209）　东汉末经学家、历史学家、哲学家。字仲豫。颍川颍阴（今河南许昌）人。少好学，善于诵记《春秋》。其祖、父两代都参加了反宦官的斗争，遭受“党锢之祸”。他在灵帝时不仕，献帝时应曹操征召任黄门侍郎、秘书监、侍中等职。受献帝之命，依《左传》体裁改写《汉书》为编年体，成《汉纪》三十篇，时人誉为“词约事详”，流传至今。著有《申鉴》五篇，申说历史教训，以供君主之鉴。他认为天人之间可以以气感相应，人应顺承天地行事。指出：“人承天地，故动静顺焉。顺其阴阳，顺其日辰，顺其度数。内有顺实，外有顺文。文实顺理也。休征之符，自然之应也”（《申鉴·俗嫌》）。以

仁义为"道根"，提出"夫道之本，仁义而已矣"。在人性问题上持"性三品"说，认为人性"有三品焉，上下不移，其中则人事存焉尔"（《政体》）。政治上主张"法"、"教"并举。

【荀爽】（128－190） 东汉经学家。又名谞，字慈明。颍川颍阴（今河南许昌）人。官拜郎中，后遭党锢，退而隐居专事著述。时称"硕儒"。董卓专政时官至光禄勋。曾与王允共谋除卓。为学博通六经，尤精于《易》。其解易创"乾升坤降"说，并发展为"卦变"说，即以爻位升降来解释《周易》经传及易学原理，以阴阳爻的变易解释《易传》中的哲学命题。其说构成汉易象数之学内容之一。其著作合编为《新书》百余篇，均佚。清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周易荀氏注》三卷，孙堂《汉魏二十一家易注》辑有荀爽《周易注》一卷。

【荀粲】（约 209－238） 三国曹魏时玄学家。字奉倩。颍川颍阴（今河南许昌）人。荀彧之少子。其为人不贵功名，"谈尚玄远"。据《三国志·魏书》引何劭《荀粲传》说："粲诸兄并以儒术议论，而粲独好言道。常以子贡称夫子之言性与天道不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠秕。"主张"言不尽意"，他认为"理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也。系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣"（《三国志·魏书·荀彧传》注引《晋阳秋》）。

【荀融】 三国魏学者，易学家。字伯雅。颍川颍阴（今河南许昌）人。官至洛阳令，参大将军军事。《魏志·荀彧传》注称他与王弼、钟会齐名，与之论《易》、《老》义。何劭《王弼传》说："弼注《易》，颍川荀融难弼大衍义，弼答其意。"今人汤用彤根据荀氏族治《易》传统及魏晋思想习惯推论说，荀融的《易》学大概本之于汉儒旧义，其与王弼是新、旧学之争。据王弼答荀融书推断，荀融在"圣人有情与无情"之争中主圣人应"以情从理"之无情说。

【药地炮庄】 明清之际方以智著。九卷，另卷首有《总论》上、中、下及《发凡》（七则）、《炮庄小引》。始撰於"闭关高座"期间（1653—1655），修改於"庐墓合明山"之时（1655—1658），定稿至迟不晚于 1662 年。康熙甲辰（1664）庐陵唐玉祥雕刻，二年后濮阳大集堂梓行，此即"此藏轩原本"。1932 年成都美学林据原本排印，但删去卷首《总论》及《发凡》、《炮庄小引》。"药地"为作者别号，"炮庄"即"以庄子之说为药而已解为药之炮，故曰炮庄"（《四库全书总目提要》）。本书集汉、唐、宋至明清之际诸家解《庄》之说，"大旨銓以佛理，借洸洋恣肆之谈，以自摅其意"（同上）。是研究方以智哲学思想的重要资料。

【荣辱】 中国古代道德观念。既用来表示对他人作道德评价时所产生的赞美和憎恶，也用来表示作为自我评价时的满足或内疚等自我感觉。一般来说，"好荣恶辱"是"君子小人之所同"（《荀子·荣辱》）。但不同的学派有不同的荣辱观，如儒家的孟子认为"仁则荣，不仁则辱"（《孟子·公孙丑上》）。荀子也主张"先义后利者荣，先利而后义者辱"（《荀子·荣辱》）。儒家以仁、义等为判定荣辱的标准。但主张功利主义的墨子却认为"强必荣，不强必辱"（《墨子·非命下》）。与此相近，《管子·牧民》认为："仓廪实，则知礼节；衣食足，则知荣辱。"他们以事功等为荣辱的标准。古代的思想家一般都认为"荣辱之责在乎己，而不在乎人"。荀子对此问题作了进一步分析，把荣分为"势荣"和"义荣"，辱也分为"势辱"和"义辱"，认为"君子可以有势辱而不可以有义辱；小人可以有势荣而不可以有义荣。有势辱无害为尧，有势荣无害为桀"（《荀子·正论》）。

【荣辱之分】 荀子的道德思想。他说："荣辱之大分、安危利害之常体：先义而后利者荣，先利而后义者辱；荣者常通，辱者常穷；通者常制人，穷者常制于人，是荣辱之大分也"（《荀子·荣辱》）。他以对待"义"和"利"的态度来区分荣和辱，"义"即所谓的"公利"，"利"指个人私利。他认为如果把"公利"放在首位就是"荣"，反之就是"辱"。他把"荣"和"辱"具体区分为"义荣"、"势荣"与"义辱"、"势辱"，指出："有两端矣，有义荣者，有势荣者，有义辱者，有势辱者。志意修，德行厚，知虑明，是荣之由中出者也，夫是之谓义荣。爵列尊，贡禄厚，形势胜，上为天子诸侯，下为卿相士大夫，是荣之从外至者也，夫是之谓势荣。流淫污僈，犯分乱理，骄暴贪利，是辱之由中出者也，夫是之谓义辱。詈侮捽搏，捶笞膑脚，斩断枯磔，藉靡舌举，是辱之由外至者也，夫是之谓势辱。是荣辱之两端也。故君子可以有势辱而不可以有义辱，小人可以有势荣而不可以有义荣。有势辱无害为尧，有势荣无害为桀"（《荀子·正论》）。将荣、辱同人们的道德行为和品质联系起来考察。荣辱之分是针对当时社会上荣辱颠倒的现实而发的，有一定的历史意义，亦有现实意义。

【春秋】 ①我国第一部编年体史书。相传为孔子据鲁史记修订而成。《孟子·滕文公》云："孔子成《春秋》，乱臣贼子惧"。《史记》、《汉书》也都有孔子修《春秋》的记载。该书所记之事始于鲁隐公元年（前 722），终于鲁哀公十四年（前 481），历十二公。其记事形式西晋杜预说："春秋者，鲁史记之名也。记事者，以事系日，以日系月，以月系时，以时系年，所以纪远近，别同异也。故史之所记，必表年以首事，年有四时，故错举以为所记之名也"（《春秋左传序》）。汉武帝时置五经博士，《春秋》遂成为儒家经典。据说《春秋》每字都寓有褒贬，称为"春秋笔法"，对后世史学有很大影响。对《春秋》经文作解释的叫做"传"，流传下来的"传"有三种，即《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》，合称为"三传"。②古编年史

的通称。如《墨子·明鬼下》有周之《春秋》、燕之《春秋》、宋之《春秋》、齐之《春秋》等说法。汉以后的史书也多以"春秋"为名,如汉陆贾《楚汉春秋》、汉赵晔《吴越春秋》、北魏崔鸿《十六国春秋》等。③时代名。孔子《春秋》记事从鲁隐公元年至鲁哀公十四年(公元前722—前481年),共二百四十二年,称为"春秋时代",简称为"春秋"。今以周平王东迁至韩、赵、魏三家分晋(公元前770年—前476年)共二百九十五年的历史为"春秋时代"。

【春秋三传】 简称为"三传"。"传"是相对"经"而言,即所谓圣人所作叫"经",贤人解释经义叫"传"。《汉书·艺文志》著录《春秋传》有五:一为《左氏传》三十卷,二为《公羊传》十一卷,三为《穀梁传》十一卷,四为《邹氏传》十一卷,五为《夹氏传》十一卷。《邹氏传》没有传授之人,《夹氏传》仅有口头传授,故现在传下来的有《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》,合称"春秋三传"。前者为古文,后两者为今文。《左氏传》详于叙述《春秋》经文所书之事实,《公羊传》、《穀梁传》详于解释经文之义例。叶梦得说:"《左氏》传事不传义,是以详于史,而史未必实;《公》、《穀》传义不传事,是以详于经,而义未必当"。朱熹也说:"《左氏》是史学,《公》、《穀》是经学。史学者,记得事却详,于道理上便差;经学者,于义理上有功,然记事多误"(《朱子语类》卷八十三)。

【春秋公羊传】 即"公羊传"。

【春秋公羊学】 历代治《春秋公羊传》而形成的一种学术或思想体系,简称"公羊学"。西汉初今文经学家董仲舒等人利用《公羊传》来发挥《春秋》的"微言大义",以宣扬他们自己的政治思想,为"公羊学"发展的第一阶段。其后纬书盛行,《春秋纬》将孔子奉为教主,把《春秋》和《孝经》视为孔子所写之法典,为"公羊学"发展的第二阶段。东汉末年何休杂引纬书撰《春秋公羊传解诂》,成为《公羊传》的标准解释书,为"公羊学"发展的第三阶段,也是其衰微之阶段。之后"公羊学"若存若亡,直到清末刘逢禄重开《公羊传》和《左传》之比较研究,"公羊学"又始兴。鸦片战争前后魏源、龚自珍都提倡和利用过《公羊传》的思想,为其变通时政的主张造舆论。到"戊戌变法"时,康有为更以"公羊学"为其"托古改制"的理论根据。

【春秋公羊解诂】 东汉何休撰。是现存《公羊传》的最早注本,为今文经学的重要经籍。其关于"春秋三世说"是"公羊学"的重要理论。"春秋三世"始由董仲舒提出,认为"三世"为"所见世"、"所闻世"、"所传闻世"。何休则把"三世"发展为"太平世"、"升平世"、"衰乱世",认为春秋王朝的进展是从"衰乱世"经过"升平世"最终到"太平世",而"井田制"是实现"太平"的唯一途径。何休为《公羊传》立"三科九旨"与"五始、七等、六辅、二类"的义例,遂使之成为具有系统理论的儒家经典。此书与徐彦所作疏合为《春秋公羊传注疏》,收入《十三经注疏》。

【春秋正辞】 清庄存之撰。十一卷,另附《举例》、《要旨》各一卷。以发挥《春秋公羊传》之"微言大义"为主要内容。历代今文经学家多借助《春秋公羊传》抒发义理,议论政事。清代中叶以后社会矛盾日益尖锐,为寻求解决社会危机的方案,"公羊学"又逐渐复兴。庄存之作为清代今文经学的首倡者,首先阐发"公羊学"中的"大一统"思想,鼓吹"欲天下之一乎周"(《春秋正辞》),换言之即"欲天下之一乎清"。此书为清代今文学派的最早著作,为其后士大夫运用公羊学托古改制开了先例。收入《皇清经解》。

【春秋左氏传】 即"左传"。

【春秋左传诂】 清洪亮吉撰。二十卷。是书意在补正西晋杜预《春秋左氏经传集解》疏于地理、训诂以及望文生义之弊,从而探究汉儒古训,故名。训诂以东汉贾(逵)、许(慎)、郑(玄)、服(虔)之说为主,地理以东汉班固、应劭等之论为主,并参考汉唐石经、唐陆德明《经典释文》等以校正俗字。收入《皇清经解续编》。

【春秋外传】 即"国语"。

【春秋传】 南宋胡安国著。三十卷。是对儒家经典《春秋》的注解。《宋史》本传载宋高宗"以《左氏传》付安国点句正音,安国奏:'《春秋》经世大典,见诸行事,非空言比。今方思济艰难,《左氏》繁碎,不宜虚费光阴,耽玩文采,莫若潜心圣经。'高宗称善。寻除安国兼侍读,专讲《春秋》。"该书之作历时三十年,作者用十年时间"遍览诸家",十年时间"集众传,附以己说",又十年修改并完成。其方法是兼采"三传",断以己意,即叙事多采《左传》,义理多采《公羊》、《穀梁》,以发挥《春秋》"大义"。书中强调封建纲常,突出尊王攘夷,对后世有较大影响。本书是元、明两朝科举考试的定本。

【春秋笔削大义微言考】 近代康有为著。戊戌变法前草于万木草堂。变法失败后携稿至日本,存于《清议报》报馆,后因报馆遭火焚遂烬,清光绪二十七年(1901)始补作。其序刊于1913年的《不忍》杂志第三册上。书成于1917年,由上海大同译书局出版。全书十一卷,附发凡一卷。其主旨是借孔子笔削《春秋》之微言大义来表达维新变法的政治观点和哲学思想。认为"孔子之道,其本在仁,其理在公,其法在平,其制在文,其体在各明名分,其用在与时进化"。指出笔削《春秋》义在复明太平之大道,即"主乎太平,则人人有自主之权;主乎文明,则事事去野蛮之陋;主乎公则人人有大同之乐;主乎仁则物物有得所之安;主乎各明权限则人人不相侵;主乎与时进化则变通尽利"。认为秦汉以来"二千年皆为,惟笃守据乱世之法治天下","君得隐操其术以愚制吾民",这是歪曲了孔子笔削《春秋》的本意。宣称孔夫子之意在于使民权平等,"当今进至升平"应"君与

臣不隔绝而渐平,贵与贱不隔绝而渐平,男与女不压抑而渐平。"仿西方政治制度提出"终于升平为立宪,君民共主,终于太平为民主。"表现了其改良主张。编入《万木草堂丛书》。

【春秋尊王发微】 北宋孙复著。十二卷。其主旨在强调天子专权的重要。认为"《春秋》主义,非天子不得专杀","孔子作《春秋》,专其笔削,损其益之,以成大中之法"。主张"欲治其末者,必端其本;严其终者,必正其始","其本既端,其始既正,然后大中之法,从而诛赏之"。提出"王者至尊,天下莫得而敌","十年无王,则人道灭矣","诸侯、土地受之天子,不可取也"等论点,为强化宋代中央集权提供理论根据。对其后以义理解经亦有所影响。有《通志堂经解》本,吴兔床影宋抄本。

【春秋董氏学】 近代康有为著。八卷。作于清光绪十九年(1893)。本书是其托古改制的重要理论著作。认为孔子之道在六经,而六经统一于《春秋》,《春秋》虽记载了二百四十二年天下之大事变,然而"重在义不在文与事"。指出孔子未能自序以发其义,是后学董仲舒揭示了"《春秋传》为改制而作"之大义,"此真《春秋》之金钥匙"。认为《春秋》之微言大义在于公羊三世说,"'三世'为孔子之非常大义,托之《春秋》以明之。所传闻世为'据乱',所闻世托'升平',所见世托'太平'"。指出"据乱"、"升平"、"太平"三世是历史演进的三个阶段,它们分别代表君主制、君主立宪制和民主共和制三种政治制度。试图借三世说来说明中国必须变法维新,走君主立宪道路。版本有光绪二十四年(1898)上海大同译书局刻本。

【春秋穀梁传】 即"穀梁传"。

【春秋繁露】 西汉董仲舒撰。十七卷,八十二篇。其中第三十九、四十、五十四三篇缺佚。本书是西汉今文经学的代表作。《汉书·董仲舒传》说:"仲舒所著,皆明经术之意,及上疏条教,凡百二十篇。而说《春秋》事得失,《闻举》、《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之属,复数十篇,十余万言,皆传於后世。"后人将"说《春秋》事得失"的《蕃露》、《玉杯》、《竹林》之属数十篇编辑成书,并以《蕃露》之篇名为书名,称为《春秋繁露》。《隋书·经籍志》著录该书十七卷,宋《崇文总目》著录其十七卷、八十二篇。今本是宋朝楼钥的校本。该书以儒学为中心,杂以阴阳家之学,并旁采道、法、墨、名等家思想,发挥《春秋公羊传》之微言大义,形成了以"天人感应"目的论为特征的新儒学体系。在宇宙观上把"天"作为至高无上的主宰者,建立了"天人感应"的目的论。在此基础上提出"王者承天意以从事",确立了"君权神授"论。在思想方法上强调统一,认为矛盾是相对的,统一是绝对的,从而确立了"天不变,道亦不变"的形而上学方法论。在认识论上提出"事各顺于名,名各顺于天",建立了以名正实的唯心主义认识论。在人性论上倡"性三品"说,并根据其"天人感应"的目的论提出"三纲"、"五常"的名教思想。注解本有清凌曙的《春秋繁露注》、苏舆的《春秋繁露义证》。

【契嵩】(1007-1072) 宋僧人。字仲灵,号潜子,藤州镡津(今广西藤县)人。俗姓李。七岁出家,十三岁得剃度,十四岁受具足戒。十九岁开始云游四方,常首戴观音之像,日诵其号十万声。经传杂书,无不博究。庆历间入吴中,因见天下慕韩愈而排佛尊孔,故作《原教》、《孝论》等十余篇,主张融合儒释之道。又慨禅门凌夷,乃作《禅宗定祖图》、《传法正宗记》等,以大迦叶为禅宗初祖,至达摩而为二十八祖。又将所著数论上宋仁宗,仁宗勅传法院编入《藏经》,又赐紫方袍,并赐号"明教大师"。著述有《嘉祐集》、《治平集》、《镡津文集》等。弟子有慈鼐、洞清、洞光等。

【南山宗】 即"律宗"。

【南无】 佛教名词。梵语音译,又译作"那摩"、"南谟"、"那谟"、"纳莫"等。意为"归命"、"皈依"、"致敬"、"敬礼"或"救我"、"度我"等,如同"稽首"之义。其用法有二:①常冠于"佛"、"法"、"僧"三宝之前,以示尊敬和虔诚,意谓众生一心皈依"三宝",而致以崇敬之礼。如称念"南无阿弥陀佛",意即"归命"于阿弥陀佛,亦即一心仰赖于阿弥陀佛。善导《观经疏》说:"言南无者,即是归命,亦是发愿回向之义"。②佛与佛之间互称,"南无"者,为"惊怖"之义,是说生死之途甚可惊怖,应慈悲而救之。《法华文句》说:"南无,大有义,或言度我。度我可施众生,若佛答诸佛,度我义不便。《五戒经》称'惊怖'。惊怖者,正可施也。生死险难,实可惊怖,以大救之不得以小济之。惊怖施佛可也"。

【南中王门】 明代阳明学派的一大分支,由苏皖一带的阳明门人及其后学组成。黄宗羲《明儒学案·南中王门学案》收录了九人,附"无语录可考见者"十七人。代表人物有黄省曾(五岳)、周衝(道通)、朱得之(近斋)、周怡(讷溪)、薛应旂(方山)、唐顺之(荆川)、徐阶(存斋)、戚贤(南元)、冯恩(南江)等。黄宗羲有时将王艮(心斋)及其泰州弟子也归入此派,他说:"南中之名王氏学者,阳明在时,王心斋、黄五岳、朱得之、戚南元、周道通、冯南江其著也。阳明殁后,绪山、龙溪所在讲学。……而又东廓、南野、善山先后官留都,兴起者甚众"。该派内部差别显著,有装作"道学的模样"(《传习录》下)而"失阳明之意"(《明儒学案》卷二五)的黄省曾;有"疏通"王湛二家之旨(同上)的周衝;有"颇近于老氏"(同上)的朱得之;有"不喜为无实之谈"(同上)的周怡;有"借龙溪以正学术"(同上)而导东林之学的薛应旂;也有"得之龙溪者为多"(同上)的唐顺之。阳明之学虽极盛于南中,但南中王门并无特色可言,亦无对后世产生较大影响的代表人物。

【南方无穷而有穷】 《庄子·天下》所载惠施"历物

十事"之一。或谓此命题是从不同意义上对"南方"的理解，如乙地在甲地的南面，被甲地称为南方，丙地在乙地的南面，又被乙地称为南方，"南方"的南方还有"南方"，故从相对地理位置而言"南方"是"无穷"的；但如果在一定范围内就一个国家或地区而言，总有一个确定的南部边界，因此又是"有穷"的。因为惠施本人未对此命题作出明确界定（或有界定而未载，或有载而佚），所以研究者可以从不同的角度对之予以理解。

【南华经】 亦称《南华真经》，即《庄子》。唐天宝元年（公元742年）诏号《庄子》为《南华真经》（见《新唐书·艺文志》）。

【南华真经注疏】 唐玄宗尊庄子为"南华真人"，故《庄子》改称《南华真经》。《南华真经注疏》即指西晋郭象的《庄子注》和唐成玄英的疏。郭象将向秀《庄子注》述而广之，别为一书，以阐扬老庄思想，认为："物任其性，事称其能，各当其分"；"苟足於其性，……小大虽殊，逍遥一也"（《逍遥游》注）。主张"物皆自然，无使物然也"。"无既无矣，则不能生有，……然则生生者谁哉？块然而自生耳！"（《齐物论》注）郭象通过注《庄子》建立了其"独化"本体论的哲学体系。成玄英《庄子》疏既发扬了老庄的思想宗旨，又引入了佛教大乘空宗和性宗的学说，认为："世间万法，虚妄不真"；"寻夫生生者谁乎？盖无物也。故外不待乎物，内不资乎我，块然而生，独化者也"。"是非彼我，生自妄心"（《齐物论》疏）。主张"境智两忘，物我双绝"，"能"、"所"与是非双遣。提倡修道的方法应是"善恶两忘，刑名双遣，故能顺一中之道，处真常之德，虚夷任物，与世推迁，养生之妙，在乎兹矣"（《养生主》疏）。郭象的《庄子注》是魏晋玄学的代表作，成玄英的疏则在中国道教史上占有重要地位。收入《正统道藏》第507—519册。

【南轩文集】 南宋张栻的诗文集，共四十四卷。经朱熹论定而后刊行。该集中的与朋友论学的书札反映了张栻的理学思想，如在与朱熹书信往反论学中曾辨论"中和"问题，分歧较大，前后观点互有变化。张栻基本坚持胡宏以"未发"之中为性、为体；以"已发"之和为心、为用。朱熹起初接近这一思想，以后坚持心之体为未发之中，心之用为已发之和。后来张栻的观点也稍有变化。在其它理学基本问题上，张栻与朱熹接近，均推崇周敦颐和二程。该集的诗文和其它作品受到清人很高评价，认为其讲义、表疏与富弼、范仲淹等人相"揖让"；其学记、序说与欧阳修、曾巩等人相"颉颃"；其史论兼"马、班之长"；其论学则"合周、程、张、邵性道之渊源，天人之精蕴，而独探其奥，抉其微，与诸子相发明"（《南轩全集》陈仲祥《原序》）。有宋淳熙甲辰本、明缪补之刊本、清锡山华氏刊本和蜀中刊本。

【南诏野史】 明倪辂编纂。万历年间编成。未能刻印，只有抄本流传。后来刻印通行的版本有明崇祯六年（1633）阮元声的改订本，清乾隆年间胡蔚的增订本，王崧的编订本等。其内容较驳杂，大体上叙述了南诏由来及其源流；六个部族及部落联盟的社会组织和各种传说；南诏地方政权的世系及其灭亡后几个地方政权的更替等。书中还征引了元明以来在云南传世的古籍文献以及民间传说、宗教神话。是研究彝族史、白族史及其社会思想史的重要史书。

【南岳系】 中国佛教禅宗惠能下的一个派系。由怀让开创，马祖道一及其门下怀海发展而成。因其活动势力在江西南昌即"洪州"一带，故又称"洪州宗"。与"荷泽宗"、"牛头宗"三足鼎立，构成禅宗南宗的主要阵容。南岳系的思想内容可概括为"即心是佛"、"非心非佛"、"平常心是道"的"不修不证"的修道论，基本上继承和发展了惠能"自性是佛"和"无念为宗"的理论。其禅法特点主张"触类是道"，比较重视从主观方面来体会理事关系。在宗教实践上提倡"任心"，总的精神是任运自然，一切皆真。它与青原系的不同之处在于它从"体用"上而青原系是从"本末"上作理事圆融的解释。该系在百丈怀海门下有沩山灵祐，再传仰山慧寂，发展为"沩仰宗"；百丈的另一弟子是黄檗希运，再传义玄，形成"临济宗"。

【南雷文约】 明清之际黄宗羲著。四卷。作者生前曾多次自编文集，由门人刊行《南雷文案》三种、《南雷文定》四种。晚年"欲尽删之，但留数十篇，名曰《梨洲文约》。尚有待耳，中亦稍改"（《南雷文约》卷首《黄梨洲先生遗先子(郑梁)书》）。乾隆七年（1742）郑梁之子郑性（号南溪）据家藏作者手定之《文约》四卷目录和稿本刊刻。该书卷一、二收碑铭、墓表五十篇，卷三收传、状、杂文、赋二十八篇，卷四收书序、寿序、杂记、书函五十二篇，共一百三十篇。其中有些篇为郑性增补，故全祖望说："先生（指黄宗羲）尝欲合诸本芟定之为《文约》，未成而卒。而竟有所谓《文约》者，慈溪郑南溪喜而雕之，然不知非先生之平裁也"（《鲒埼亭集外编》卷二十五《南雷黄子大全集序》）。今有郑性原刻本、《梨洲遗著汇刊》本、中华书局1959年版《黄梨洲文集》本。

【南雷文定】 明清之际黄宗羲著。共五集。其中前集十一卷，收文八十六篇；后集四卷，收文四十二篇。此系作者取旧刻《南雷文案》、《吾悔集》、《撰杖集》、《蜀山集》（今佚）四种改定而成，康熙二十七年（1688）由武密靳治荆校刻。三集三卷，收文三十六篇，附录《交游尺牍》一卷，由三阳门人裁晟校刻。四集四卷，由山阳门人杨开沅校刻。五集（一名《病榻集》、《病榻随笔》）系作者晚年作品，死后由儿子黄百家校定为三卷，收文十九篇，附录一卷（收黄百家《先遗献梨洲府君行略》等三篇），乾隆二十六年（1761）由休宁程志隆初刻。五种《文定》共收文二百二十五篇（其中数篇因系改本而重复收录）。清咸丰三年（1853）南海伍崇曜将前集、后集、三集

共十八卷和《南雷诗历》三卷汇刻为《南雷集》，即《粤雅堂丛书》刻本。前四集汇编本有景姚山房刻本、冯氏耕余楼刻本、《梨洲遗著汇刊》本。1959年陈乃乾集《南雷文定》五种、《南雷文案》三种及《南雷文约》、《南雷余集》等书，按类编目、校勘标点为《黄梨洲文集》一册，由中华书局出版。

【南雷文案】 明清之际黄宗羲著。因作者为南雷里人，并以南雷为号，故名。共十一卷。康熙十九年(1680)作者手选其所作十分之二、三编为《南雷文案》十卷，另将寿序编为外卷，授门人万斯大校刻，郑梁撰序。其编入书序、杂记、论学书、墓志铭、人物传、杂说、赋、寿序等文章一百二十余篇。其书序、碑传较集中反映了作者的政治思想和文学、史学观点，而论学书、杂说则记录了作者某些重要的哲学见解。康熙二十一年(1682)作者又将母丧后所作诗文汇辑为四卷，取名《吾悔集》，由门人万斯大校刻为《南雷续文案》，有文三十五篇，诗九篇。又有《撰杖集》一卷，收文十九篇，由门人杨中默编刻，一称《南雷文案三刻》。以上三种本子均为康熙年间作者生前所刻，现有康熙间西爽堂《黄梨洲先生集》刻本、民国间上海涵芬楼据康熙间刻本影印的《南雷集》(属《四部丛刊》集部)本、宣统二年(1910)上海时中书局刊《梨洲遗著汇刊》本、中华书局1959年版《黄梨洲文集》本。

【南雷杂著】 明清之际黄宗羲的手稿。原稿现存上海图书馆古籍部，无总目，不分卷，由收藏者分装三册。该书共存文四十篇，诗二首，残稿二页。因《余若水周唯一两先生墓志铭》原稿首页右上角有作者手书《南雷杂著》书题，故据以定名。其中的十七篇文、一首诗曾经清末贡士叶槐生抄录为《南雷集外文》一册，再经薛穆编为《南雷余集》，于1911年刊入《风雨楼丛书》，但脱误较多。中华书局1959年出版《黄梨洲文集》，据旧刻本收入其中三十九篇文，虽据稿本作了某些校勘但未细校，尚有一篇反映作者晚期政治思想变化的重要书函(即《与徐乾学书》)未刊，已刊诸篇文字与原稿也颇多出入。近吴光整理成《黄宗羲南雷杂著真迹》，1987年浙江古籍出版社影印出版。

【革】 见“因革”条。

【革天】 近代资产阶级革命派提出的口号。最早见于1903年《国民日报汇编》第一集刊载的未署名文章《革天》，其指出：“中国数千年来之学子，莫不以天为最大之指归”，“凡迂有不可思议、无可解说之事，辄曰天也，天也”，“崇尚不可知之天道而沮败人道”。又指出，欧洲有天演论者鼓吹“物竞天择”，以为“凡事无非由天所演”，但“天律之虐，必人治以救之”，故“与其天演，吾毋宁言人演也”。于是提出：“天之不可以不革也，革天者，非天之所以为革也，有革之者在也。天革，而他革乃可言哉”。“革天”与“人演”口号一方面打击了封建时代“靠天”、“畏天”、“信天”的天命论，也批判了西方天演论中的机械宿命论，强调了发挥人的主观能动性。

【革命】 《易传》用语。“革”即改变，推迁改易；“命”即时运、历数，亦即所谓王者受命之期。古代认为王者受命于天，故称王朝变更为“革命”。《易·革彖》：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”北宋程颐《伊川易传》卷四说：“王者之兴，受命于天，故易世谓之革命。”明清之际王夫之《周易内传》卷四云：“商周之革命也，非但易位而已，文质之损益俱不相沿，天之正朔、人之典礼、物之声色臭味，皆惩其敝而易其用”。王夫之对“革命”的理解尽管已包含了政治体制乃至意识形态上文质损益的变更，但与近现代称社会政治、经济、文化之大变革为革命仍有很大距离。

【革命军】 近代邹容著。七章，约两万言。清光绪二十九年(1903)5月上海大同书局出版。章太炎为之作序。本书以激烈的言词，通俗生动的笔调，无情地揭露了清政府反动卖国的种种罪恶，热情地歌颂革命事业是“天演之公例”，“世界之公理”，是“顺乎天而应乎人”的伟大行动。指出中国“内受满洲之压制，外受列国之驱迫”，故“不可不革命”。主张“欲御外侮，先清内患”。号召人们起来“扫除数千年种种专制政体”，按照美国资产阶级民主制度和宪法建立独立自由的中华共和国。提出了二十五条政纲。还以“进化论”和“天赋人权论”为依据，阐明“有生之初，无人不自由，无人不平等”。本书是中国近代史上第一部系统的宣传资产阶级民主主义和共和国思想的著作，刊行后深深打动了爱国者的心弦，成为激发广大人民走向革命的“教科书”。清朝统治者为之惊惶万分，认为“此书逆乱，从古所无”。邹容遂被下狱。当邹容死于狱中后此书传播更为迅速广泛，风行国内外，各地翻印达百万册以上。收入《邹容文集》、《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷、《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第一卷。

【革命哲学】 朱谦之著。1921年上海泰东出版社出版。袁家骅作序文，郭沫若、郑振铎、郑伯奇作序诗。认为“元来真正的革命，是为着求‘真理’而有意义，……凡真理所在的地方，就是赴汤蹈火，也只管向前，反之，与真理违背的东西，任他是天大的证据和权势，也要极力推翻，非革其命不可。复次，革命是求‘实在’的向上努力，对于不实在的东西，如一切人工杜撰出来的圈套，都要根本上取消他，打破他，似这样求真理和实在的态度，便是革命的第一义”。指出革命者所要求的真实乃是绝对的真理和实在，而绝对的真理和实在“归本只是‘自然’”。因此“懂得自然时，那就是绝对的真实了。所以革命的意义，换句话说，是为着求‘自然’的努力而有意义”。但作者错误地认为唯物史观只是过去的理论，已经“千疮百孔”而没有存在的价值了，因此主张革命应建立在唯心史观的基础上，“历史是我的思想自

己造成，只有我的思想能够作历史的主宰"。认为历史的种种变动莫不是思想变动的结果，只有思想支配历史，而没有历史来支配思想；历史是人的产物，不是人是历史的产物。这些观点显然都是错误的。此书是"创造社丛书"的第二种，在当时有一定影响。

【革故鼎新】 即除旧立新。《易·杂卦》："革，去故也；鼎，取新也"。"革"、"鼎"为六十四卦中两卦。革卦卦形为䷰，即离下兑上，兑为泽，泽有水，离为火；又兑为少女，离为中女，故《易·革彖》云："革，水火相息，二女同居，其志不相得曰革"。鼎卦卦形为䷱，即巽下离上，离为火、为日，巽为木、为风，故《易·鼎彖》云："鼎象也，以木巽火，亨饪也"。《易·序卦》："井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎"。北宋邵雍《邵氏传家易说》卷十一："革鼎之义，相为终始，是以去故取新，共成一道"。把"革故鼎新"看作是事物发展过程中不断自我更新的过程。

【带质境】 梁漱溟用语。为其认识论中直觉认识所达到的一种境界。梁漱溟认为在构成知识的过程中除了感觉和理智之外还应包括直觉，因为感觉所得到的只是与事物本质无关的影象，对此理智是无从发挥其分析与综合作用的，所以两者之间还必须存在直觉认识阶段，即"带质境"。指出带质境的特点是"有影有质而影不如其质"。比如人看见绘画觉得美，其实绘画本身无所谓美与丑，这种美的结论只是主观上得来的，然而又确实出自客观的事物，这就是"一半出于主观一半出于客观"（《东西文化及其哲学》），这只能由直觉得到。参见"独影境"、"性境"条。

【查干·图和】 又译《十善法门白史册》、《十善富经白史》，简称《白史》。记载元世祖忽必烈制定政教、行政制度的典章性著作。必兰纳织里著。成书于至顺元年(1330)。16世纪时经胡图克图、彻辰、洪台吉编纂，传抄于世。该著叙述了政教并行的来历，僧侣制度和世俗制度的合理合法性，主张施行十善福禅政，制定了祭祀、庆典、奖罚、晋级、放逐等法律，强调僧侣制度的优越性。其开篇曰："尊圣佛教始祖经主喇嘛及大元世尊至权皇帝之经教之律如护身绫结牢不可解，皇权之法如金制镣铸坚不可摧。"又曰："何为政教两道软？即教权之律'咒'、'经'；皇权之法'和平'、'幸福'。"并表明忽必烈施行政教并行的决心："朕今亦行此政教两道于国度矣"。本书对研究元朝的政治、哲学、宗教、法律等思想有重要的史料价值。原书已佚，现有手抄本。内蒙古人民出版社1982年出版注释本。

【查姆】 古代彝族长篇神话哲理诗。"查姆"系彝语音译，意为天地万物的起源。作者及成书年代均不详。全书六章。云南人民出版社1981年出版。书中论述了天地的形成、日月的出现、万物的成长过程，认为宇宙曾有过混沌时期："下面没有地，上面没有天，分不出黑夜，分不出白天。""没有草木生长，没有重重青山，没有滔滔大海，没有滚滚河川。"认为雾露变成气才使得天地万物形成："雾露里有地，雾露里有天，雾露变气育万物，万物生长天地间。"在叙述人类社会的进化史时提出，"洪水淹天"前人类社会经历了三个阶段："拉爹时代"(独眼睛时代)是"人和野兽混在一起，猴子和人分不清"，"人吃野兽，野兽也吃人"，"爹妈杀儿子吃，儿子杀爹妈吃"；"拉拖时代"(长眼睛时代)是人无首领，不分尊卑，没有礼仪，爹妈"死后拴着脖子丢上山"；"拉文时代"是人分尊卑，出现了君臣之分，对河水、粮食有了认识，即有了水利和农业，并逐步出现了金银、麻棉，懂得了文字、历法等。这是一种原始朴素的历史进化观念。

【赵归真】(？－846) 唐道士。原在太清宫修道。敬宗宝历二年(826)十一月充两街道门都教授博士，出入宫掖。十二月敬宗遇害，即与僧惟真、齐贤等被流配到岭南。武宗好道术修摄之事，于即位(840)之秋又诏其入禁中，修金箓道场，亲受符箓，师事之。会昌四年(844)以其为左右街道门教授先生，"特承恩礼"。"归真乘宠，每对，排毁佛氏，言非中国之教，蠹耗生灵，尽宜除去。帝颇信之"。后又联合道士邓元起、刘玄靖等极力排佛，遂使武宗下令拆寺四千六百余所，还俗僧尼二十六万五百人。宣宗继位(846)，以其惑武宗、排佛氏之故而诛杀之。其事详见《旧唐书》卷十七至十八之敬宗、武宗、宣宗《本纪》及《东观奏记》。

【赵纪彬】(1905－1982) 中国现代思想史家、哲学史家。原名化南，字象离，笔名向林冰、纪玄冰。河南内黄县人。早年接受新文化思潮影响，热心于爱国民主运动。1926年加入中国共产党。自学成才，对历史、哲学颇有研究。曾受聘在复旦大学、东北大学、东吴大学、山东大学任教。建国后仍从事教育和学术研究，历任山东大学校务委员会副主任兼文学院院长、平原师范学院院长、河南第二师范学院院长、开封师范学院院长、中国科学院河南分院副院长、河南历史研究所所长、中共中央党校哲学教研室顾问、中国社会科学院历史研究所兼职研究员等。主要著作有《中国哲学史纲要》、《中国知行学说简史》、《中国哲学思想》、《哲学要论》、《古代儒学家哲学批判》、《困知录》、《论语新探》等。并与侯外庐、杜国庠等合作撰写多卷本《中国思想通史》。《论语新探》曾被译成英文。

【赵岐】(约108—201) 东汉经学家。初名嘉，字台卿。因遭宦官羽翼迫害而四方逃难，故改名为岐，更字为邠卿。京兆长陵(今陕西咸阳东北)人。曾为并州刺史。遭党锢十余年。党禁解后任议郎、太常等职。临终遗嘱其子："我死之日，墓中聚沙为床，布簟，白衣，散发，其上复以单被。即日便下，下讫便掩"。反对厚葬。著作有《孟子章句》、《三辅决录》。

【赵复】 宋元之际学者，程朱理学在北方的传播者。字仁甫。德安(今湖北安陆)人。学者称江汉先生。元军攻取德安时被俘，送至燕都(今北京)，姚枢为之建太极书院，选周敦颐、二程、张载、朱熹等人著作八千余卷，“请先生讲授其中”。不事元。元世祖忽必烈问之曰：“我欲取宋，卿可导之乎?”答曰：“未有引他人之兵以屠父母者”(《宋元学案·鲁斋学案》)。当时程朱之学未传到北方，“自先生而发之”(同上)。其后姚枢、窦默、郝经、许衡、刘因等人广其传，由此北方学者始知有程朱之学。著作有《传道图》、《伊洛发挥》、《师友图》、《希贤录》等。

【赵蕤】 唐开元时隐士。据孙光宪《北梦琐言》卷五载：“赵蕤者，梓州盐亭县(今四川盐亭)人也。博学韬钤(指兵法)，长于经世。夫妇俱有节操，不受交辟。撰《长短经》十卷，王霸之道，见行于世”。《唐书·艺文志》著录有“赵蕤《长短要术》十卷”。《长短要术》即《长短经》。其书主要论述道法家的政治学说，包含有辩证法思想。

【厚生】 见“三事”条。

【厚自尊贵之风】 近代章太炎用语。指看重主观自我的精神力量的风气。他在《答铁铮》中认为王阳明之学、佛学都厚重自我的主观精神，而“犹有厚自尊贵之风”。指出这种风气远胜欧洲神教，有了这种精神就可以“排除生死，旁若无人”。认为德国人沙么砂的“黄祸论”实质上包含有对这种精神的肯定，尼采的“超人论”也与此相近。章太炎在资产阶级早期革命时期倡导“厚自尊贵之风”是有利于发扬自身的革命精神的。

(丨)

【临川集】 北宋王安石著。又称《临川先生文集》。一百卷。收录了作者大部分诗文。与其文集另一版本《王文公文集》除在篇目、编次等处有异外内容大致相同。其中各类杂著体现了作者的主要哲学思想。其《洪范传》等篇最为重要，阐述了“生物者气也”的宇宙衍生论和“道立于两”的矛盾运动观。认为由“太极”(“气”)生成“五行”，五行变化生为万物。万物化生的原因在于五行变化往来的矛盾运动，其动因即在于物“皆各有耦”，“耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷”(《洪范传》)。论述了“有”与“无”的统一关系，认为“无”之为用即存在于与“有”的统一之中，“故无之所以为[车]用者，以有毂辐也；无之所以为天下用者，以有礼乐刑政也”(《老子》)。批判了“性善情恶”论，提出“性情一也”的命题，认为“性”可随后天道德实践而改变，“非生而不可移”(《性说》)。有明刊本、《四部丛刊》影印明本、中华书局排印本。

【临济宗】 中国佛教禅宗“五家”之一，属南岳系。因该宗的开创者义玄在镇州(今河北省正定县)临济禅院开一家宗风而得名。该宗在世界观上主张彻底否定一切，“人境俱夺”，目的在于停歇一切向外驰求的念头，以求得心地的解脱。其禅法特点是“随缘消日业，任运著衣裳”。奉行南岳系“触类是道”的自然主义，坚持“随处作主，立处皆真，但有来者，皆不得受”。其“四料简”、“四宾主”、“四照用”便是贯彻这一思想的原则和方法。用峻峭的机锋为学人解黏去缚，构成了其独特的宗风：“大机大用，脱罗笼，出窠臼，虎骤、龙奔，星驰、电激”。该宗盛行于中唐以后，至北宋分为杨岐派和黄龙派，于十二世纪末传到日本。它在“五家”宗派中流传最久，直到近代仍有法脉。其思想在《古尊宿语录》、《五灯会元》中有反映。

【响导】 建党初期中国共产党中央委员会的机关报。周刊。1922年在上海创刊。蔡和森、彭述之、瞿秋白先后任主编。毛泽东曾任编委。其以宣传中国共产党的纲领、方针、政策为宗旨，指导群众的革命斗争，设中国一周、世界一周、寸铁、肉麻世界、什么话、读者之声等栏目。经常发表党的主要领导人和理论家的论著，阐述中国革命的前途、性质等问题，最早提出打倒帝国主义、打倒军阀、国民革命等口号，支持国际共产主义运动和殖民地半殖民地的民族民主解放运动。也发表过一些批判性文章，同国民党右派和国家主义派进行思想斗争。也有些文章散布陈独秀的右倾机会主义观点。1927年5月迁武汉出版，同年7月停刊。共出二百零一期。

【贱有】 西晋裴頠对魏晋玄学贵无论观点的概括。意谓贵无派崇无而贬有。《崇有论》：“若乃淫抗陵肆，则危害萌矣。故欲衍则速患，情佚则怨博，擅恣则兴攻，专利则延寇，可谓以厚生而失生者也。悠悠之徒，骇乎若兹之衅，而寻艰争所缘，察夫偏质有弊，而睹简损之善，遂阐贵无之议，而建贱有之论”。裴頠指出，面对社会上因厚生而招致的失生之祸，那些“悠悠之徒”(贵无派)探索了社会危机的起因，认为追求外物(有)是有害的，而崇尚简损(无)是有益的，故建立了贵无而贱有的理论。但裴頠认为这种贵无论也同样对社会治理不利，指出：“贱有则必外形，外形则必遗制，遗制则必忽防，忽防则必忘礼；礼制弗存，则无以为政矣”。是说贵无贱有的结果只能导致对社会礼义法度的破坏，不利于社会政治。

【战国时代的重演】 林同济著。发表于1941年《战国策》(上海版)第一期。鼓吹战争决定一切和政治独裁，认为二十世纪四十年代的中国又回复到了二千多年前的“战国时代”，这个“战国时代”的特点是“战不但要成为那时代最显著、最重要的事实，而且要积极地成为一切主要的社会行动的动力与标准”。指出“战国时代”的结束将是“独霸独尊的‘世界大帝国’告成”。认为“战国时代”的政治只能是“全能政治”，即少数人的专

制独裁。而所谓"民治问题"由于不适应"全体战"的需要已"落到次要地位"。反映了作者在战争的性质及其作用、历史发展的动力及其规律等问题上的历史唯心主义观点。

【战国策】 ①战国时游说之士的事迹、策谋和言论汇编。全书三十三篇。作者已不可考，为西汉刘向所编订。刘向《叙录》云："中书本号或曰《国策》，或曰《国事》，或曰《短长》，或曰《事语》，或曰《长书》，或曰《修书》。臣向以为战国时游士，辅所用之国，为之策谋，宜为《战国策》"。其内容主要记载战国时期即从周贞定王十七年至秦始皇三十一年(前452—前216)二百四十五年间各国政治、军事、外交方面的一些活动。其中包括东周、西周、秦、齐、楚、赵、魏、韩、燕、宋、卫、中山十二国。书中着重记录谋臣策士的活动。东汉高诱曾为《战国策》作注，后有散佚，北宋曾巩为之增补。南宋鲍彪将原书次序重编，将西周移至卷首。元吴师道作《战国策校注》，近人金正炜有《战国策补释》。清黄丕烈重刻《姚氏本战国策札记》三卷，并有所校订增补。②抗日战争时期宣扬尼采哲学、鼓吹法西斯主义战争观的刊物。不定期。1940年4月在昆明创刊，1941年7月停刊，共出十七期。1942年《大公报》另辟"战国副刊"。林同济、雷海宗、陈铨等为主要撰稿人，被思想界称为"战国策派"。该刊美化法西斯分子发动的侵略战争，鼓吹超人哲学与英雄崇拜，受到《新华日报》、《群众》等进步刊物的批判。

【战国策派】 中国现代资产阶级哲学派别之一。1940—1941年间陈铨、林同济、雷海宗等人在昆明创办《战国策》杂志，故名。该派极力宣扬唯意志主义哲学和英雄崇拜的唯心史观。陈铨认为："意志是宇宙人生的源泉，是推动一切的力量"(《叔本华的贡献》)。"这一种与生俱来不可磨灭的意志，就是人类精神活动的根基，就是人类一切感觉本能统一性的主脑，人类一切动作思想反映能够有一个目标，也就靠这一个意志的作用"(《论英雄崇拜》)。主张意志是决定一切的，认为世界是以人的意志为基础的，客观物质世界只不过是人的意志的体现而已。他们又把意志归结为权力意志，认为"支配人生一切的，不是生存意志，乃是权力意志。我们对人生不应当消极的逃卸，应当积极的努力。生活的意义，不在压制自己，而在发展自我，不在怜悯他人，而在战胜他人"(陈铨《尼采的道德观念》)。为了发展自我的权力意志，他们主张无情地损人利己，抛弃一切怜悯之心，认为必须发动战争，用战争攫取权力，露骨地为法西斯主义的侵略战争提供哲学理论依据。战国策派的唯意志主义哲学当时受到广大马克思主义者和进步人士的有力批判。随着抗日战争的胜利和国内民主运动的蓬勃高涨，战国策派遂消声匿迹。

【毗昙学派】 南北朝时中国佛教的一个学派。又称"毗昙宗"。因研习印度一切有部的"阿毗昙"而得名。"阿毗昙"是梵文音译，又译作"阿毗达磨"，略作"毗昙"，意为"对法"或"论"，即对佛经(佛法)的诠释和分析议论。佛教有部"毗昙"教法传入中国颇早，但"毗昙学"的兴起则在南朝刘宋时译出《杂阿毗昙心论》(简称《杂心论》)以后。当时及继后研习或兼习此书者继出，遂有"毗昙师"的称号。毗昙学义理的研究开始于南方，后盛于北方。南方著名代表慧集著有《毗昙大义疏》。北方著名代表是慧嵩，时号"毗昙孔子"。梁、陈以来随着《地论》、《摄论》的流行研习毗昙者渐少。唐时由于玄奘大量传译有部论书，并重译《俱舍论》，遂使旧译毗昙之学趋于衰歇。毗昙学派的理论要点是以"四谛"组织一切法义，阐明"我空法有"及"法由缘生"而有自性之义。因其善说因缘(六因四缘)，又被称做"因缘宗"。

【郢有天下】 《庄子·天下》所载辩者"二十一事"之一。"郢"为春秋战国时楚国之都，亦作楚之代称。"天下"旧指全中国。一说"郢在楚国而称为土，是有天下之号"。一说"郢都"之名是"天下"之名的属性，名称上虽异于"天下"而实际上是"天下"的属性之一。一说郢与天下虽有大小，但与无限空间相比则没有分别，所以说"郢有天下"。因辩者未对此命题作出明确界定，从而为研究者从不同角度对之解释留下了余地。

【省察克治】 明王守仁提倡的道德修养方法。即自觉不断地反省检查、克制约束私欲。这是对儒家"自省"、"自反"、"自治"、"克己"等传统修养方法的阐发和应用。这一方法要求人们"无事时，将好色、好货、好名等私逐一追究，搜寻出来"，"常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着，才有一念萌动，即与克去"。主张对私欲"不可姑容，与他方便，不可窝藏，不可放他出路"。以期达到"扫除廓清"、"拔去病根"的目的(《传习录》上)。其目的在于强化封建道德修养，加强对人民的思想控制。但它强调道德修养的自觉性、主动性则具有积极意义，可资借鉴。

【显学】 ①著名的学说和学派。特指先秦的儒、墨之学。《韩非子·显学》："世之显学儒、墨也"。《吕氏春秋·当染》："举天下之显荣者，必称此二士(孔、墨)也，皆死久矣。……孔墨之后学显荣于天下者众矣，不可胜数"。②《韩非子》篇名。是继《庄子·天下》、《荀子·非十二子》之后又一评述先秦主要学派的文章，特别是对儒墨两家的发展作了简要概述。认为儒家造诣最高者为孔丘，墨家造诣最高者为墨翟。记载了孔、墨之后"儒分为八，墨离为三"的学派分化。并从维护法治的观点出发对他们进行了尖锐的批判，斥责他们的学说为"愚诬之学"，"无参验而必之者愚也，弗能必而据之者诬也"。主张对于那些言谈者要听其言观其行，"试之官职，课其功伐"。提出"明主之吏，宰相必起于州部，猛将必发于卒伍"，把那些有实际经验的人才从基层提拔上

来。篇中还提出"力多则人朝，力寡则朝于人"的观点，强调势治、法治，主张明君"不务德而务法"，"民智不足用"等。

【显微阐幽】《易传》用语。即"微显阐幽"。《易传·系辞下》："夫《易》彰往而察来，而微显阐幽"。高亨认为此句当作"显微而阐幽"，"显微，显示微细之事也。阐幽，阐明幽隐之事也"(《周易大传今注》卷五)。但古注多不同此释，如唐孔颖达说："微显阐幽者，阐，明也，谓微而之显，幽而阐明也。言《易》之所说，论其初微之事，以至其终末显著也；论其初时幽暗，以至终末阐明也；皆从微以至显，从幽以至明。观其易辞是微而幽暗也，演其义理则显见著明也。以体言之则云微显也，以理言之则云阐幽，其义一也"(《周易正义》)。

【显微镜下之醒狮派】肖楚女著。1925年10月写于上海，作为中国青年社丛书第六种发行。全书共二十七节。对国家主义派所办《醒狮》周报从第一期至第五十期所散布的各种反动观点进行了逐一批驳，特别是对国家主义派的理论核心——超阶级的国家观进行了系统批判。指出国家是"阶级的"，"国家是从人类经济中产生出来的，为此一胜利阶级用以治服其他阶级的工具而言"。"阶级一旦存在，阶级斗争便一日不会消灭；国家也便一日不得不被有力阶级——得胜阶级用为工具"。认为无产阶级专政的目的就在于废除私有制，建立公有制，以便最后消灭阶级，实现国家的消亡。并用大量的证据揭露了国家主义派反苏、反共、反人民，破坏工农革命运动，对帝国主义小骂大帮忙的反动实质。是书曾多次再版，对于帮助广大青年认清国家主义派的本来面目起了重大作用。

【星云】近代天文学名词。指形成天体的云雾状气体。十八世纪中叶以来，德国康德、法国拉卜拉斯先后提出太阳系起源的星云假说。我国近代资产阶级思想家多接受了这一学说，并用来解释诸星及地球的起源。康有为在《诸天讲》卷二中说："各天体创成以前，是朦胧之瓦斯体(即星云)，浮游于宇宙之间，其分子互相引集，是谓星云，实则瓦斯之一大块也。……我之太阳系亦然，当初星云之瓦斯块自西回转于东，其星云渐至冷却，诸球分离自转，遂为游星，在中者为太阳，……故凡诸星之成，始属瓦斯块。地球之始亦然，最初高度之热瓦斯体，逐渐冷却而成液体，更冷则表面结成为固体矣"。孙中山说："地球本来是气体，和太阳本是一体的。始初太阳和气体都是在空中，成一团星云，到太阳收缩的时候，分开许多气体，日久凝结成液体，再由液体固结成石头"(《孙中山选集》下第662页)。

【星天旋回】①古代蒙古族的战争观。认为长年连绵的战争就象群星在天空旋转一样始终不能停止，它使大地翻转，使人民遭受苦难。《蒙古秘史》："星天旋回焉，列国相攻焉，不入寝处而相劫焉，普国相攻焉，不卧其衾而相斗焉。"②古代蒙古族对大自然的认识。以游牧业生产方式而生活在广阔无垠的大草原上的蒙古族人，认为整个天空回旋无穷，无始无终。

【思】中国哲学概念。主要指思虑、思考，有时也含有思维之义。《尚书·洪范》最先把"貌"、"言"、"视"、"听"、"思"合称为"五事"，并提出"思曰睿"、"睿作圣"的看法。孔子有"视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义"(《论语·季氏》)的"九思"说。曾子主张"君子思不出其位"(《论语·宪问》)。孟子最早把"思"作为大脑与耳目的重要区别，明确提出"心之官则思"(《孟子·告子上》)的命题。西汉扬雄说："或问哲，曰：'旁明厥思'"(《法言·问明》)。魏晋何晏指出："夫思者，当思其反"(《论语集解》)。北宋李觏认为："耳目有思则感于心，感则思，思则无所不尽矣"(《庆历民言·广意》)。周敦颐认为："不思则不能通微，不睿则不能无不通，是故无不通生于通微，通微生于思"(《通书·思》第九)。王安石说："思者，事之所成终而所成始也，思所以作圣也。既圣矣，则虽无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故可也"(《洪范传》)。并认为："睿则思无所不通，故作圣，五事以思为主"(同上)。程颐对"思"作了较多论述："人思虑，始皆混浊，久自明快"(《程氏遗书》卷十八)。"人思如涌泉，浚之愈新"(同上，卷二十四)。认为"才思便睿，以至作圣，亦是一个思"(同上，卷十八)。并提出"若于一事上思未得，且别换一事思之"(同上)，"不深思则不能造于道，不深思而得者，其得易失"(同上，卷二十五)等看法。南宋朱熹认为："心之有思，乃体之有用，所以知来藏往，周流贯彻，而无一物之不该也"(《朱子文集·记疑》)。"心虽主于思，又须着思，方得其所思"，"只恃其如此，任他如何，却不得"(《朱子语类·卷五十九》)。还提出了"思只是默坐来思"(同上，卷二十四)和思"专主乎探索"(《朱子文集·答吴伯丰书》)的观点。陆九渊强调思的自主性："读书亲师友是学，思则在已"(《陆九渊集·语录上》)。并主张"思之为道，贵切近而优游，切近则不失已，优游则不滞物"(《与刘深父书》)。明王廷相把思作为心官的特殊功用："心者，栖神之舍；神者，知识之本；思者，神识之妙用也"(《雅述上》)。并认为"广识未必皆当，而思之自得者真"(《慎言·潜心》)。王守仁从"知行合一"论出发则有"思即学也，即行也"(《传习录》中)之说。明清之际王夫之说明了思维对见闻的主导作用："思乃心官之特用，当其未睹未闻，不假之色之声以致其思，而迨其发用，则思抑行乎所睹所闻而以尽耳目之用"(《读四书大全说》卷十)。同时强调思需以感物为基础："人之思也，心感于物而动，虽圣人不能不有所感"(《周易内传》卷六)。还提出"思以反求之"(《姜斋文集·知性论》)和"天与之心思，必竭其后睿焉"(《读春秋左氏传博议》卷下)的观点。清戴震说："心

之精爽，有思辄通，魂之为也，所谓神也，……是思者，心之能也”（《孟子字义疏证·理》）。近代康有为扩展了思的范围，主张“于人事能思之，于物理思之，于时变思之”（《论语注·乡党》）。同时强调“既思其正，而又思其反，正反既具，真道乃见”（同上）。并提出“无所不思，思用其极”（同上，《宪问》）的观点。现代冯友兰除提出“纯思”（《新理学·绪论》）的概念外，认为“抽象者是思之对象，具体者是感之对象”（《新理学》第一章）。对思维和感觉的功能作了划分。

【思无邪】　孔子关于诗歌的品评标准。其语原出《诗·鲁颂·駉》：“以车祛祛，思无邪，思马斯徂”。此处“思”为语气词，无实意。将其作为《诗》之根本特点。孔子《论语·为政》：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪”。《论语集解》引包咸说，“无邪”为“归于正”。朱熹《论语集注》说：“凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志，其用归于使人得其情性之正而已。然其言微婉，且或各因一事而发，求其直指全体，则未有若此之明且尽者。故夫子言《诗》三百篇，而惟此一言足以尽盖其义，其示人之意亦深切矣”。清刘宝楠《论语正义》云：“论功颂德，止辟妨邪，大抵皆归于正，于此一句可以当之也”。孔子所谓的“思无邪”指《诗》思想纯正，符合人伦义理。孔子认为《诗经》中的美诗即歌功颂德的“颂”最为纯正高雅，其它怨刺之作和爱情诗也不流于俗而有雅意，故曰“思无邪”。孔子这一观点肯定诗歌与社会伦理的密切联系，这是中国美学史上的重要思想。

【思问录】　明清之际王夫之撰。与作者的《张子正蒙注》成书时间（1685—1690）大略相同，且内容互相发明。全书分内、外两篇。内篇以讨论哲学问题为主，外篇涉及天文、律吕、易学及其他自然科学问题。提出“太虚，一实也”的命题，否认佛老的虚无论，认为：“言无者，激于言有者而破除之也”；“目所不见，非无色也，耳所不闻，非无声也”（《内篇》）。认为道、器不可分，强调“尽器则道在其中矣”（《内篇》）。反对“废然无动而静”的绝对静止观，认为“一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣”（《内篇》）。提出“质日代而形如一”的变化日新观，强调“天地之化，以不齐而妙，亦以不齐而均”，反对以天地为“一印板”，“万化从此刷出”的形而上学观点。用进化的观点看待人类社会发展，认为：“中国之天下，轩辕以前，其犹夷狄乎！太昊以上，其犹禽兽乎！”（《外篇》）收入《船山遗书》。1956年中华书局将其与《俟解》合出单行本。

【思纬壹壺台短书】　即《思纬氤氲台短书——报贝元征》。近代谭嗣同写给朋友贝允昕（字元征）的一封长信。“思纬氤氲”引为忧国郁结之意，“短书”是与古代经书相对而言。写于清光绪二十一年（1894）。作者借向朋友回信，对当时一些人因甲午中日战争中国海军全部覆灭之事，而迁怒于向外国学习的片面观点进行了批判，提出“尽变西法之策”，反复强调只有变法才能挽救危亡，并系统地陈述了变法的主张和办法。依据王夫之的“道不离器”的观点，提出“故道，用也；器，体也”。“器既变，道安得独不变？！”指出伦常也要随时势而变，“如君臣一伦，……视中国秦以后尊君卑臣以隔绝不通气为握固之愚计，相去奚止霄壤？”主张从根本变起，废科举、兴学校、开议院、改官制、练海陆军、筑铁路、办矿务商务、制机器、除弊政、举办算学馆以培养各科人才。这些都反映了作者的强烈爱国热忱和奋进精神。但又提出卖领土与外国以换取变法经费，表现了对帝国主义的模糊认识。收入《谭嗣同全集》。

【思诚】　儒家的道德修养主张。意谓自觉地反省、追求诚实无妄的道德品质。《孟子·离娄上》：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也”。“思诚”即追求诚、实现诚。《礼记·中庸》：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”。“诚之者”即思诚。南宋朱熹《孟子集注》说：“诚者，理之在我者皆实而无伪，天道之本然也；思诚者，欲此理之在我者皆实而无伪，人道之当然也”。参见“诚”条。

【思孟学派】　战国儒家学派之一。因其以子思、孟轲为代表，故名。荀子评论先秦学术时首将思孟并提，说他们“略法先王而不知其统”，“案往旧造说”，“子思唱之，孟轲和之”，“是则子思孟轲之罪也”（《荀子·非十二子》）。司马迁说孟子“受业子思之门人”（《史记·孟子荀卿列传》）。宋代程朱理学家以为曾子是孔子正传，而曾子、子思、孟子为一系。今人郭沫若、侯外庐、杨荣国等始有“思孟学派”之称。该派学说以“天人合一”和高扬心性为特点。在天人关系方面主张“天道”与“人道”合一，“天命”与“人性”合一，提出“性善”、“尽心”、“诚”等命题。在修养方法方面注重内心省察，提出“慎独”、“絜矩之道”、“求放心”、“良知良能”等命题。在社会历史观方面主张祖述尧舜，行仁政，提出“法先王”、“民贵君轻”、“五百年必有王者兴”等命题。该派活动对于孔子儒学在战国中期的发展起了巨大作用，对后世特别是对宋明理学的影响十分深远。《中庸》、《孟子》是该派的主要代表作。一说思、孟二人思想虽有联系但在战国原属两个学派，如《韩非子·显学》说孔子死后“儒分为八”，其中有“子思之儒”，“孟氏之儒”，并未将二人归于一个学派；并认为今本《中庸》不是子思所作，而是战国末年乃至秦汉时期的作品，是继承和发展了《孟子》的思想，而不是相反。因此认为“思孟学派”之说不能成立。参见“子思”、“中庸”条。

【思修交尽】　熊十力哲学命题。指理性思辨与人格修养交互作用。认为这是达到天人合一境界的桥梁。他说：“思维与修养交致其力，而修养所以立本，思修交尽（思而无修，只是虚见，修而不思，终无真解），久而后有获也”（《原儒·绪言》）。他认为，人生惟于证量中才可

浑然与天道合一,而只有思修交尽方可得到证量境界。认为这个方法避免了道家沦虚和佛家滞寂,无舍弃现实、脱离群众之患。

【思想与社会】 张东荪著。1946年重庆与上海商务印书馆先后初版。为其《知识与文化》的姊妹篇。凡九章。书中吸取并运用了康德、黑格尔、柏格森等西方哲学家及现代西方心理学、逻辑学、语言学、宗教学等若干观念与方法,依康德知识综合论及科学与哲学调和论的方向,讨论了以哲学为代表的理论知识与社会政治生活的关系。指出文化精神、知识思想寄托于概念,而概念乃由于心理与文化以及客观事物和合而造成;知识所以存在自有其文化上的需要为背景;社会制度与理论思想永远在交互作用中向前推进;所有社会思想、政治理论、道德原理上的最高概念无不在形而上学的范围中。认为形而上学在人类知识中具有一种特别性质与特别功用,在文化上是不可缺少的东西。提出了一种既不废弃中国道统又吸取西方道统的、以形而上学为主并将其与社会政治理论结合起来的、适应时代需要的"新哲学"。但宣称"著者不采取唯物论的观点",认为"我所赞成的唯物史观就是我所了解的唯物史观",而非"经济史观"。对马克思主义的科学社会主义等多有片面歪曲之评。

【思想者事实之母】 近代梁启超的观点。他说:"思想者,事实之母也,欲建造何等之事实,必先养成何等之思想"(《国家思想变迁异同论》)。又说,"天下必先有理论然后有实事。理论者,实事之母也"(《新民议·叙论》)。颠倒了思维与存在的关系,同他的"境者心造"说一脉相承。梁启超宣扬这种意识决定论的目的是为了强调变法维新理论的重要性。

【思想的漫步】 胡绳撰。写于1943年6至8月,刊于1946年华夏书店出版的《理性与自由》一书。是批判抗日战争中反理性主义思潮的重要文章。指出反理性主义者鼓吹所谓永恒不变的的伦理规则与道德规则是站不住脚的,事实上任何道德都是随着社会的变化而变动的。认为"一方面有实质上只是为了维持这个社会的存在的道德,一方面有为了发展改进这个社会的道德",这就是新旧道德的实质问题。从此出发进而指出:"适应于中国社会现阶段抗战建国的道德,不用说得,是必须从不仅承认变动,而且对变动采取积极态度这一点出发的,因为抗战建国本身就是变革与创新的大事业。人们为抗战建国而服务,就不能不服从变革的、创新的道德伦理的观念与规律"。认为反理性主义者鼓吹盲目的信仰主义其实质是蔑视人的尊严和价值。只有宗教的教条或法西斯主义才要求人们不了解就去信仰。本文不仅把批判锋芒直接指向了封建法西斯主义的专制统治,同时也指出必须自觉地去追求真理并为真理的实现而斗争。

【思辨录】 明清之际陆世仪著。三十五卷。原系作者于明崇祯十年(1637)后仿前人读书札记之法逐年随笔自记所得之书。后由友人江士韶等仿《近思录》体,撮其要者分类编辑而成《思辨录辑要》。内有《前集》二十二卷、《后集》十三卷。计分小学、大学、立志、居敬、格致、诚正、修齐、治平、天道、人道、诸儒、异学、经子、史籍十四类。其哲学思想虽在理气论、"格物致知"论方面承继发扬了程朱理学的某些基本观点,但仍表现出对程朱理学的异议。如对陆、王之学颇有赞词,说:"陆象山人物甚伟。其语录议论甚高,气象甚阔"(《前集》卷一)。主张程、朱、陆、王之学"皆可至于道"(同上,卷二)。更反对为学仅拘于理学,而主张讲求"切于用世"之学,认为"俗儒不知内圣外王之学,徒高谈性命,无补于世,此当世所以来迂拙之消也"(同上,卷一)。初刊于清顺治十八年(1661),后有光绪三年(1877)江苏书局刊本等。

【是而不然】 后期墨家的逻辑观点。"侔"式推论可能致误的形式之一。《墨子·小取》云:"获之亲,人也;获事其亲,非事人也。其弟,美人也;爱弟,非爱美人也。车,木也;乘车,非乘木也。船,木也;入船,非入木也。盗人,人也;多盗,非多人也;无盗,非无人也。……此乃是而不然者也"。是说由一肯定前提(如"其弟,美人也")只能推出一否定结论(如"爱其弟,非爱美人"),否则就会产生谬误,成为错误的"侔"。

【是而然】 后期墨家的逻辑观点。指"侔"式推论的正确形式,即从一肯定前提推出一肯定结论。《墨子·小取》:"白马,马也;乘白马,乘马也。骊马,马也;乘骊马,乘马也。获,人也;爱获,爱人也。臧,人也;爱臧,爱人也。此乃是而然者也"。

【是非之心】 孟子用语。指人先天所具有的区分是非的能力。《孟子·公孙丑上》:"无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也"。朱熹注:"是,知其善而以为是也。非,知其恶而以为非也"(《四书集注》)。孔子曾提出"择不处仁,焉得智?"(《论语·里仁》)把"智"与"仁"联系在一起。孟子吸取并发展了孔子这一思想,将表现知识和才能的"智"的范畴纳入了伦理范畴体系中加以阐发,认为人与生俱有的"是非之心"是"智"的萌芽,如能将其加以培养和完善,就会形成"智",这样就能正确认识并从内心自觉地服从事亲从兄的道德要求。孟子把"仁"、"义"这些道德品质作为认识的对象,把认识道德品质的能力当作人们的主要才能,开了哲学认识论依附于伦理学的先例,在中国哲学和伦理学的发展中产生了深远影响。

【是非之虑】 南朝齐梁时范缜表示思维作用的概念。《神灭论》:"手等有痛痒之知,而无是非之虑。""是非之虑,心器所主"(《弘明集》卷九)。认为思虑是心器

的一种作用，其功能主要在分辨是非。指出思虑之知和痛痒之知虽“总为一神”，都属人的统一的精神活动，但彼此间却有深浅之分，“浅则为知，深则为虑”（同上）。

【是非无定质】　明李贽的相对主义真理观。《藏书·世纪列传总目前论》：“人之是非，初无定质。人之是非人也，亦无定论。无定质，则此是彼非并育而不相害。无定论，则是此非彼亦并行而不相悖矣”。“昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣”。认为是非因时因人而异，人们对是非所作的判断不可能有定论。从这一观点出发他反对以孔子之是非为定论的作法，指出“千百余年”来“咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳”。否认孔子言论为“万世之至论”（同上）。李贽这一观点公开反对封建独断主义，在当时有利于人们解放思想。但他不能辩证地处理相对真理和绝对真理的关系，陷入了相对主义、怀疑主义和不可知论。

【是非莫辩】　庄子的是非观。认为是非判断是不可能的。《庄子·齐物论》：“因是因非，因非因是”。认为人们本欲求是，结果却非；本已入非，结果却是，是非转化，难以分辩。又云：“民湿寝则腰疾偏死，鳅然乎哉？木处则惴慄恂惧，猨猴然乎哉？三者孰知正处？民食刍豢，麋鹿食荐，蝍蛆甘带，鸱鸦嗜鼠，四者孰知正味？猨猵狙以为雌，麋与鹿交，鳅与鱼游。毛嫱丽姬，人之所美也；鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？自我观之，仁义之端，是非之涂，樊然淆乱，吾恶能知其辩！”在他看来人各有自己的是非取舍标准，因而是非莫辩。

【贵一贱二】　西汉董仲舒用语。意谓君子注重于道德行为的专一而卑视三心二意的行为。董仲舒认为专一不二是天道：“天之常道，相反之物也，不得两起，故谓之一。一而不二者，天之行也”（《春秋繁露·天道无二》）。天对阴阳两种势力总是“开一塞一，起一废一”，甚至在同一季节里也总只有一种势力兴起或主事。他强调人应该效法天道，努力于德善之行而专一不二，否则必将一事无成：“反天之道，无成者。是以目不能二视，耳不能二听，一手不能二事。一手画方，一手画圆，莫能成”。“心止于一中者，谓之忠，持二中者，谓之患”。所以“君子贱二而贵一”（同上）。

【贵义】　《墨子》篇名。为墨家后学所记墨子关于“义”的言论主张，反映了墨子“尚贤”、“非命”、“节用”等方面思想。尤其重“义”，认为“万事莫贵于义”。因为义可以利人，“今有人于此，负粟息于路侧，欲起而不能，君子见之，无长少贵贱，必起之。何故也？曰义也”。正因为义可以利人富国，所以要求人们应为义勇于斗争，勇于献身，“争一言以相杀，是义贵于其身也”。指出培养见义勇为的精神从身心上要“嘿（同默）则思，言则诲，动则事，使三者代御（用）”。即身心不要闲逸、懈怠；从情感欲望上则要“去六辟”，即去掉喜、怒、乐、悲、爱、恶；在行动上要“使手足口鼻耳目从事于义”。即平时应有自觉的实践工夫。墨子的“贵义”思想反映了劳动人民平等、互助的善良愿望。但“去六辟”的主张则表现了小生产者的狭隘性。

【贵己】　战国初期杨朱所主张的利己学说。即以己为贵。《吕氏春秋·不二》：“阳（杨）生贵己”。“阳生”即杨朱。贵己即为我。参见“为我”条。

【贵无】　魏晋玄学中以“无”为本体的思想。裴頠《崇有论》指出：“悠悠之徒，……察夫偏质有弊，而睹简损之善，遂阐贵无之议，而建贱有之论”。“上及造化，下被万事，莫不贵无”。贵无论认为“无”是万物存在的依据，“无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身”（《晋书·王衍传》）。主张凡事必崇本息末、守母存子：“本在无为，母在无名。弃本舍母，而适其子，功虽大焉，必有不济；名虽美焉，伪亦必生”（王弼《老子注·三十八章》）。贵无论是对老子“无中生有”观点的继承和发展。

【贵无论】　见“贵无”和“贵无派”条。

【贵无派】　魏晋玄学中主张以“无”为本的派别。以何晏、王弼为代表。认为“天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往而不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃以免身。故无之为用，无爵而贵矣”（《晋书·王衍传》）。这一派在世界观上主张以“无”为本；在社会政治方面则倡言无为而治；在认识论上则宣扬“言不尽意”；在发展观上主张“静为躁君”；在伦理观上提倡“名教”出于“自然”。贵无派主要活动于魏正始年间。其代表作有何晏的《道德论》，王弼的《老子注》、《周易注》、《周易略例》、《论语释疑》等。

【贵公去私】　《吕氏春秋》的治国主张。该书《贵公》、《去私》两篇专门阐述这一主张。认为先代圣王治理天下必把公正无私放在首位，“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公”（《吕氏春秋·贵公》）。认为历代能得天下的人是由于公正无私，而失天下者是由于偏颇有私，“尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏”（同上）。明确提出“天下，非一人之天下也，天下之天下也”、“万民之主，不阿一人”（同上）的观点。主张“智而用私，不若愚而用公”（同上）。《去私》篇列举了尧、舜不传位于子，祁黄羊外举不避仇、内举不避子，腹䵍大义诛子等公正无私的例子说明古人是如何去私的。篇中还提出：“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也。行其德而万物得遂长焉”（《吕氏春秋·去私》）。这一思想在先秦典籍中亦多有所见，如《管子·心术下》：“圣人若天然，无私覆也；若地然，无私载也。私者，乱天下者也”。《老子》第十六章：“知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆”。《庄子·天下》称彭蒙、田骈、慎到之学“公而不党，易而无私”。

【贵生】 ①老子用语。指与轻生相对的人生观。《老子》第七十七章:"人之轻死,以其生生之厚,是以轻死。夫唯无以生为者,是贤于贵生"。②《吕氏春秋》篇名。为战国子华子学派所作。"贵生"即尊生、全生。认为"圣人深虑天下,莫贵于生"。把道德理论中欲望与生存的关系分为四种情况,即全生、亏生、死亡、迫生。指出"所谓全生者,六欲皆得其宜也;所谓亏生者,六欲分得其宜也;……所谓死者,无有所以知,复其未生也;所谓迫生者,六欲莫得其宜也,皆获其所甚恶者,服是也,辱是也"。强调全生,反对迫生。

【贵生重己】 《吕氏春秋》的养生思想。即尊重生命,注重自身保养,该书有《贵生》、《重己》两篇专门论述了这一思想。认为天下最宝贵的是生命,"圣人深虑天下,莫贵于生"(《吕氏春秋·贵生》)。王位、财富等都没有生命尊贵,因为生命一旦失去便不会再有:"论其贵贱,爵为天子,不足以比焉;论其轻重,富有天下,不可以易之;论其安危,一曙失之,终身不复得"(《重己》)。因此强调"贵生",认为能否从贵生出发对待情欲是生死存亡的根本:"由贵生动,则得其情矣;不由贵生动,则失其情矣。此二者,死生存亡之本也"(《情欲》)。提出"贵生之术"在于节制欲望享乐:"耳虽欲声,目虽欲色,鼻虽欲芬香,口虽欲滋味,害于生则止,……耳目鼻口不得擅行,必有所制。……此贵生之术也"(《贵生》)。《贵生》篇还提出了"迫生为下"的观点,认为"迫生"就是"六欲(生、死、耳、目、口、鼻之欲)莫得其宜",而得到的都是其十分厌恶的东西,故"迫生不若死"。

【贵因】 ①战国稷下学士的认识论观点。即反对主观,重视因循客观。《管子·心术上》:"因也者,舍己而以物为法者也。感而后应,非所设也;缘理而动,非所取也。过在自用,罪在变化。自用则不虚,不虚则仵于物矣;变化则为生,为生则乱矣。故道贵因"。"因"就是因循自然。"贵因"即主张一切都依客观情况为转移,反对任何主观自用妄为。②《吕氏春秋》篇名。"贵因"即顺应客观情势以凭借、利用外物的意思。篇中列举了大量事实论述了"因"在人的行动中的重要意义,如入秦因车、适越因舟、大禹治水"因水之力"、尧禅让帝位于舜是"因人之心"、汤武取代夏商是"因人之欲"等等。认为"因"才能办事成功,才能无敌于天下。篇末概括说:"夫审天者,察列星而知四时,因也;推历者,视月行而知晦朔,因也;禹之裸国,裸入衣出,因也;墨子见荆王,锦衣吹笙,因也;孔子道弥子瑕见釐夫人,因也;汤武遭乱世,临苦民,扬其义,成其功,因也。故因则功,专则拙。因者无敌,国虽大,民虽众,何益?"

【贵齐】 战国田骈学说的特点和主张。《吕氏春秋·不二》:"陈骈贵齐"。《尸子·广泽》:"田子贵均"。"陈"、"田"古通,陈骈即田骈,又称田子。"齐"、"均"同义。《庄子·天下》云:田骈"齐万物以为首"。谓田骈的学说以"齐万物"为第一义:"'天能覆之,而不能载之;地能载之,而不能覆之;大道能包之,而不能辩之'。知万物皆有所可,有所不可。故曰:'选则不遍,教则不至,道则无遗者矣'"(同上)。是说从物的观点看万物有所可就有所不可,有所选就有所不选,有所教就有所不教,都有所遗漏;但从道的观点看可与不可、选与不选、教与不教都是一样的,所以"道则无遗者矣"。即是说从道的观点看万物是齐一的。

【贵知不贵行】 近代谭嗣同的知行观。他在《仁学》中提出:"吾贵知,不贵行。知者,灵魂之事也;行者,体魄之事也"。"知亦知,不知亦知。是行有限而知无限,行有穷而知无穷也。且行之不能及知,又无可奈何之势也"。在他看来,"手足之所接,必不及耳目之远;记性之所含,必不及悟性之广;权尺之所量,必不及测量之确;实事之所丽,必不及穷理之精"。因此,知比行更可贵。他指出:"僻儒所患能知而不能行者,非真知也,真知则无不能行矣"。认为耶稣、孔子、释迦牟尼等都是以言垂世,"以先知觉后知,以先觉觉后觉"。他最终竟主张"夫心力最大者,无不可为。……使心力骤增万万倍,天下之机心不难泯也。心力不能骤增,则莫若开一讲求心之学派,专治佛家所谓愿力"。终于陷入佛教唯心主义之渊。

【贵柔守雌】 老子的处世主张。老子认为事物强大到一定程度就会走向衰亡,而柔弱则能长存,"柔弱胜刚强"(《老子》第三十六章),"天下之至柔,驰骋天下之至坚"(同上,第四十三章),"人之生也柔弱,其死也坚强。万物草木之生也柔脆,其死也枯槁。故坚强者死之徒,柔弱者生之徒"(同上,第七十六章)。因为柔弱是"道"的体现,"弱者道之用"(同上,第四十章)。基于这种认识,老子主张贵柔守雌,"守柔曰强"(同上,第五十二章),"知其雄,守其雌……常德不离"(同上,第二十八章)。老子的最终目的是要永久立于雄强不衰之地。这一思想对后世有不小影响,人们往往将此奉为明哲保身、为人处事的方法原则;统治者甚至将其作为南面之术;更有些阴谋家将此作为权术要略。

(丿)

【便桥集】 杜国庠著。是作者四、五十年代所发表的有关中国哲学史论文的汇编。1960年广东人民出版社出版。自谓"这些文章主要是企图运用辩证唯物主义的方法去读古书,阐明唯物思想,批判唯心思想"(《便桥集》第237页)。书中分别介绍了荀况、杨泉、范缜等唯物主义哲学家的哲学思想,发掘和揭示了《墨经》在认识论和逻辑学上的重要成就。在《论理学的终结》等文中着重批判了现代资产阶级学者对中国哲学传统的曲解,指出唯物主义才是中国哲学发展的优良传统,而

"新理学"把"玄虚"作为中国哲学的主要精神是美化唯心主义而否定了中国唯物主义哲学的历史地位，也是在精神上麻醉被压迫者、阻碍社会革命的理论工具。这些批判在当时有着重要的理论意义和现实意义。因作者常谦称自己的著作只是起着过渡作用的"便桥"，故名此集为《便桥集》。该书中的主要文章由人民出版社编入1962年出版的《杜国庠文集》。

【修习止观坐禅法要】 又名《小止观》、《童蒙止观》。智顗著。一卷。全书举具缘、诃欲、弃盖、调和、方便、正修、善发、觉魔、治病、证果十个方面("十意")，"以明修止观者，此是初心学坐之急要"。前五意总为"二十五方便"，即具持戒清净、衣食具足、闲居静处、息诸缘务、近善知识"五缘"；诃色、声、香、味、触"五欲"；弃贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑"五盖"；调食、睡、身、息、心"五事"；行乐、欲、精进、专念、巧慧、一心分明"五法"。此属修习止观的准备。后五意述修习止观具体方法和所达效果。"证果第十"说："若行者如是修止观时，能了知一切诸法皆由心生，因缘虚假不实故空"。宣传"欲于一念中具足一切佛法，应修息二边分别止，行于中道正观"。据称，按此十意修习可"证无漏之圣果"。

【修正的民主政治】 张君劢的资产阶级政治理想。他认为当今处于民主与专制夹击中的中国，"应该毅然决然求得一种适于自己之制度"，这就是所谓"修正的民主政治"。主张要建立一个举国一致的政府，认为政府的成立是为了建立一个强大的国家，但在政党政治下的政府又往往由各党自为主张，致使党重而国轻，失却政府原所以为国之意，故政府不应有各党独立的主张，而要在各党之上求一共同政策，把不相容的两主义，如资本主义与社会主义调和起来，强调国民代表会议的权限在于监督财政和议定法律，以防官吏的舞弊行为，强调文官制度与对专家的任用，主张文官必须超越党派之外而后才能久于其任，才能提高行政工作效率，认为对于行政上关于经济管理等事项必须经过专家的论证后才能付诸实施。张君劢作为一位资产阶级政治家，他的许多议论是有见地的。但所谓"修正的民主政治"并没有超出西方英美式议会政治的范围，实质上就是为以蒋介石为代表的资产阶级专政出谋献策。

【修齐治平】 儒家的政治伦理思想。"修身"、"齐家"、"治国"、"平天下"的简称。《礼记·大学》："古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平"。主张由近及远，由己及人，由伦理到政治，由修养到事功，并把"格、致、诚、正"做为"修、齐、治、平"的基础，形成了儒家伦理政治哲学的体系，亦即所谓"内圣外王"之道，是儒家理想人格与理想政治的统一。《大学》认为："自天子以至庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者，否矣；其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也"。是说"八条目"中修身是中心环节，"格、致、诚、正"是修身的内在方面，即"内圣"，亦即理想人格；"齐、治、平"是修身的外在方面，即"外王"，亦即理想政治。而这两方面又不可割裂，"外王"须以"内圣"为本，而"内圣"又要落实在"外王"的实践中，并贯穿于其全过程。

【保巴】 元初蒙古族学者。字普庵，号公孟。曾任太中大夫、黄州路总管兼管内劝农事、尚书右丞等职。著有《易源奥义》一卷，《周易原旨》八卷。另有《周易尚占》，已佚。

【保教非尊孔】 近代梁启超的观点。清光绪二十八年(1903)2月23日他在《新民丛报》第2号发表《保教非所以尊孔论》，针对康有为等人的"保(孔)教"论而发，也是对自己过去"保教"主张的自我否定。批评保教论者"不知孔子之真相"，"不知宗教之界说"。认为"西人所谓宗教者，专指迷信宗仰而言，其权力范围，乃在躯壳界之外，以灵魂为根据，以礼拜为仪式，以脱离尘世为目的，以涅槃天国为究竟，以来世祸福为法门"。而所谓的"保(孔)教"则"专在世界国家之事，伦理道德之原，无迷信，无礼拜，不禁怀疑，不仇外道"。指出孔子乃是"哲学家、经世家、教育家，而非宗教家"，奉之为教主实则是"诬孔子"。认为保教之说"束缚国民思想"，且易引起"教争"、"政争"、"有妨外交"，不可取。断言"世界若无政治、无教育、无哲学，则孔教亡；苟有此三者，孔教之光大，正未艾也"。这实质上仍是尊孔教论，只不过是一种非宗教形式的宗教而已。

【俗谛】 见"二谛"条。

【信】 儒家伦理范畴。即诚实不欺。孔子认为"信"是交友的根本之道："与朋友交，言而有信"(《论语·学而》)。孟子也说："朋友有信"(《孟子·滕文公上》)。"信"也是立身、进身的根本："人而不信，不知其可也"(《论语·为政》)，"君子信而后劳其民"(《论语·子张》)，"信则人任焉"(《论语·阳货》)。"信"还是立国的根本："民无信不立"(《论语·颜渊》)，"上好信，则民莫敢不用情"(《论语·子路》)。汉儒把"信"列入"五常"(仁、义、礼、智、信)。后来"言必行，行必果"成为中国人民的传统美德。

【信行】(540—594) 隋初僧人，"三阶教"的创立者。俗姓王。魏郡(今河南安阳)人。十七岁出家于相州(今安阳)法藏寺。受戒后认为佛教应适时宜，不该空讲理论，比丘生活方式不便于菩萨行，因此舍了具足戒。他把佛法划分为"三阶"：正法、像法、末法，认为隋代已是末法时代，遂依"末法"观创立三阶教，主张不应满足于念一佛、诵一经，而应普信一切众生皆是真佛。他自己亲执劳役，苦行乞食，效《法华经》常不轻菩萨的榜样，

路上遇人，不问男女，悉行作礼，谓之"普敬"。由是受诸僧俗皈敬。开皇九年(589)奉隋文帝之召入京师。死后弟子收其舍利起塔子至相寺旁，弟子裴玄证为之撰舍利塔铭。其教徒殁后无论僧俗照例埋葬于他的墓塔左右。后来其地建了信行塔院，称为百塔寺。著作有《三阶位别集录》、《对根起行杂录集》等。弟子有本济、净名等。

【侯外庐】(1903—1988)　中国历史学家、思想史家。原名玉枢。山西平遥县人。少年时代正值"五四"运动，遂萌发了爱国民主意识，投身于学生运动。1924年投学于北京政法大学法律系和北京师范大学历史系。1925年经同乡高君宇介绍结识了李大钊，开始涉猎马克思的学说。1927年至1930年赴法勤工俭学，边在巴黎大学文学院听课，边靠自学试译《资本论》。1928年春加入中国共产党，后任中国旅法语言组支部书记。1930年回国，先后任哈尔滨政法大学、北平大学教授，北京师范大学和中国大学兼职教授，讲授经济思想史、唯物史观等课程。1932年因宣传抗日在北平被国民党政府逮捕。经多方营救于1933年被假释出狱，暂回山西。1934—1937年间继续翻译《资本论》，研究中国社会史与思想史，同时参与山西抗日民主活动，并应邀在"牺盟会"创办的民族革命大学任教。1938年到重庆，任《中苏文化》杂志主编，并从事学术研究，著述古代思想史、社会史。抗日战争胜利后与文化教育界名士从事和平民主运动。建国后历任政务院文教委员会委员、北京师范大学历史系主任，西北大学校长，中国科学院哲学社会科学部学部委员、历史研究所副所长，中国社会科学院历史研究所所长。他是首届中国人民政治协商会议代表，第一、二、三、五届全国人民代表大会代表。他一生致力于中国社会史、思想史的开拓性研究，是我国较早用马克思主义观点和方法清理中国古代文化遗产的学者之一。特别在中国古代思想史研究中做出了突出贡献。主要著述有《中国古代社会与老子》、《中国古典社会史论》、《中国封建社会史论》、《中国古代思想学说史》(上、下册)，主编了《中国思想通史》(5卷、6册)、《中国近代哲学史》、《中国思想史纲》(上、下册)等。

【俟命】　孟子用语。《孟子·尽心上》："存其心，养其性，所以事天也。夭寿不二，修身以俟之，所以立命也"。"俟"(sì)即等待；"命"指人无可奈何的必然性的支配力量，"莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也"(《孟子·万章上》)。孟子认为，生死寿夭、富贵贫贱都是"命"决定的，个人无法掌握；而加强道德修养，则完全在于自己。因此他主张自觉地修养身心以等待天命，以为这是安身立命的主要方法，所以他说："莫非命也，顺受其正，是故知命者不立乎岩墙之下。尽其道而死者，正命也。桎梏而死者，非正命也"(《孟子·尽心上》)。可见孟子的"命"是一种被道德化了的必然性存在。

【俟解】　明清之际王夫之著。一卷。作于清康熙二十三年(1684)。其"题辞"言："矜忍解之者希也，故命之《俟解》"。全书从唯物主义观点出发，着重阐述了人生哲学方面的问题，劝人"养其习于童蒙"，"博文以礼"，切戒"玩物丧志"。主张以《诗》教荡涤浊心，凡事要适如其节。对宋儒和释老所倡"居敬"、"空疏"等观点亦有批评。其中不少观点可与《张子正蒙注》相发明。收入《船山遗书》、《船山全书》。1956年中华书局将该书与《思问录》合编，校点刊行。

【律】　佛教名词。梵语的意译，亦译"灭"、"调伏"、"化度"、"善治"等。音译"毗那耶"或"毗尼"等。是诠量罪之轻重的禁制之法。《大乘义章》卷七曰："禁制之法，名之为律，律犹法也"。《毗尼母经》卷一："毗尼者，名灭；灭诸恶法，故名毗尼"。佛教谓对比丘、比丘尼所制定的禁戒能制伏诸恶，故名为"律"。律与"戒"有所不同，据《有部毗奈耶》卷九等载，律专为出家比丘、比丘尼制订，在家信徒不可得而闻。

【律宗】　中国佛教宗派。因创立者唐道宣长期居住终南山，故称"南山律宗"或"南山宗"。该宗以研习和传持佛教戒律为主要内容。相传释迦在世时为约束徒众而宣说了各种戒规。印度佛教徒首次结集时由优婆离诵出律藏，部派佛教时期各部派对戒律理解不同，故流传的戒律也不一。东晋以后，《十诵律》、《四分律》、《摩诃僧祇律》、《五分律》等四部小乘律先后传入我国并陆续被译出。其中法藏部的《四分律》最为流行。南北朝起，慧光、道云、道洪、智首等相继对此进行研究。道宣从智首受学，集其大成，著《四分律删繁补阙行事钞》、《四分律拾毗尼义钞》、《四分律删补随机羯磨》及《疏》、《四分律比丘含注戒本》及《疏》等。他又在终南山创设戒坛，制订中国佛教的授戒仪式，建立了律宗。他会通大乘教义，吸取唯识观点解释《四分律》，把佛教分为"化教"和"行教"，以三学中的"定"、"慧"二学为化教，"戒"学为行教。化教又分"性空教"、"相空教"、"唯识圆教"三教；行教又分"实法宗"、"假名宗"、"圆教宗"三宗。他把自己所创的南山宗称为圆教宗，以心法(阿赖耶识所藏种子)为戒体，把一切戒分为"止持"、"作持"二门。"止持"即"诸恶莫作"之意，规定比丘二百五十戒，比丘尼三百八十四戒；又按犯戒内容分为"波罗夷"、"僧残"、"不定"等若干类。"作持"即"众善奉行"之意，包括关于受戒、说戒、安居、悔过以及衣食坐卧等种种轨则。其时和尔后中国出家僧尼受戒和日常生活践履，均以律宗行事，故该宗又通于其他各宗。继道宣法系者有周秀、文纲等多人。宋时该宗重要学者有元堪、元照等。唐天宝十二年(754)扬州律僧鉴真受邀东渡日本传法，于奈良东大寺设坛传戒，又创建唐招提寺，成为日本律宗初祖。

【独化】 西晋郭象哲学的核心概念。指事物皆自己存在和变化，无使之然者。《庄子·齐物论注》："世或谓罔两待景(影)，景待形，形待造物者。请问：夫造物者有邪？无邪？无也，则胡能造物哉？有也，则不足以物众形。故明众形之自物而后始可与言造物耳。是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也。……故彼我相因，形景俱生，虽复玄合，而非待也。……故罔两非景之所制，而景非形之所使，形非无之所化也"。他借注庄子"罔两问景"句说明世上的万事万物都是自然而然地存在，它后面根本没有一个支配者存在，是"块然自生"、"掘然自得"、"自然"、"天然"的。郭象的"独化"论有相互联系的两层含义：其一，从事物的存在或有的意义上说，事物都是各自独立的、自然而然的存在者。他说："凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也"(《庄子·大宗师注》)。"无既无矣，则不能生有；有之未生，又不能为生，然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然，则谓之天然"(《庄子·齐物论注》)。其二，从事物的联系或变化的意义上说，事物的运动、变化均是独自自化的。他说："[天]不运而自行也。[地]不处而自止也。[日月]不争所而自代谢也。皆自尔。无则无所能推，有则各自有事。然则无事而推行是者谁乎哉？各自行耳"(《庄子·天运注》)。又说："今罔两之因景，犹云俱生而非待也，则万物虽聚而共成乎天，而皆历然莫不独见矣。故罔两非景之所制，而景非形之所使，形非无之所化也。则化与不化，然与不然，从人之与由己，莫不自尔，吾安识其所以哉！故任而不助，则本末内外畅然俱得，泯然无迹"(《庄子·齐物论注》)。"独化"论的这两层含义均说明万事万物皆自然而然地存在和变化。这是把事物的存在和现象本体论化，是以现象为本体而又以本体为现象的哲学体系。"独化"说的提出标志着"贵无论"和"崇有论"的逻辑统一与终结，也标志着整个魏晋玄学的逻辑成熟与终结。

【独化于玄冥之境】 西晋郭象哲学命题。这是从认识论上对万事万物的"独化"性本体存在所作的说明。意谓事物的存在与变化是一种玄妙幽冥的、浑然至极的状态，是难以用感觉和推论界定的。郭象认为，万物都是自然地又都是必然地各自存在着，是"块然自生"、"掘然自得"的"独化"本体，"是以涉有物之域，虽复罔两，未有不独化于玄冥者也"(《庄子·齐物论注》)。正因为万物都是"独化"的，故其之所然、之所是与之所以然、之所以是的原因是无法认识的，"夫死者已自死，生者已自生，圆者已自圆，方者已自方，未有其根者，故莫知"(《庄子·知北游注》)。"凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰芒也。今夫知者，皆不知所以知而自知矣。生者皆不知所以生而自生矣。万物虽异，至于生不由知，则未有不同者也。故天下莫不芒也"(《齐物论注》)。面对事物的这种情况，人们只能"以不知为宗"(《大宗师注》)，就是"捐聪明，弃知虑，魄然忘其所为，而任其自动"(《秋水注》)。只有这样，才能达到"既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也"(《大宗师注》)的境界。

【独心】 明清之际方以智用语。指作为认识主体的人的特性。他说："独心则人身之兼形神者"(《性故》)。认为作为认识主体的"心"是"形"和"神"的统一。这里的"形"指"心"之形体存在，亦即作为思维器官的心自身，这层意义上的"心"有时被称为"肉心"；"神"指"心"的认识能力、功能，即所谓"生生而灵"的"神明"，这层意义上的"心"有时被称为"人心"或"公心"。当"独心"与"公心"对举时，方以智也将"独心"单纯用作"肉心"的意义，如说："公心则先天之心而寓于独心者也"(《东西均·译诸名》)。

【独生而无所资借】 西晋郭象用语。意谓事物是不依赖于一切外部条件而"独化"自生的。郭象认为，由于事物"各足其性"，故是"独化而足"而"无所资借"的。《庄子·大宗师》注："卓者，独化之谓也。夫相因之功，莫若独化之至也"。"夫真者，不假于物而自然也"。"凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也"。是说事物本身只是"自得"而独化，同其外部他物无任何"相因"的联系。

【独立评论】 三十年代胡适派改良主义者主办的政论刊物。周刊。1932年在北平创刊。胡适、丁文江先后任主编。该刊支持蒋介石"攘外必先安内"的政策，鼓吹全盘西化论。1935年第一四五号上发表胡适《试评所谓"中国本位的文化建设"》，批评王新命等十教授的"中国本位文化"论。针对"中国本位"论，陈序经发表《关于全盘西化答吴景超先生》(第一四二号)、《全盘西化的辩护》(第一六零号)、《再说"全盘西化"》(第一四七号)等文章，提出"全盘西化"的口号。胡适发表文章表示支持陈序经的观点。1937年停刊，共出二四四期。

【独头无明】 ①佛教名词。也叫"不共无明"。与"相应无明"相对。指在六大惑中，"无明"独起，不与其它五大惑共行。②近代章太炎的哲学范畴。指一种主观自生的无明现象。《建立宗教论》："此天然界者，本非自有，待见识要求而有。此要求者，由于渴爱。此渴爱者，生于独头无明"。章太炎指出，这种独头无明的根源在于"末那识"："纵令有纯紫之天然界，而以众生业力，亦能变为纯青之天然界。此渴爱者云何？此独头无明者云何？依于末那意根而起"。"末那"为法相唯识宗所言"八识"(眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶)中的第七识，是前六识(眼、耳、鼻、舌、身、意)与第八识"阿赖耶"识的中介，是六识所依之所，故称"意根"。由于末那识这种中介作用，阿赖耶识中的种子才能转化为意识中纯主观的观念，意识才能依这些主观的观念所认定的外物为

实有。

【独头意识】 ①佛教唯识宗名词。亦名“独散意识”。指第六识（意识）于散位，不与其他五识（眼、耳、鼻、舌、身）相伴而独起之。它广缘十八界，于“三量”中只通“比”、“非”二量。②近代章太炎的认识论范畴。指在无认识对象直接参与下的一种意念活动。《建立宗教论》：“意虽猛利，于境不视前时，亦得起‘独头意识’。然此独头意识，亦非无端猝起，要必先有五俱意识与五识同取对境，境即谢落，取境心不灭，虽隔十年，独头意识犹得现前”。是说“独头意识”即猝起的意识活动，即当认识对象不在前时突然在意念中产生的关于该对象的认识活动。独头意识虽有突起性，但也不是无端而生，必以先前五俱意识的认识积累为潜在的根据，这样才能在该认识对象不在时（境谢落）取境之心仍然不灭，即使相隔十年，仍能产生对该事物的突然意念。

【独秀文存】 陈独秀著。1922年上海亚东图书馆出版。三卷四册。卷一为论文集，卷二为随感录，卷三为书信集。共收入作者自1915年至1922年的文论书函二百七十三篇，反映了作者早期激进民主主义的思想。文论的主旨是提倡民主、科学和新文化，反对封建礼教、封建道德。其中有些篇章表现了对民主共和思想的向往，批判了孔教、礼法、三纲五常等封建思想的腐朽性和反动性；有些文章宣传了进化论、无神论、机械唯物论和资产阶级思想；有的文章如《克林德碑》、《我之爱国主义》等，则有污蔑义和团运动，贬低人民群众历史作用的错误观点。

【独知独觉】 近代魏源用语。指所谓君子所具有的认知能力。《默觚上·学篇五》说：“灵光如日，心也，神光如月，目也。光明聚则生，散则死；寤则昼，寐则夜；全则哲，昧则愚。……故光明者，人身之元神也。神聚于心而发于目，心昭于万事，目照于万物。……诚能心不受垢如目之不受尘者，于道几矣。回光反照，则为独知独觉；彻悟心源，万物备我，则为大知大觉”。认为人的心（“心源”）具有一种“大知大觉”、“独知独觉”的特异认知功能。只要发挥心的这种能力，就能使万物备于我，也能使天下达于治。他指出，圣人就具有这种能力，“圣人以心为君，以身为城，以五官为臣”，故“‘天之生斯民也，使先觉觉后觉’，而觉之小、大、恒，暂分焉。大觉如日，明觉如月，独觉如星，……日光，圣也；月，贤也；星，君子也”。魏源的“独知独觉”说与他主张的“‘及之而后知，履之而后艰’，乌有不行而能知者乎”（《默觚·学篇二》）的思想相矛盾。这是清末地主阶级知识分子的政治愿望和阶级立场在哲学上的反映。

【独性】 明清之际方以智用语。与“公性”相对。指具体的属性。“独性”有广、狭二层含义。广意乃相对“公性”而言，指万物莫不具有的本然属性，即所谓“独性则水火草木与人物各得之性也”（《东西均·译诸名》）。方以智解释说：“明气之中曰理，物各一理而共一理也，谓之天理。气分阴阳，则二其性，分五行，则五其性，人物灵蠢各殊，是曰独性，而公性则一也”（《性故》）。狭意乃相对“习性”（习染所成之性）而言。指人所具有的认识能力。他说：“质论人之独性，原是无所不学则无所不能之性”（《东西均·道艺》）。“此‘无所不学则无所不能’者，即‘不虑而知，不学而能’者，是人之性也，是独性也”（《东西均·译诸名》）。

【独影境】 梁漱溟用语。为其认识论中理性认识所达到的境界。他认为人的理智所能得到的知识是由感性认识和理性认识构成的。其中感性认识是基础，但它是初步的、零散的认识；而理性认识是从“自相”中得到的“共相”，是关于事物的一般的概念，其所达到的境界为“独影境”。这种境界的特点为“有影无质”，即只是一种影象，并不反映事物的本质。例如“当我心中作‘茶’之一念时，其所缘念亦为一影象，然与影象无质为伴而与‘见分’同种生；照直说，就是非借于客观事物才发生的，而是我们心所自生私有的”（《东西文化及其哲学》）。否认理性思维的客观性。

【饶鲁】 南宋学者。字伯舆，一字仲元。因所居石洞书院前有两峰，号双峰。余干（今属江西）人。曾从学于黄榦、李燔。继承朱学，其学“以致知力行为本”（《宋元学案·双峰学案》）。修养方面强调静坐、涵养功夫，“看道理须是涵养，若此心不得其正，如何看得出”（《双峰语录》），“方是静方看得道理出”（同上）。求学主张“下学上达，意在言表”（同上），由辞以通理，由言以求意，反对溺心于章句训诂之间。认为上达则心与天一，“方其未上达时，与天隔几重在，及其既已上达，则吾心即天，天即吾心”（同上）。其说具有心学特点。其后吴澄的思想即从此出。著作有《五经讲义》、《语孟纪闻》、《近思录注》等。

【胠箧】 《庄子》外篇篇名。为庄子后学作品。取文中首句二字为篇名。胠箧意为撬箱子。篇中激烈抨击了“窃钩者诛，窃国者为诸侯”的社会现实。认为圣智礼法本来是为了防范盗贼，结果却被窃国者所利用，因而主张应该绝弃圣智礼法，恢复无为而治的原始的至德之世。指出社会动乱的根本原因在于统治者的各种统治措施所为，主张取消任何一种统治方式或教化方式，让人民各安其性。反映了劳动者对无阶级社会的向往。文中还提出“盗亦有道”的论题，说明同一道德规范可以为不同阶级的人所利用。全文思想风格与内篇有重要不同，当为庄子后学中的激进派所作。

【胜能】 熊十力哲学范畴。指本体（心）之功用的发动。熊十力指出，功用包含有“发动”和“能”之义，这“发动”既无所留滞，即没有东西存在；又不可穷竭，即才生即灭、才灭即生，“发动的本身，只是胜能”（《新唯识论》卷中）。这种胜能不是实测的方法所可及的，“只好说为

无力之力，无能而无不能”(同上)。它“至大至健而不可称量的，至神至妙，含藏万德，具备众理，而不可思议的。这种胜能，是无有所谓空间时间性的，是圆满周遍一切处而无有一毫亏欠的，是显现千差万别，而复无固定形相可求的”(同上)。与物理学的能量、能力、放射、运动速度等概念不同，胜能“可以说为实有的事情之一种迹象，而毕竟不即是实有的事情”(同上)。熊十力把宇宙万象还原到一大胜能，认为宇宙本来只是大用流行，并无固定的法相。

【胎息】 亦称“龟息”、“闭息”、“内息”、“大定”。道教的修炼方法和效应之一。认为通过静功或“闭气”的修炼人可以做到呼吸不经过口鼻(或谓以毛窍代替口鼻，或谓外息断绝而内息循环)，如人在胞胎之中，故名。《云笈七籤》卷五十九《延陵君修养大略》：“人能依婴儿在母腹中服内气，握固守一，是名胎息”。同书卷三十四《神炁养形说》：“握固以象胎形，闭气以为胎息”。道教炼“胎息”的目的主要是为了“辟谷”，以便断绝物欲，不受世情牵累，为“长生久视”创造条件。随着“内丹”术的发展，道教对“胎息”的解释也有了新的说法，谓“胎”是育“丹”之“胎”，“息”是生“丹”之“息”，认为气功达到“脉住息停”即开始“结丹”。《胎息经》：“假名胎息，实曰内丹”。《性命圭旨》亨集：“胎者，藏神之府；息者，化胎之源。胎因息生，息因胎住”，“故学道者当取四时正气，纳入胎中，是为真种，积久自得心定、神定、息定，龙亲虎会，结就圣胎，谓之真人胎息”。

【矩不方，规不可以为圆】 《庄子·天下》所载辩者“二十一事”之一。顾实注：“矩不能自为方，规不能自为圆，而用之为方圆者，在人不在规矩也”。或谓：具体的矩总不能完全符合从方的事物中抽象出来的“方”的标准，具体的规也总不能完全符合从圆的事物中抽象出来的“圆”的标准，绝对的“方”、“圆”只是根据各种具体的方、圆抽象出来的共相概念，这些概念在现实世界中是不存在的，故言“矩不方，规不可以为圆”。因为辩者只提出了这样一个命题而并未对其作出具体界定，故研究者可以从不同意义上予以理解和发挥。

【钝根】 佛教名词。梵文的意译，亦称“钝机”。与“利根”相对。“钝”即“愚钝”、“迟钝”之义，“钝根”指修佛道根性之钝弱者。是佛教对那些根机愚钝、不堪成就佛道者的贬称。《法华经·药草喻品》：“正见邪见，利根钝根”。《方便品》：“钝根乐小法，贪著于生死”。苏轼诗曰：“钝根仍落箭锋机”。

【钟会】(225—264) 三国魏玄学家。字士季。颍川长社(今河南长葛东)人。官至司徒。为司马昭重要谋士。曾构陷嵇康，遭世人所讥。景元四年(263)为镇西将军，与邓艾合军灭蜀。次年谋叛被杀。他精于名理，博学有才，对《老》、《易》均有所及。尝论《易》无互体，并注有《老子》。提出“‘有’、‘无’相资，俱不可废”，“‘体’、‘用’相借，咸不可无”(《道德真经取善记》引钟会《老子注》)。并撰有才性《四本论》，主“才性合”之说，认为“才”与“性”不可分离，“圣人”无喜怒哀乐。著作有《道论》二十篇，已佚。《道藏》中辑有其《老子注》部分佚文。明人辑有《钟司徒集》。

【钟嵘】(466—518) 南朝诗歌美学家。字仲伟。颍川长社(河南长葛县)人。齐永明(483—494)中肖赜诏立国学，他为国子生，研读《周易》，“好学有思理”。建武(494)初年任南康王萧子琳侍郎，后迁抚军行参军。任过安国县令。由齐入梁后于天监初年(502)上书梁武帝，抨击时政。后出任临川王萧宏参军。卒于晋安王萧纲的纪室任上。所作《诗品》是继《文心雕龙》之后的重要美学著作，集中阐述了他的诗歌美学理论。他用“气动物感”说阐释诗歌的本质和源泉，《诗品序》云：“气之动物，物之感人，故摇荡性情，形诸舞咏”。这是元气论在美学上的运用。指出社会生活中的种种不平和哀怨是激发创作的源泉：“嘉会寄诗以亲，离群托诗以怨”。主张抒发怨愤，但以不违背“雅”为原则，坚守儒家“怨而不怒”的传统观念。确认当时兴起的五言诗的成就，“五言居文词之要，是众作之有滋味者也”。在艺术美感和诗歌品评上提出了著名的“滋味说”，对后世美学思想的发展产生了重要影响。在诗歌创作上重视发挥主体的感受，反对堆砌典故，强调直感在审美创造中的作用。他说：“吟咏情性，亦何贵于用事？”“观古今胜语，多非补假，皆由直寻”。反对“永明体”过分雕琢声律的作法“使文多拘忌，伤其真美”。追求有“自然英旨”的“真美”，即不仅要求诗歌情感的真实，也要求语言表现流畅自然，“但令清浊通流，口吻调利，斯为足矣”。清章学诚认为《文心雕龙》体大而虑周，《诗品》则“思深而意远”(《文史通义·诗话》)，这两部著作对中国文艺和古典美学的发展都产生了极为深远的影响。

【钩深致远】 《易传》用语。意即钩取幽深之物，延及辽远之事。《易·系辞上》：“探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟”。唐孔颖达说：“物在深处能钩取之，物在远方能招致之，卜筮能然，故云钩深致远也”(《周易正义》)。《易传》的作者把卜筮作用神圣化，认为它能探索出繁杂隐微的事物之理，追寻到深奥玄远的事物之道，以之来预测天下之吉凶，成就天下的妙理。

【种子】 佛教名词。亦名“功能”、“习气”等。法相唯识宗用以说明构成世界万法的基本因素。指藏于阿赖耶识中能生一切万法的根本原因。好象各种植物的种子能生长各种植物，故名。“种子”分“有漏”、“无漏”二类。有漏种指能生一切染污烦恼诸法的种子，无漏种指能生至善、清净诸法的种子。“种子”又分“本有”和“始起”二类。本有是先天具有的，无始以来藏于阿赖耶识中，是能生一切有漏无漏有为法的功能的种子。始起是

后天积累的，是由前七识（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那）现行熏习阿赖耶识而产生的相应的种子。《成唯识论》卷二："种子各有二类：一者本有，谓无始来异熟识中法尔而有，生蕴界处功能差别"。"二者始起，谓无始来，数数现行熏习而有"。"种子"与"现行"相对而言，种子是藏于第八识中组成各种精神、物质现象的本源和依据；现行是由前七识显现的这些现象的本身。故种子和现行互相对立，互相依存和转化，即由阿赖耶识具有的种子产生前七识的现行，称种子生现行；又由前七识之现行熏习阿赖耶识而产生新熏种子（即始起种），称现行熏种子。

【种放】 北宋初学者，生卒年不详。字名逸，自号退士，又号云溪醉侯，河南洛阳人。少即能属文，父令其举进士，不从。父卒，隐居终南山三十年，以讲习为业。真宗时召为左司谏，不久辞归。后屡至阙下，俄复还山。其学、行对宋儒有一定影响。

【种类相产】 东汉王充用语。指生物按不同种类各自繁衍。他说："因气而生，种类相产，万物生天地之间，皆一实也"（《论衡·物势篇》）。认为天地万物都是禀气而生，万物之间又都是以不同的种类而相繁衍生息，天地万物都是客观的实存，根本没有所谓的支使者存在。王充用"种类相产"的观点在于批判当时盛行的所谓天子、圣人是"真龙"所生等等的谶纬迷信。这是有积极意义的。但王充用这种自然现象和规律来解释人与人之间的差别，认为"圣人自有种族"（《奇怪篇》）。甚至说黄帝是圣人，他的子孙"皆为帝王"。这种血统论显然是荒谬的。

【秋水】 《庄子》外篇篇名。庄子学派的重要代表作。取文中首句二字为题。主要是对内篇《逍遥游》、《齐物论》思想的阐发。篇中通过百川、黄河、北海、四海以及天地等由小到大以至无穷的比喻逐层开拓人的眼界胸襟，揭示了世界的无限层次，提出了"量无穷，时无止"的时空无限思想。尤较系统地阐述了认识的相对性："以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己"。最后得出了"万物一齐，孰短孰长"的结论。篇末庄子与惠施濠梁观鱼的故事涉及了认识论问题和审美问题。把天与人解释为天然与人为，主张"无以人灭天，无以故灭命"。基本思想与内篇一致，但推理更为细密，较少浪漫色彩。

【科学与人生观】 王星拱著。刊于1923年7月9日《晨报副刊》第177号。为科玄论战之文，表述了作者"科学可以解决人生问题"的观点。认为"科学是凭籍因果和齐一两个原理而构造起来的，人生问题无论为生命之观念，或生活之态度，都不能逃出这两个原理的金刚圈"，"所以凡用以研究无机物质的物理化学，也可以应用于生物问题；用以研究生物的生物学，也可以应用于人生问题"。这种观点是对玄学派以"直觉"、"意志自由"作为人生观的依据的主张的反驳，给予了科学一定的权威性。但作者在解释其"科学"的物质观时却认为"物"是许多性质的相加，是"感觉的集合体"。所以，其人生观是以马赫主义为哲学基础的。

【《科学与人生观》陈序】 陈独秀为《科学与人生观》一书写的序言。发表于1923年11月13日《新青年》季刊第2期。该序以唯物史观为武器，对科学与玄学论战作了马克思主义的分析与评论。认为人生观都要"为客观的，论理的，分析的，因果律的科学所支配"。"种种不同的人生观，都为种种不同的客观因果所支配。而社会科学可一一加以分析的理论的说明，找不出那一种是没有客观的原因而由于个人主观的直觉的自由意志凭空发生的"。指出张君劢对人生观的看法是错误的。同时指出丁文江的"思想之根底，仍和张君劢走的是一条道路"。"他自号存疑的唯心论，这是沿袭了赫胥黎、斯宾塞诸人的谬误。你既承认宇宙间有不可知的部分而存疑，科学家站开，且让玄学家来解疑"。强调只有客观的物质原因才可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观，这就是"唯物的历史观"。本文对科学与人生观论战作了总结，基本上反映了当时中国共产党人的看法，具有重要的理论意义与历史意义。

【《科学与人生观》胡序】 胡适撰。载于1923年亚东图书馆出版的《科学与人生观》一书。本文在批评了梁启超、张君劢的玄学人生观后，提出了作者自己的所谓"自然主义人生观"，其基本轮廓是：(1)根据天文学和物理学的知识，叫人知道空间的无穷之大；(2)根据地质学及古生物学的知识，叫人知道时间的无穷之长；(3)根据一切科学，叫人知道宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的；(4)根据生物的科学的知识，叫人知道生物界的生存竞争的浪费与惨酷；(5)根据生物学、生理学、心理学的知识，叫人知道人不过是动物的一种，人和别种动物只有程度的差异并无种类的区别；(6)根据生物的科学及人类学、人种学、社会学的知识，叫人知道生物及人类社会演进的历史和演进的原因；(7)根据生物的及心理的科学，叫人知道一切心理的现象都是有因的；(8)根据生物学及社会学的知识，叫人知道道德礼教是变迁的，而变迁的原因都是可以用科学方法寻找出来的；(9)根据新的物理化学的知识，叫人知道物质不是死的而是活的，不是静的而是动的；(10)根据生物学及社会学的知识，叫人知道个人——"小我"——是要死灭的，而人类——"大我"——是不死的，不朽的。叫人知道"为全种万世而生活"就是宗教，就是最高的宗教；而那些替个人谋死后的"天堂"、"净土"的宗教乃是自私自利的宗教。作者认为，在这个自然主义的人生观里，使人们渐渐明白"空间之大只增加他对于宇宙的美感；时间之长只使他格外明瞭祖宗创业之艰难；天行之有常只增加他制裁自然界的能力。本

文代表了科学派对人生的基本看法，在当时论战中具有较大影响。收人《胡适文存》二集卷二。

【科学与玄学论战】 二十世纪二十年代初中国思想界关于人生观问题的一次辩论。亦称"科学与人生观论战"、"人生观论战"。争论的中心是科学的人生观是否可能及科学能否解决人生问题。其实质是是否承认社会历史领域有其客观规律问题。玄学派的代表人物张君劢说："我对于我以外之物与人，常有所观察也，主张也，希望也，要求也，是谓之人生观"(《再论人生观与科学并答丁在君》)。认为人生问题的特点是"曰主观的，曰直觉的，曰综合的，曰自由意志的，曰单一性的"。因此，人生观就是"甲一说，乙一说，漫无是非真伪之标准"。主张"科学无论如何发达，而人生观问题之解决，绝非科学所能为力"(《人生观》)。这种观点其实质是否认人类历史发展有其客观规律，宣扬"意志万能"、意志决定一切。玄学派的另一代表梁启超指出："生活的原动力，就是'情感'，情感表出来的方向很多，内中至少有两件的的确确带有神秘性的，就是'爱'和'美'。'科学帝国'的版图和权威无论扩大到什么程度，这位'爱先生'和那位'美先生'依然永远保持他们那种'上不臣天子下不友诸侯'的身份"。因此认为"关于情感方面的事项，绝对的超科学"(《人生观与科学》)。科学派不同意玄学派的观点，丁文江认为科学可以解释人生观的问题，只有用科学的方法才能正确认识人生观的"是非真伪"。但又认为"科学的材料是所有人类心理的内容"(《玄学与科学》)，科学研究的对象是一切"心理的现象"，而不是客观的物质世界。吴稚晖提出"人欲横流"的人生观，认为人与动物没有什么区别，"所谓人生，便是用手用脑的一种动物，……在那里出台演唱"。人生的目的就是"吃饭，生孩子，招呼朋友"。这种观点离开了人的社会性与历史发展，把人降低为一般动物。但胡适对此观点却倍加欣赏，并在此基础上提"自然主义的人生观"，企图用生物学的规律解释社会历史现象，解释人类思想道德的变迁，从而也陷人了历史唯心主义的泥坑中。陈独秀、瞿秋白对上述两派的观点进行了分析与评论，指出他们都没有对人生观问题作出科学的说明。认为丁文江的"思想之根底，仍和张君劢走的是一条道路"(陈独秀《〈科学与人生观〉序》)，他们之间只不过是"以五十步笑百步"而已。陈独秀指出，人生观决不是主观意志造成的，而是客观环境铸成的，所以"只有客观的物质原因可以变动社会，可以解释历史，可以支配人生观"(同上)。瞿秋白在《自由世界与必然世界》一文中明确指出，这次论战的中心问题是"在于承认社会现象有因果律与否，承认意志自由与否"。他认为人的一切动机(意志)都不是自由的，都是受因果律支配的，人们的自由不过是"确知事实而能处置自如之自由"，真正的自由是建立在对必然性的科学认识之上的。陈独秀、瞿秋白代表了当时中国共产党人的基本观点，他们试图运用辩证唯物主义与历史唯物主义来观察和分析社会历史现象，推动了马克思主义哲学在中国的传播与发展。论战中提出"科学方法"、"直觉方法"等有关认识论、方法论的问题，对后来的社会学、心理学的研究有一定影响。

【科学之评价】 张君劢撰。是作者1923年在中国大学的讲演，由童过西笔记。发表于同年6月10日《时事新报·学灯》。认为科学不是万能的，而是有一定界限的：第一，科学的目的在求一定的因果关系，但对人的心理却很难加以科学的测定；第二，科学家说因果但只论官觉之所及，至于官觉所不及者科学家则不管；第三，科学家对于各种问题并不能予以彻底的回答，譬如物理学家以物质为出发点，但物质何自来？则为科学家所不问；第四，科学发展的结果使人们只知道专求向外发展，不求内部的安适，这种文明是根本不能持久的。因此，指出今后发展的途径决不可"专恃有益于实用之科学知识，而忘却形而上方面，忘却精神方面，忘却艺术方面"。认为欧美的先知先觉者在精神方面提倡内生活，在政治方面提倡国际联盟，我国也应大力提倡儒家传统的"大同主义"，这是方今世界求得幸福的必由之路。关于中国的教育方针问题，作者认为既然科学不是万能的，而且科学的发展还会带来许多不良后果，因此今后的教育方针应该是："曰形上，曰审美，曰意志，曰理智，曰身体"。他说欧洲已往的思潮是"官觉主义"，而我国的思潮是"超官觉主义"。官觉主义的特点是实验科学发达，侧重于理智，以工商立国，是一种国家主义；超官觉主义则重精神(或内生活)的修养，侧重于情意，重发展艺术，是一种国际主义。本文在当时论战中具有较大影响。收人《人生观之论战》。

【科学方法论】 王星拱著，1920年5月北京大学出版部出版，1936年10月出至第6版。全书包括序言、引说和正文。正文十三章，对观察、实验、比较、假设、模拟、分析和综合、归纳和演绎、抽象和具体等研究问题的方法作了比较详细的介绍。认为"科学方法，就是实质的逻辑"，它是"自孔德提倡实证主义，穆勒实行逻辑革命以来"产生的，并取代了中古经院派遗留下的形式逻辑，其作用"就是叫我们如何制造真实的适用的知识"。指出知识由感觉经验而来，但我们的直觉将这些经验选择若干适宜的分子，"用以构造知识，如定律，理论，假定等等"。所以，"无论是什么理论假定之构造，都有我们的志愿，在那边做驱策的主人"。认为事物的概念不是对客观事物本质的概括，而是由我的主观选择而定。指出科学方法有四个特点："(一)张本(即资料)之确切"；"(二)事实之分析和选择"；"(三)推论之合法"，"(四)试验之证实"。围绕这四个方面对科学方法论作了比较详细的探讨。他企图在认识论方面寻求一

套比较完整的认识客观世界的科学方法。但最终由感觉经验论走向了主观唯心论。

【科学齐物论】 方东美用语。又称"精确的齐物论"、"整秩的齐物论"。指近代自然科学运用归纳方法求出自然宇宙的某种(或几种)单一的性质,使千差万别的自然现象"观平等相"。他在1937年发表的《科学哲学与人生》中说:"把十七、十八世纪的科学理想、方法与结果统摄于一种庞大的体系,称之曰科学的齐物论"。认为这如同牛顿把各种不同的运动形式都归结于万有引力的作用一样,"近代物质科学正是一种精确的齐物论"。指出近代自然科学运用数学方法从千差万别的事物中抽象出一般规律,"把繁赜的差别相都引归整秩的齐物论"。在他看来,近代科学理论的这一特征一方面为西方近代的平等思想和民主思想提供了宇宙观上的依据;另一方面由于把上述方法运用于心理学和人生方面的研究,试图运用某种(或几种)自然方面的单一性质来说明人与人性,其结果是抹煞了人在宇宙中的特殊地位。

【科学的人生观】 见"自然主义的人生观"条。

【科学的哲学】 蒿名中著。1939年生活书店出版。1948年再版。本书把辩证唯物主义称作"科学的哲学"。分六章介绍了辩证唯物主义的基本原理:第一章"绪论"阐述唯物辩证法形成的历史及其与自然科学、社会科学的关系;第二章"辩证唯物论的基本观点"论述存在决定意识的原则以及认识与实践的辩证关系,批判不可知论和目的论;第三章"唯物辩证法的基本法则"介绍对立统一律、质量互变律和否定之否定规律;第四章"唯物辩证法与哲学思维诸重要范畴"论述本质与现象、形式与内容、根据与条件、可能性与现实性、法则与因果、必然性与偶然性之间的辩证关系;第五章"唯物辩证法与形式逻辑"探讨了辩证思维的一般规律及其与形式逻辑的关系;第六章"唯物辩证法与中华民族全民抗战"试图运用辩证唯物主义观点分析抗日战争的革命本质、抗战建国的根据与主要条件、抗战的持久性等问题,批判在抗战问题上的形而上学观点。本书比较正确地阐述了辩证唯物主义的基本原理,在运用自然科学的材料说明辩证唯物主义原理方面尤为突出。但对形式逻辑否定过多,在运用辩证唯物主义观点解释抗日战争的实践方面也比较薄弱。

【科学实验的方法】 见"实验的方法"条。

【科学派】 "科学与玄学论战"中的派别之一。因其代表人物丁文江主张科学可以解决一切问题,科学是万能的,故名。它是"五四"以后资产阶级思想界比较活跃的一个学派。主要代表人物有丁文江、唐钺、吴稚晖、胡适等。主要代表作有丁文江的《玄学与科学》、《玄学与科学——答张君劢》,吴稚晖的《一个新信仰的宇宙观及人生观》。这一学派的大部分著作收入上海亚东图书馆1923年编辑的《科学与人生观》一书。其具体思想参见"科学与玄学论战"条。

【科学神】 吴稚晖用语。与"玄学鬼"相对。1923年在玄学与科学论战中,科学派代表人物之一的吴稚晖在阐述他的宇宙观和人生观时说:"附在我身上的玄学鬼,他是受过科学神洗礼的"(《一个新信仰的宇宙观及人生观》)。"他止想要求科学神占领的区域,把丁先生所谓可知道的,占领了去"(同上)。在这次论战中,吴稚晖以押阵老将的身份出现,支持"科学神"丁文江向"玄学鬼"张君劢进攻。其实他和丁文江一样并没有科学地解决科学与人生观问题。1928年彭康在谈到这次论战时说:"从'玄学鬼'张君劢,'科学神'丁文江一直到'柴积上日黄中的老头儿'吴稚晖,都没有区别,只是蛇蝎一窦,你撞我,我冲你,总不能跳出这个窦子。任你如何'无赖',任你如何'灵通',任你如何'人欲横流',终于是'漆黑一团',扭住一块,分不出个黑白来"(《科学与人生观——近几年来中国思想界底总结算》)。

【科学哲学与人生】 方东美著。1936年初版。共六章。第一章讲哲学思想之成因及其功能;第二章就希腊哲学思想之发展来剖析其宇宙之特点,并论定此种宇宙观是如何影响希腊文化的创造及人类生活的情趣的;接下去两章就近代欧洲思想之流变过程论述了物质科学、生物学、心理学的发展理路,探索了其哲学意义;最后一章总括全书,论定希腊与近代欧洲两种不同的生命精神"意在融摄科学、哲学与艺术的思潮,使成统一的理论文化结构"。作者自述本书宗旨在于说明"宇宙人生乃是一种和谐圆融的情理集团,分割不得。科学不能违情以言理,犹之哲学不能灭理以陈情。科学哲学合作,理情交得,然后人类思想与文化乃臻上乘"。

【科学概论】 王星拱著。1930年9月商务印书馆出版。以后多次再版。全书共八章。从"只有感触是实在的"观点出发,认为事物的现象是唯一的真实存在,事物的本质可有可无。物质存在与否,不必超过直接感触的范围去考察,物质只在直接感触的范围中存在。指出对于同一件事物,各人根据自己的兴趣和经验不同而"可以构造不同的概念"。"即如物质、能力,也都是从我们所观察的性质(即感触),用逻辑方法构造起来,并不是客观的实在"。推崇康德、柏格森、罗素等人的时空观,否认时间和空间的客观实在性,把时间和空间看作是用逻辑构造起来的主体,认为空间是主观的直觉,时间也可以仿此类推,"总而言之,宇宙是不能离开我们而独立的"。书中系统地介绍了马赫、毕尔生等人的科学方法和哲学思想,对马赫主义在中国的传播起了一定的作用。此书当时作为武汉大学的丛书具有较大的影响。

【叙宅经】 唐初吕才关于《宅经》的论述。《宅经》作为"卜宅"即选择住宅建筑方位的迷信书籍,其主要内

容在于"五姓"说。"五姓者，谓宫、商、角、徵、羽等，天下万物，悉配属之；行事吉凶，依此为法"。吕才从三个方面批驳了这种迷信思想：第一、"验于经典，本无斯说，诸阴阳书，亦无此语；直是野俗口传，竟无所出之处"；第二、指出其"配属"方法自相矛盾；第三、用姓氏起源论说明"五姓"说不符合历史实际，它是"事不稽古，义理乖僻"。他认为卜宅之说由来已久，指出："《易》曰：上古穴居而野处，后世圣人，易以宫室。……迨于殷、周之际，乃有卜宅之文。故《诗》称'相其阴阳'，《书》云'卜惟洛食'。此则卜宅吉凶，其来尚矣"。又说："惟《堪舆经》，黄帝对于天老，乃有五姓之言。且黄帝之时，不过姬姜数姓；暨于后代，赐族者多"。反映了其无神论思想的不彻底性。收入《旧唐书·吕才传》及《全唐文》中。

【叙祖白】 彝族史诗。意译为"盘古调"。全诗分为三大部分。第一部分记述了人类初期状况："天是空空的，地是平平的，一样都没有"。随后天地万物逐渐形成，"天上会飞的，地上会走的，身上有血的，会动的动物，都区分出来"。最后随着人类生产的发展出现了唐氏（即汉族所说的"尧"）、大舜等部落首领。第二部分记述了古代滇池不同地区的社会风俗的异同。第三部分记述了人类发展的演化过程，有"独眼睛"和"直眼睛"两个时代，"独眼睛时代，不兴有道理，蒙昧又无知，世间的事情，一片乱糟糟。直眼睛时代，还是无道理，横蛮无知识，生命都难保"。"又过多少代，世间才有道，世间才有理，道理出世上"。云南民族出版社1987年出版了汉彝对照本。

【叙葬书】 唐初吕才对"葬书"的论述。当时社会上流行看风水的迷信，认为"富贵官品，皆由安葬所致；年命延促，亦曰坟垅所招"。而葬书则起了散布和助长此种迷信的作用："暨乎近代以来，加之阴阳葬法，或选年月便利，或量墓田远近，一事失所，祸及死生。巫者利其货贿，莫不擅加妨害。遂使葬书一术，乃有百二十家！各说吉凶，拘而多忌"。吕才驳斥了这种迷信，认为人的富贵不决定于安葬地点和时日，而决定于生活态度和道德修养："日慎一日，则泽及于无疆；苟德不建，则人而无后"。指出由于葬书的传布，"遂使擗踊之际，择葬地而希官品；荼毒之秋，选葬时以规（窥）财禄。或云辰日不宜哭泣，遂莞尔而对宾客受吊；或云同属忌于临圹（墓坑），乃吉服而不送其亲。圣人设教，岂其然也？葬书败俗，一至于斯！"他劝告人们："三光运于上，四气通于下，斯乃阴阳之大经，不可失之于斯须也"。而"至于丧葬之吉凶，乃附此以为妖妄！"对葬书及当时的葬俗作了比较深刻的揭露。但吕才是站在维护封建礼教的立场上反对迷信的，并把富贵贫贱的根源看做是道德所致，反映了其思想的局限性。其残篇保存在《旧唐书·吕才传》及《全唐文》中。

【叙禄命】 唐初吕才对于"禄命"及《禄命书》的批评。算命看相者认为，根据一个人的骨相或出生日辰即可推算出其一生的命运。这实质上是一种"宿命论"。吕才继承了王充以来的批判精神，利用历史事例反驳了此种谬论。例如：他以秦始皇为例指出，按禄命书，秦始皇的生辰是"岁在壬寅，此年正月生者，命当背禄，法无官爵"，"为人无始有终，老而弥吉"，"唯建命生，法合长寿"。但事实却相反。所以，他指出："积善余庆，不假建禄之吉；积恶余殃，岂由劫杀之灾。皇天无亲，常与善人，祸福之应，其犹影响"。认为"卜筮者，高人禄命以悦人心，矫言祸福以尽人财"，不过是一种欺骗术，只是"多言或中，人乃信之"。但吕才用以驳斥"禄命"迷信的方法还停留在"经验"的例证上，也未能接触到此类迷信产生、流行的社会根源。其文保存在《旧唐书·吕才传》及《全唐文》中。

【郗超】（约331—373） 东晋佛教信徒。字景兴（或作敬兴），一字嘉宾。高平金乡（今山东金乡西）人。曾任桓温帐下征西掾、参军、散骑侍郎、临海太守等职，参予废立密谋。其父郗愔服事天师道。而他崇奉佛教，积极宣扬佛教的基本教义和教规。所著《奉法要》一文，结合中国传统思想，对佛教的五戒、十善、五阴、六情、六度等作了明确的界说。把佛教的"空"说成"忘怀之称，非府宅之谓"。与即色论的思想颇接近，深为名僧支遁所推重。

【皇上帝】 近代洪秀全为建立"拜上帝会"所塑造的"独一真神"。是对基督教所信仰的上帝的改造。认为"皇上帝天下凡间大共父也，死生祸福由其主宰，服食器用皆其造成"（《原道觉世训》）。主张在皇上帝面前人人平等，"天下总一家，凡间皆兄弟"。"天下凡间人民虽众，总为皇上帝所化所生"（同上）。号召"天下凡间我们兄弟姊妹"，"循行上帝之真道，时凛天威，力遵天诫"，起来斗争，实现"天下一家，共享太平"（《原道醒世训》）。洪秀全自称是天父耶和华之子、基督之弟，是下降凡间来斩杀妖魔、拯救世人的。主张"皇上帝外无他神"。其他长期为人们所崇拜的一切偶像，从神仙、菩萨到皇帝、士绅祀奉的圣人孔子，都是妖魔，都须统统打倒。皇上帝被当作打倒世间封建皇帝和地主士绅的首领，同时也是打倒精神领域内传统神灵统治的旗帜。洪秀全利用"皇上帝"这一观念和偶像有效地动员和组织了太平天国革命运动。

【皇天】 伟大的主宰之天。《诗·小雅·皇矣》有"皇矣上帝，临下有赫"。朱熹注："皇，大"。《尚书·周书》用"皇天"较多，如《召诰》曰："皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命"。《泰誓》曰："皇天震怒"。这里的"皇天"都是指至上神。

【皇天后土说】 蒙古族的哲学、政治观念。①蒙古族古代早期关于天地的观念。"皇天"蒙文音译为"额儿客秃·腾格里"，指有威势的天。"后土"蒙文音译为"额

客·额秃根”，指地母。认为自然界、人类只有在有威力的天的垂恩、福荫下，在地母的哺育下，才能万物滋生，种族繁衍。②古代蒙古族的汗权观念。认为成吉思汗的汗权及其事业因得到皇天与后土的济助，所以才取得了成功。《蒙古秘史》说：“铁木真曰：‘蒙皇天之题名，得后土之相济，报丈夫之仇于篾儿乞惕百姓’”(卷三，113节)。

【皇极】 语本《尚书·洪范》：“建用皇极。”唐孔颖达说：“皇，大；极，中也。凡立事，当用大中之道”(《尚书正义·洪范》)。以“皇极”为帝王治世的“大中之道”。北宋邵雍撰《皇极经世》，其子邵伯温解此书题云：“至人之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世”。亦以“皇极”为“大中”。但清王植认为：“言治道则上推三皇，所谓‘惟皇作极’，故曰皇极也。……以皇极经世，而曰观物，非以皇作极，则非所以经世也，非以皇极经世，则非所以观物也”(《皇极经世全书解·臆言》)。以“皇”指“三皇”，“极”指治道之最高标范。南宋陆九渊亦以“大中”解皇极，但他强调皇极“根乎人心”。认为皇极虽可塞宇宙，位天地，育万物，叙彝伦，但以“心”为其主宰(《陆九渊集·讲义》)。叶适则以客观事物的存在作为“皇极”的基础，认为“夫极非有物，而所以建是极者则有物也，君子必将即其所以建者而言之，自有适无，而后皇极乃可得而论也”(《进卷·皇极》)。

【皇极经世】 或称《皇极经世书》。北宋邵雍撰。凡十二卷。其中《观物内篇》和《观物外篇》为最重要部分。据载内篇系邵氏自著，外篇系其子伯温和弟子所记。该书借助对《易》卦的推衍，以易理、易数说明天地万物的发生变化和天时人事的离合治乱。自称所讲为“先天之学”，认为天地万物产生之前即已存在着先天的图式。宇宙的起源、自然界的演化和人类社会的变迁即按此先天图式展开。指出：“太极，一也。不动，生二，二则神也。神生数，数生象，象生器”(《观物外篇》)。“是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。……犹根之有干，干之有枝，枝之有叶。愈大则愈小，愈细则愈繁。合之斯为一，衍之斯为万”(同上)。创立了一个带有神秘色彩和宿命论倾向的客观唯心主义体系。该书原本已佚。今传各本卷数编次多有不同，但基本内容大体一致。其中所附各种图象有的系邵伯温、蔡元定及明、清以来注解者所补。较著名的注本有宋张行成《皇极经世索隐》、明黄畿《皇极经世书传》和清王植《皇极经世直解》。

【皇极经世指要】 南宋蔡元定著。是对北宋邵雍《皇极经世》的解释。前一部分为《纂图指要》，是对《皇极经世》各种图象的解释；后一部分是对《皇极经世》文字的解释和发挥。认为《皇极经世》之书，命数定象，自为一家，古所未有，学者所未见。然亦皆出于伏羲卦画奇偶之序，其为道亦同一太极也”(《纂图指要》)。指出其特点是兼有义理与象数两方面。宋末黄瑞节认为：“西山先生始终以《易》疏其说，于是微显阐幽，其说大著。学者由蔡氏而知《经世》，由《经世》而知《易》，默而通之可也”(徐必达编《邵子全书》卷二十四附录引)。清王植编《皇极经世全书》时，认为《纂图指要》所疏最为“醒畅”，较邵伯温之说“更优”，“故各图说一以西山为主”(《皇极经世全书解·例言》)。

【皇侃】(488—545) 一作皇偘。南朝梁经学家，吴郡(今江苏苏州市)人。曾任国子监助教，员外散骑侍郎。精研《三礼》、《论语》、《孝经》，撰《礼记讲疏》五十卷、《礼记义疏》、《孝经义疏》等，均已佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。另有《论语义疏》十卷，以老庄玄学解经释典，收入《古经解汇函》。

【皇清经解】 又名《学海堂经解》。清阮元主持汇编。道光初阮元任两广总督，建学海堂以课士。治经之士苦不能备观各经书，于是阮元尽出其所藏书，选清初至乾隆、嘉庆年间经学名著付诸刊版。计选七十余名经学家的书一百八十八种，共一千四百余卷。道光九年(1829)刻竣，藏版于学海堂侧之文澜阁，以待印行。咸丰七年(1857)版毁于兵燹，残者十之五六。继任两广总督劳崇光于咸丰九年集资补刊，至咸丰十一年始成。是书可谓清代训诂儒家经籍之总汇，搜罗颇富，多是清代学者治经的代表性著述，可从中考见清初至乾嘉年间经学的演变。后江苏学政王先谦又辑《续皇清经解》，搜集乾嘉以后之经学名著及乾嘉以前阮刻所遗者，计选书二百零九部，一千四百三十卷，于光绪十四年(1888)刻竣，藏版于江阴南菁书院。清代学者解经之作大率汇集于此二书。

【皇朝经世文编叙】 近代魏源著。于清道光五年(1825)为记述清初至道光以前的清代学术、治体、吏政、户政、礼政、兵政、刑政、工政而选编各类论文成集的《皇朝经世文编》(江苏布政使贺长龄主编)所作。本叙除说明“文编”的对象和卷数纲目分类外，更阐明了作者本人关于借鉴前人事功的辨证观。认为“事必本夫心”、“法必本于人”、“今必本夫古”、“物必本夫我”。因此“善言心者，必有验于事”，“善言人者，必有资于法”，“善言古者，必有验于今”，“善言我者，必有乘于物”。反映了其“精粗蜎蠖不为奥，博周伦物不为末，玄黄相反不为异，规矩重叠不为同”的社会改革思想。收入《古微堂集》，后又收入《魏源集》。

【笃行】 儒家的道德修养方法。即踏踏实实地实行。《礼记·中庸》提出“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。要求人们在学、问、思、辨的基础上对封建道德踏踏实实地实行，强调把封建道德准则付诸行动的重要性。南宋朱熹说：“此诚之之目也。学问思辨所以择善而为知，学而知也。笃行，所以固执而为仁，利而行也。程子曰：‘五者废其一，非学也’”(《中庸集注》)。明

王守仁从"知行合一"说出发，视学问思辨为行，因而解释"笃行"为"已行矣，而敦笃其行，不息其功"(《传习录》《答顾东桥书》)。实际把笃行看作是学问思辨时真诚踏实的态度，与《中庸》原义并不相符。

【复】 ①反，转化。《老子》第五十八章："正复为奇，善复为妖"。②复归于初，更新再始。常与"反"相联，详见"反复"条。

【复社记略】 明清之际陆世仪撰。四卷。记述明末江南士大夫政治团体"复社"之人物事迹。从崇祯元年(1628)至十六年(1643)，按年代顺序编次。其"纪载首尾完备"，"言之凿凿可征"(邓实《复社记略》跋)。附吴伟业《复社记事》。收入国学保存会《国粹丛书》。

【复命】 老子用语。《老子》第十六章："归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明"。"复"即返回，"命"指能使万物得以生的东西，即"道"。《大戴礼记·本命》："分于道谓之命，形于一谓之性"。"道"赋予万物以生命。"复命"即返回到原始的生生之源的"道"。老子认为万物的产生是由静到动，万物的"归根"则是由动到静，万物出于静，又归于静；万物生灭无常，而道却常住不变。这就叫做"复命曰常"。常即"道"，认识到道就叫做明，即所谓"知常曰明"。"复命"的目的在于保持"道"自己的存在，即"道乃久，没身不殆"(同上)。

【复性】 唐李翱关于天赋性善论的学说。他认为人性皆善，圣凡"弗差"，"桀、纣之性，犹尧、舜之性也"(《复性书》中)。指出由性所产生的喜、怒、哀、乐、惧、爱、恶、欲七情则"有善有不善"，但基本上是恶的，"情者，妄也，邪也"(同上)。强调道德教育与道德修养的根本任务是为了使百姓"复性"，即使之"妄情灭息，本性清明"(同上)，回复本有的善性。认为古代圣人是"先觉者"，能够"自诚明"，因而不存在复性问题，他们生来就是教育人的人。他说："圣人知人性皆善，可以循之不息而至于圣也，故制礼以节之，作乐以和之。……所以教人忘嗜欲而归性命之道也"(《复性书》上)。而凡人应该以圣人为样板进行修养，以求尽性命之道，"复其性"。指出复性分两个阶段：先要做到"弗虑弗思，情不自生"(《复性书》中)，以进入无虑无思的"正思"状态；但"正思"只是"思无邪"，"犹未离于静焉"，还必须进而由相对的虚静进入绝对的寂静，做到"知本无有思，动静皆离，寂然不动者"(同上)，使"情性两忘"(《论语笔解》卷下《阳货第十七》)，以达到"至诚"的最高道德境界，这时人便能"无不知也，无弗为也，其心寂然，光照天地"。这也就是"知之至"，"知至故意诚，意诚故心正，心正故身修，身修而家齐，家齐而国理，国理而天下平，此所以能参天地者也"(同上)。

【复性书】 唐李翱著。分上、中、下三篇。认为"性"和"情"是对立的，性是人先天的内在本质，情则是后天的外在表现，故性善情恶，"情既昏，性斯匿矣"，邪恶的情欲会迷惑和隐匿善良的本性。故吸取道家"心斋"和佛学"灭情见性"、"见性成佛"的思想，主张通过"弗虑弗思"、"寂然不动"等方法，忘却或消灭一切情欲，达到"至诚"的境界，以恢复人的善性。该书的观点对宋明理学"去人欲、存天理"的伦理思想有重要影响。收入《李文公集》。

【复性书院】 1939创办于四川嘉州(乐山)乌尤寺。马浮任院长。得到当时教育部的资助。学生数十人。讲授《六经》诸子，提倡"复明道性"。并主持刻书事业，曾编印《群经统类》、《儒林典要》、《复性书院讲录》等书。1946年书院迁至杭州。

【复性书院讲录】 马浮著。系作者1939至1941年在乐山"复性书院"为诸生解经之讲义。常见的有该院木刻本。凡六卷。分说"论语大义"、"孝经大义"、"诗教绪论"、"礼教绪论"、"洪范约义"、"观象卮言"。认为"六艺之旨散在论语，而总在孝经"；"六艺之教莫先于诗，莫急于礼"；"尚书道政事皆原本于德……，其义具于洪范"；"六艺之教终于易而已，学易之要观象而已"。其解经以义理为主，在方法上引入了天台宗释经五重玄义法和华严宗十门释经法，"略师其义"，使得"条理易得"。指出"自来说尚书以洪范最为难明"，而"洪范约义"末篇结尾"会通六艺"一段文字，"多先儒未发之旨，……具四悉檀。此为运用义学之要，却可作后来说经轨范"。

【重己】 《吕氏春秋》篇名。为阴阳家所撰。篇中论述人生价值、欲望节制与养性等道德问题。认为个人"生命价值是首要的，高于其他一切价值："今吾生之为我有，而利我亦大矣。论其贵贱，爵为天子，不足以比焉；论其轻重，富有天下，不可以易之"。指出欲望节制是实现重己价值观的主要内容，它包括"达性命之情"、"顺生适欲"、"节性"等。认为重己以养性是达性命之情的途径："昔先圣王之为苑囿园池也，足以观望劳形而已矣；其为宫室台榭也，足以辟燥湿而已矣；其为舆马衣裘也，足以逸身暖骸而已矣；其为饮食酏醴也，足以适味充虚而已矣；其为声色音乐也，足以安性自娱而已矣。五者，圣王之所以养性也"。

【重同】 后期墨家的逻辑术语。名之同的一种。相当于普通逻辑中具有同一外延、处于同一关系中的概念。《墨子·经说上》："二名一实，重同也"。认为两个概念同指一实即为重同。例如"孔子"与"仲尼"即为重同关系。

【鬼】 ①指人死后长存不灭的灵魂。为宗教神学虚构的敬畏对象之一。《礼记·祭法》："万物死皆曰折，人死曰鬼"。《正字通》："人死魂魄为鬼"。"鬼"有时指万物的精怪，如山鬼、水鬼等。祖先神亦属"鬼"。宗教神学宣扬鬼在暗中能给人福祐，又能作祟生灾，故对鬼有祭祀之礼，亦有用巫术驱除恶鬼、疫鬼、疠鬼之法。②指人死

入土的变化。没有神秘的意义。西汉杨王孙《嬴葬论》："精神者天之有也，形骸者地之有也。精神离形，各归其真，故谓之鬼。鬼之言归也"（《汉书》卷六十七）。东汉王充《论衡·论死》："人死精神升天，骸骨归土，故谓之归。鬼者，归也"。东汉应劭《风俗通义·怪神》："鬼者归也。精气消越，骨肉归于土也"。均属无神论对鬼的解释。③指阴气或气的屈反变化。亦没有神秘意义，为无神论对鬼的解释之一。参看"鬼神"条。

【鬼谷子】 ①相传战国时楚人，无姓名里居。《史记·张仪列传》：张仪"始尝与苏秦俱事鬼谷先生"。裴骃《史记集解》云："徐广曰：'颍川阳城有鬼谷，盖是其人所居，因为号'"。司马贞《史记索隐》言："乐壹注《鬼谷子》书云：'苏秦欲神秘其道，故假名鬼谷'"。鬼谷子究竟有无其人，也无定说。②书名。旧说为鬼谷子撰，或谓苏秦撰。疑为伪托。姚际恒《古今伪书考》谓此书："《汉志》无，《隋志》始有，列为纵横家，《唐志》以为苏秦之书。……然其人本无考，况其书乎！是六朝所托无疑"。顾实《重考古今伪书考》云："《鬼谷子》十四篇本当在《汉志》之《苏子》三十一篇中，盖《苏子》为总名，而《鬼谷子》其别目也。……故后世《苏子》书亡，而《鬼谷子》犹以别行而存也"。诸说不一。关于《鬼谷子》一书的内容，明宋濂说："《鬼谷》所言捭阖、钩箝、揣摩等术，皆小夫蛇鼠之智，家用之则家亡，国用之则国偾，天下用之则失天下。其中虽有'知性寡累'等语，亦庸言耳"。

【鬼谋】 《易传》用语。相对"人谋"言，指以卜筮来断吉 的认识活动。《易·系辞下》："人谋鬼谋，百姓与能"。晋韩康伯注："况寄卜筮以考吉凶也。不役思虑而失得自明，不劳探讨而吉凶自著"。唐孔颖达疏："卜筮于鬼神以考其吉凶，是与鬼为谋也"（《周易正义》卷十二）。

【鬼神】 ①"鬼"和"神"的合称，为宗教迷信祭祀、拜膜的对象。"鬼"指人死之后长存不灭的灵魂，有时亦指万物的精怪，如山鬼、水鬼等；"神"指具有人格、意志，能够主宰世界的超现实的存在。宗教迷信认为鬼神生活在另一个世界（天堂、阴间），没有肉体，却有超人的能力，能知人之善恶，并在暗中对人惩罚和保佑。《墨子·明鬼》："鬼神之明必知之"，"鬼神之明必罚之"。②指精气或精气的屈伸变化。《管子·内业》："凡物之精，此（比）则为生。下生五谷，上为列星；流于天地之间，谓之鬼神"。认为鬼神是在天地间流行的精气，没有神秘的意义。东汉王充《论衡·论死》："或说：鬼神，阴阳之名也。阴气逆物而归，故谓之鬼；阳气导物而生，故谓之神"。北宋张载《正蒙·太和》："鬼神者，二气之良能也"。又《正蒙·神化》："鬼神，往来屈伸之义"。南宋朱熹亦说："鬼神只是气，屈伸往来者也"（《语类》卷三）。明清之际王夫之亦认为："天之气伸于人物而行其化者曰神，人之生理尽而气屈反归曰鬼"（《张子正蒙注·神化》）。均以气化说明鬼神，属于无神论的观点。

【神】 ①神灵。宗教和神话中有人格、有意志的超现实的存在。一般作为祭祀、信仰和崇拜的对象，如天神、地祇、日神、月神、风神、雨神、雷神、电神、山神、河神等，传说中的盘古、伏羲、女娲等，以及各氏族、各部族、各民族的祖宗神等。神的观念产生于原始社会，后世长期流传。《国语·周语》："昔我先王之有天下也，……以供上帝、山川、百神之祀"。《史记·封禅书》引汉高祖诏曰："今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故"。②奇妙莫测的变化。《易·系辞上》："阴阳不测之谓神"。《易·说卦》："神也者，妙万物而为言也"。晋韩康伯注："神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诘也，故曰阴阳不测"。《荀子·天论》："列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神"。《内经素问·天元纪大论》："物生谓之化，物极谓之变，阴阳不测谓之神"。北宋周敦颐《通书·顺化》："大顺大化，不见其迹，莫知其然之谓神"。北宋张载《正蒙·天道》："天之不测谓神，神而有常谓天"。又《神化》："气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神"。③变化的动力或功能。《易传·系辞上》："易，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？"宋代学者据此多把神看作变化的动力，如周敦颐《通书·动静》云："动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物"。邵雍《观物外篇》说："神者，易之主也，所以无方；易者，神之用也，所以无体"。张载《正蒙·神化》指出："天下之动，神鼓之也"。"惟神为能变化，以其一天下之动也"。程颐亦认为："冬寒夏暑，阴阳也；所以运动者，神也"（《语录》十一）。与周、邵、张所说相似。但又说："生生之谓易，生生之用则神也"（同上）。把神又看作变化（生生）的功能（用）。④清阳之气。《大戴礼记·曾子天圆》："阳之精气曰神，阴之精气曰灵"。《论衡·论死》引"或说"云："阳气导物而生，故谓之神"。《白虎通义·情性》："神者，恍惚太阳之气也"。《正蒙·太和》："散殊而可象为气，清通而不可象为神"。又说："凡气清则通，昏则壅，清极则神"。⑤精神的简称，常与"形"相对。《韩非子·解老》："圣人爱宝其神则精盛"。《淮南子·精神训》："神者，心之宝也"。神均为精神的简称。《荀子·天论》："形具而神生"。范缜《神灭论》："形者神之质，神者形之用"，"形存则神存，形谢则神灭"。

【俞曲园】 见"俞樾"条。

【俞樾】（1821—1907） 清学者，经学家。字荫甫，号曲园。浙江德清人。道光进士。改庶吉士，授翰林院散馆编修，官河南学政。三十八岁罢归。后主讲苏州紫阳、上海求志、德清清溪、归安龙湖等书院。主杭州诂经精

舍三十余年。治经宗法于高邮王念孙、王引之父子，其法大要在正句读、审字义、通古文假借，分析其特殊文法与修辞。撰有《群经平议》三十五卷，为继《经义述闻》而作，校正诸经句读，审定字义，颇为精当。又《诸子平议》三十五卷，校正古文，阐明古义，甚有见地，几与王念孙《读书杂志》相匹。又《古书疑义举例》七卷，共八十八例，每条各从经、子诸书约举其例，分析其语法修辞的特殊性，使读者触类旁通。晚年成《茶香室经说》十六卷。主张治小学当不摭商周彝器，谓多为后世所伪托；辨形体、识通假，当止于秦汉碑铭。能诗词，工篆、隶，又重视小说戏曲，强调教育的作用。曾总办浙江书局，精刻子书二十二种，建议江、浙、扬、鄂四书局分刻二十四史。其刻本海内称为善本。所作笔记搜罗宏富，为学术史、文学史提供了许多参考资料。著作收入《春在堂丛书》。

【盈天地间唯万物】《易传》用语。《易·序卦》："有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物"。这一命题初步涉及到世界的物质统一性问题。《墨子·经说上》曾指出："名物，达也，有实必待之名也命之"。《荀子·正名》亦说："故万物虽众，有时而欲徧举之，故谓之物。物也者，大共名也"。这些说法都与《易传》这一命题的思想相一致。明清之际王夫之提出："盈天地之间皆器矣"（《周易外传》卷五）。"盈天下而皆象矣"（同上，卷六），"阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围"（《张子正蒙注》卷一）。发挥了《易传》的思想，力图从哲学认识论的高度来说明世界的物质统一性问题。

【盈宇宙者无非物】南宋陈亮提出的唯物主义本体论命题。他说："夫盈宇宙者，无非物；日用之间，无非事"（《文集》卷十《经书发题》）。肯定了世界的物质性和物质统一性，认为无处非物、无处非事，整个世界都被具体的事物所占有，没有超物质的精神本体存在的余地。这一观点旗帜鲜明地反对了理学家"宇宙之间一理而已"和心学家"吾心便是宇宙"的唯心主义本体论。

【盈坚白】又称"坚白相盈"。《墨辩》论题。与公孙龙"离坚白"（又称"坚白相外"）的命题相对。"盈，莫不有也"（《墨子·经上》），指事物的属性相涵。"盈坚白"是说事物的属性与事物自身相容涵而不可分离。后期墨者以石头为例说："于石，一也。坚白二也，而在石"（《墨子·经说下》），故"坚白不相外"（《墨子·经上》），不得"异处"，"异处不相盈，相排"（《墨子·经说上》）。否定了公孙龙所谓抚不得白，视不得坚的"离坚白"观点。

【盈虚】或称"盈阙"、"盈亏"。原指月亮盈亏。《礼记·礼运》："三五而盈，三五而阙"。唐孔颖达疏："盈谓月光圆满，阙谓月光亏损"。"三五十五日而得盈满，又三五十五日而亏阙也"。后被引申指相互对立的两极。古人多把盈虚与相互依存、相互转化联系起来，并用以指导人们的行动。如范蠡说："阳至而阴，阴至而阳，日困而还，月盈而匡（亏）。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行"（《国语·越语下》）。老子认为："持而盈之，不如其已"（《老子》第十五章）。《易·丰卦·彖辞》："日中则昃，月盈而食；天地盈虚，与时消息，而况人乎，况鬼神乎"？

【适可斋记言记行】近代马建忠著。清光绪二十二年（1896）刊行。十卷，分《记言》、《记行》两部分。《记言》四卷，辑录了作者自清同治十年至光绪二十年（1871—1894）间的书禀和言论；《记行》六卷，记述了作者赴法国留学及回国后帮李鸿章办洋务、勘旅顺防务、出使印度和朝鲜所历事。内容多为对当时洋务运动所提建议，如主张"富民"、"护商"、"建学校"、"立议院"等。介绍了西方君主立宪政体和议院制度。认为使中国富强的中心问题是发展资本主义，开办铁路、矿山、发展民营工商业。批评洋务派只讲洋枪、洋炮和垄断企业而不学习西方的政治主张及发展民族资本主义工商业的作法。指出帝国主义列强在外交方面的虚伪和欺诈，驳斥惧外论调，要求收回海关自主权。建议设立翻译书院，便于向西方学习先进思想和科学技术。本书是戊戌变法前较著名的政治改良论著。有光绪年间刊本，1960年中华书局出版《适可斋记言》。

【适志】庄子用语。指精神自由自足的状态。《庄子·齐物论》："昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也"。

【适音】《吕氏春秋》篇名。该篇从音乐欣赏的角度发挥了"适"的美学原则，认为对音乐之美的欣赏需要两个条件：一是心要"适"，一是音要"适"。从音乐欣赏主体方面说，心中没有欢乐就没有欣赏的兴趣。而内心平静安乐的人则能欣赏出音乐的美。同时，为了获得音乐美的欣赏，"音"也必须有"适"，太大、太小、太清、太浊的音都是不适的，不能给人以审美的愉快，只能在人的生理和心理上造成痛苦。

【适偶之数】东汉王充用语。意即偶然巧合的机遇。《论衡·偶会篇》："命，吉凶之主也。自然之道，适偶之数，非有他气旁物厌胜感动使之然也"。是说人的命运主宰吉凶祸福，这是自然规律和偶然巧合决定的，而与事物的作用和影响无关。这一观点否定了天命论思想，但也否定了事物之间的相互作用，认为一切事物的发展变化都是偶然所为，如伍子胥、屈原被害而死"非他为也"，与昏君、奸佞的陷害无关，也只不过是偶然巧合。这是把偶然性必然化，重蹈宿命论的覆辙。

【适偶自然】参见"幸偶遭遇"条。

【馗书】近代章太炎著。"馗"（qiú 求）即逼迫之义。"馗书"即为匡时救国所迫而非说不可之言。作者自解其题意为"逑鞠迫言"。据朱维铮考订，此书为作者于己亥年冬至庚子年春（1899年11月－1900年2月）在上

海编成。此后共有《訄书》初刻本、《訄书》重订本和《检论》三个版本，反映了作者思想的变化过程。初刻本于清光绪二十六年(1900)在苏州刊行，梁启超为之题签。收论文五十篇，包括下列内容：论列先秦至晚清诸子及学人的学术思想，评品各家优劣得失；阐发唯物主义认识论，进化论；宣传反满革命；论列中国历史等。其哲学论文以阐述唯物主义认识论的《公言》和阐发进化论的《原变》最为重要。初刻本的基调是反满革新，但却是改良的。作者自剪辫明志革命后，对《訄书》重作删改，并作《客帝匡谬》、《分镇匡谬》以示自劾，表明与改良主义分道扬镳。重订本于光绪三十年(1904)刊行于日本，封面题签改为邹容署。该本除两篇前录外共收文六十三篇，以《订孔》列首篇总纲《原学》之后，更增强了全书的反封建色彩和革命性。与初刻本相较，该本西方资产阶级社会学的影响，特别是斯宾塞的社会进化论和吉丁斯的类群意识理论占有突出位置，表明作者对于社会革命给予了更大的关注；同时也接触到了社会主义理论。重订本《訄书》流行较广，影响较大。作者在经历了辛亥革命的洗礼和苍桑，又经历了被袁世凯囚禁的坎坷后，对《訄书》作了第三次修订，改名为《检论》。《释名·释书契》云："检，禁也。禁闭诸物，使不得开露也"。表明此书是在被袁世凯囚禁时所著。于1915年刊行于上海，九卷，收文六十三篇，附录七篇。所增补之文对革命多所深沉总结，对袁世凯的腐败政治予以抨击。此书曾列入罗家伦主编的《中华民国史料丛编》。1984年经朱维铮校点收入《章太炎全集》第三卷。

（丶）

【说】 ①亦称"辩说"。中国古代名辩学的重要概念。相当于推理、论证。战国时后期墨家提出"说，所以明也"(《墨子·经上》)和"以说出故"(《墨子·小取》)，认为推论是说明事物原因和规律性的方法。后期墨家还提出了"以类取，以类予"的辩说原则并研究了"或"、"假"、"效"、"辟"、"侔"、"援"、"推"等不同的推论形式(见《墨子·小取》)。荀子对"说"也作出了明确的定义："辩说也者，不异实名以喻动静之道也"(《荀子·正名》)。认为推理是在名实相符的条件下断定是非然否的论说方法。②"说知"的简称。由推理获得的知识被称为"说知"。"说知"和"亲知"(直接经验)、"闻知"(间接经验)被列为人类知识的来源，但"说知"必须建立在后两种知识的基础上。

【说卦】 《易传》篇名。是先秦流行的关于《易》之八经卦各种物象表征的汇编，其所收八经卦之各种物象是古代占筮者以物象释占逐渐集累所得。篇中所收物象并非大全，为《左传》、《国语》所涉《周易》八卦物象则有所遗，与汲冢竹书《卦下易经》所载物象亦有所异。该篇以方位与四季配八卦，开汉易八卦气验说与卦气说之先河。其开篇三节所云"和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命"以及"立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义"等等，长沙马王堆出土帛书《周易》则在《易·系辞下》中。这些思想观点是宋明理学家们阐谈道德性命的理论基础。

【说苑】 西汉刘向编。二十卷。是古代史事、传说和议论的类纂。分为君道、臣述、建本、立节、贵德、复恩、政理、尊贤、正谏、敬慎、善说、奉使、权谋、至公、指武、丛谈、杂言、辨物、修文、反质二十类。书中所采古事、古语多与先秦汉初史书、诸子之说相出入，可参互对照以考史实；有些古书已佚，赖此书采辑得窥一斑。对研究汉代思想、古史、古文献均有一定价值。此书本旨是宣扬儒家的政治伦理观点。其编写体例《四库全书总目提要》言"略如《诗外传》"，即先列古事，然后引诗为证。有《汉魏丛书》本，《四部丛刊》本，民国元年湖北官书处刊本。

【说知】 后期墨家的认识论概念。指用推理的方法得到的知识。《墨子·经上》："知，闻、说、亲"。认为知识有闻知、说知、亲知三类。《墨子·经说上》解释说："方不㢓，说也"。是说"说知"不受方域的障碍，即不受时间和空间的限制，它是以已有的知识为基础，以闻知为媒介，从已知中推断未知，求得新的知识。例如从墙缝里看见角，就能推知墙外有牛。

【说类】 明高攀龙撰。内容主要讲"复性"。继承程朱"性即理"的学说，认为人的本性是善的，学问首先在于知性，知性又在于明善，故知性善才可言学，只有明善才能为善。指出："善者……性也。为善者，乃是仁义礼智之事也。明此之谓明善，为此之谓为善。明此以立其体，为之以致其用"(《为善说》)。认为人性是由人所禀之理而产生的"天地之性"和所禀之气而产生的"气质之性"相合而成，天地之性是纯粹至善的，但由于形气有"偏全明晦之异"，故而气质有贤愚善恶之分。主张变化气质即能改恶为善，变愚为贤。明确提出"复性"说，要求通过"以敬复性"、"静中复性"等自我道德修养方法，以达到"天地之性"的恢复，改变气质上的缺陷。《明儒学案》有节选。

【恒转】 ①佛教唯识学名词。用以指"种子"的一种特性。法相唯识宗认为种子有产生形形色色事物的不同功能，是依托在"阿赖耶识"里面的精神性、意识性的功能、作用，其特性之一叫"恒随转"，即种子长时间地随第八识(阿赖耶识)转起，没有转易间断，从而保证种子生果的作用永不息止。②熊十力哲学范畴。既指本体(本心)，又指本心永恒运动的功能，是本体与功能的统一。他认为本体是能变的，它变动不居，转变不息，"遂为本体安立一个名字，叫做恒转。恒字是非断的意思，转字是非常的意思。非常非断，故名恒转"(《新唯识论》

卷上》。"但转势用人极，无量无边，故又名之以功能"(同上，卷中)。

【恻隐之心】 孟子用语。即"不忍人之心"。指人内心固有的同情、怜恤他人的道德情感。《孟子·公孙丑上》："今人乍见孺子将入井，皆有怵惕恻隐之心"。"恻隐之心，仁之端也"。朱熹注："恻，伤之切也。隐，痛之深也。此即所谓不忍人之心也"(《四书集注》)。孟子把"恻隐之心"看作是人类特有的一种同情弱小的道德情感，认为它是"仁"的发端，在诸种道德情感中是最为重要的。他说人们只要将自己的"恻隐之心"扩充开来，就能"亲其亲，长其长"，天下就会太平无事。在他看来，先前的统治者就是因为有"恻隐之心"，所以才能有同情怜悯百姓的政举(即"行不忍人之政")。认为统治者如果以充分的同情怜悯之心去从事政治，治理天下就会象在手掌中运转小物件一样("治天下可运于掌上")。孟子这一思想对后世儒家的伦理道德学说影响甚大。

【恽代英】(1895—1931) 中国共产党著名的政治活动家，早期青年运动领导人之一。江苏武进人。"五四"时期在武汉组织学生罢课和示威，并创办利群书社团结教育青年，传播革命思想。1920年与肖楚女等人发起组织中国社会主义青年团。次年加入中国共产党。1923年起参加中国社会主义青年团中央领导工作，曾任团中央宣传部部长及《中国青年》主编，并任上海大学教授。1926年任黄埔军校政治主任教官，并在广州农民运动讲习所任教。1927年主持武汉军事政治学校。同年在中国共产党第五次全国代表大会上当选为中央委员。第一次国内革命战争失败后参加"八一"南昌起义和广州起义。1928年7月任中共中央宣传部秘书长。1930年在上海任沪东行动委员会书记。同年5月6日在上海被国民党反动派逮捕，次年4月29日在南京狱中遭杀害。"五四"前他是一位朴素唯物主义者，提出了物质实在论，认为客观的物质存在是不以人们的主观意志为转移的真实存在。明确肯定经验乃"为一切知识之源"，"凡可称为知识者，非直接从经验中得来，即间接从经验中得来，舍我一切经验以外，欲求一种可称为知识者，盖不可得也"(《经验与知识》)。他批判了所谓"天启之知识"说，认为神学日益衰落，科学日益发达，天启之说是没有任何根据的。"五四"后他接受了马克思主义，认为唯物史观就是"对于一切客观的事实，作一综合的研究，以发见其一定的物质上之因果关系者"(《唯物史观与国民革命》)。他运用唯物史观批判改良主义，主张依靠群众，用革命手段改造社会。"我们应研究唯物史观的道理，唤起被经济生活压迫得最利害的群众，并唤起最能对他们表同情的人，使他们联合起来，向掠夺阶级战斗"(《为少年中国学会同人进一解》)。主要哲学著作有《物质实在论》、《经验与知识》、《怀疑论》、《我的宗教观》、《与李琯卿君论新民主义》、《唯物史观与国民革命》等，均收入1984年人民出版社出版的《恽代英文集》。

【恽代英文集】 恽代英的著作集。1984年人民出版社出版。恽代英是中国共产党著名的政治活动家，早期青年运动的领导人之一，也是在中国较早传播唯物史观的先驱者。为了帮助广大读者了解与研究这位革命先驱者的思想，由张羽洪、任武雄负责编选了这部文集，选收了作者从1914年至1931年牺牲前的主要著述，其中小部分是他成为马克思主义者以前的作品。文集以文章的写作或发表时间为序，分编为上、下两卷。书前有周恩来于1950年为恽代英牺牲十九年而写的题辞，认为恽代英"应永远成为中国革命青年的楷模"。本书是研究恽代英哲学思想的主要资料。

【洽巴·曲吉森格】(1109—1169) 藏传因明学的重要代表。西藏噶当派桑浦寺第六任堪布(住持)，藏传佛教噶举派帕竹噶举支派创始人帕摩竹巴的辩摩师。他在住持桑浦寺期间，广泛阐扬传授因明学，西藏各教派都有僧人前来学习。据说西藏佛教各教派的僧人采用辩论的方法学习经典就是从他始。著有《定量论广注》、《量论摄义颂》、《摄类辩论》等。

【洁宫】 战国稷下学士的认识论用语。《管子·心术上》："洁其宫，开其门"。这里的"宫"指心，"宫者，谓心也。心也者，智之舍也，故曰宫"(同上)；"洁"即扫除清洁之意，"洁之者，去好恶('恶'原为'过'，据郭沫若等《管子集校》校改)也"(同上)。"洁宫"即清除心中的主观成见和情欲杂念。稷下学士认为，在认识过程中思维器官"心"对耳目等感官有主宰制约作用，"心之在体，君之位也"(同上)，心如果受到成见和情欲杂念的干扰就不洁净，"不洁则神不处"(同上)，就不能如实地认识客观事物，即"夫心有欲者，物过而目不见，声至而耳不闻也"(同上)。因此稷下学士主张在认识事物时必须"虚其欲"、"洁其宫"，以之使"神乃留处"，从而就能如实地反映事物。"洁宫"对获得正确认识有重要意义。

【洪仁玕】(1822—1864) 近代政治家、思想家，太平天国后期主要领导人之一。字益谦，号吉甫。广东花县人。洪秀全族弟。自幼学习经史，屡试不中，为乡村塾师。清道光二十三年(1843)受洗礼加入拜上帝会，一面教书，一面传教。金田起义后未赶上太平军队伍，避居香港，在外国传教士处研究基督教教义，并学习西方近代文化。咸丰九年(1859)历尽险阻到达天京(南京)，洪秀全任为军师，被封干王，在危难中总理朝政。他向天王提出带有资本主义性质的施政纲领(颁布后称《资政新篇》)，并主持修订太平天国历法，制订《土地条例》，改革农民用人制度等。同治三年(1864)天京陷落后他护幼天王至江西石城，被尾随清兵所俘，就义于南昌。哲学上提出"本天道之自然，以运行于不息"(《历纪序》)的思想，主张"事有常变，理有穷通，……其要在于

因时制宜，审势而行而已”(《资政新篇》)。具有朴素唯物论和辩证法思想。但其世界观属于唯心主义神学观，认为上帝是“自有者”，“包涵无所不知，无所不能，无所不在，自然而然，至公义、至慈悲之意”(同上)。这实质上是借助新的神权反对封建君权，反映了农民领袖的历史局限性。著作有《资政新篇》、《英杰归真》、《军次实录》等，编入《中国近代史资料丛刊·天平天国》第二册。

【洪北江】 即“洪亮吉”。

【洪秀全】(1814—1864) 近代思想家，太平天国革命领袖。原名仁坤。广东花县人。穷苦农民出身。屡试不中，任乡村塾师。道光二十三年(1843)受基督教布道书《劝世良言》中某些思想启发，于同年创立拜上帝会，用以宣传和发动农民起义。自道光二十五年(1845)起用两年左右时间先后写成《原道觉世训》、《原道醒世训》、《原道救世歌》、《百正歌》和《改邪归正》等作品，号召人民信仰皇上帝，击灭阎罗妖(指清朝统治者)，为实现“天下一家，共享太平”的理想而奋斗。道光二十七年(1847)到广西紫荆山区组织农民革命力量。道光三十年十二月十日(1851年1月11日)在广西桂平金田村举行起义，建号“太平天国”，自称“天德太平王”。咸丰三年(1853)定都南京，改称天京，颁布《天朝田亩制度》。由于领导集团内讧，革命力量遭严重削弱。后期起用洪仁玕总理朝纲，并颁行他的《资政新篇》。同治三年(1864)中外反动派联合夹击太平军，最后天京被围，他拒绝“让城别走”而固守孤城，同年6月病逝天京。他的哲学思想属于宗教唯心主义，在神学外衣下宣扬皇上帝是“独一真神”。认为“天下凡间人民虽众，总为皇上帝所化所生”，因此天下男女尽是兄弟姐妹，应平等相待。还用精气来说明上帝的万能，认为人的灵魂“皆禀皇上帝一元之气，以生以出，所谓一本散为万殊，万殊总归一本”(《原道醒世训》)。把世俗所言的鬼神看作是“阎罗妖”，主张“当共击灭之”。对孔孟之道也做了无情批判，宣布儒家典籍为“妖书”，这是对数千年来封建意识形态的一次大的冲击。他的思想中包含有一些辩证法因素，认为事物向对立面的转化是自然的规律：“乱极则治，暗极则光，天之道也。于今夜退而日升矣”(同上)。以物极必反的道理论证革命的合理性。在革命前期比较重视人的力量，主张事在人为：“古来事业皆由人做”，“天地之中人为贵，万物之中人为灵”(《原道觉世训》)。主要著作还有《太平诏书》等。均收人《洪秀全选集》、《中国近代史资料丛刊·太平天国》第二册。

【洪范】 《尚书》篇名。“洪”即大；“范”即法。“洪范”即根本大法。相传周灭商后第二年武王问箕子治国安民的常理，箕子回答说过去上帝赐给禹“洪范九畴”，可以作为治国安民的常理。《洪范》即箕子答武王的纪录。“畴”指类，“九畴”即九类。“洪范九畴”意为“洪范”分为九类：一、五行：水、火、木、金、土；二、五事：貌、言、视、听、思；三、八政：食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师；四、五纪：岁、月、日、星辰、历数；五、皇极；六、三德：正直、刚克、柔克；七、稽疑；八、庶征：休征、咎征；九、五福、六极。这九类中最根本的一类是“皇极”。“皇”即君，“极”即准则，“皇极”即“以皇作极”，亦即以君主统治为最高准则。总之，洪范是一个以君主为中心包括自然、政治、法律、道德、卜筮、哲学等内容的天人感应的神学体系，其中“五行”、“五纪”有反映人们对自然认识的科学因素。《洪范》对后人有不同的影响，或者发挥其神秘主义内容，如刘向的《洪范五行传论》，或者诱发人们的科学认识，如王安石的《洪范传》。关于《洪范》产生的时代学术界有不同看法，传统说法认为产生于西周初年；刘节、郭沫若等认为产生于战国，甚至到战国末年才最后成书；近年刘起釪认为《洪范》原本出于商末，历西周、东周而有所加工增饰，成书至迟不晚于春秋前期。

【洪范九畴】 语出《尚书·洪范》。“洪”即大，“范”为法，“畴”即类。“洪范九畴”即九类根本大法。参见“洪范”条。

【洪范五行传】 《尚书大传》的第三卷。《尚书大传》旧题汉伏胜撰。但《四库全书总目提要》据郑玄序推测“此《传》乃张生、欧阳生所述，特源出于胜尔，非胜自撰也”。近人缪凤林撰《洪范五行传出伏生辨》，认为其出于夏侯始昌。《洪范五行传》对汉代思想有重要影响，《四库提要》说：“汉代纬候之说，实由此起，然《月令》先有是义”。此书问世后，许商著《五行传记》，刘向著《五行传论》，刘歆作《五行传说》，学者借《洪范》说五行灾异者一时蔚为风气。《尚书大传》有雅雨堂刊本，陈寿祺重校补本，《四部丛刊》本。清王闿运撰《尚书大传补注》，有《灵鹣阁丛书》本。

【洪范传】 北宋王安石著。以注释《尚书·洪范》的形式阐述其哲学观点，提出“生物者气也”的命题，认为“五行”(水、火、木、金、土)由“气”而化生，是构成万物的基本物质元素：“五行，天(气)所以命万物者也”。指出五行“成变化而行鬼神，往来乎天地之间而不穷”，其运动变化的原因即在于自身内部“皆各有耦”，“耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷”。还提出“五事(貌、言、视、听、思)以思为主”，“五事之本在人心”的思想，肯定思维在认识和道德修养过程中的作用。本书是研究作者哲学思想的主要资料。收人《临川集》。

【洪范皇极】 南宋蔡沈著。是对《洪范》象数的解释和发挥。书分序、皇极内篇和范数图八十一章。序中提出“数”是天地万物之始，“数之体著于形，数之用妙乎理，非穷神知化，独立物表者，何足以与此哉。”自称“余所乐而玩者理也，余所言而传者数也。”内篇具体发挥了这一思想，提出有理而后有气，有气而后有形以及万物生于“虚明”之理的命题，用理学观点解释象数。黄霞

评本书"参合诸儒要说，尝经朱文公订正，其释文义既视汉唐为精，其发指趣又视诸家为的"(《黄氏日钞》卷五《读尚书》)。

【洪亮吉】(1746—1809)　清学者，无神论思想家。字君直，一字稚存，号江北，又号更生居士。江苏阳湖(今常州市)人。乾隆进士。授编修，官贵州学政。嘉庆初年因直陈朝政得失被遣戍伊犁，遇赦后专意于著书立说。学识广博，通经学，与孙星衍并称"孙洪"；能诗，与黄景仁并称"洪黄"；又留意声韵古训，熟悉边疆沿革，精于舆地之学。自然观方面认为"轻清者为天，重浊者为地"，天地皆由物质性的气构成，世界万物也都是自然生成，并非"天生百物专以养人"，否定有超自然的人格神的存在。对于社会上广泛流行的迷信传说，如所谓山川社稷、风云雷雨之神，及高曾祖考之鬼，指出是"托其名以示神，假其号以求食"(《意言·天地篇》)，不过是人们幻想的产物。这在一定程度上接触到了鬼神迷信产生的认识根源和社会根源。对于人的生死寿夭也作了较合理的解说："朝而作，夜而息，少而壮，老而死，皆理之常也"(《意言·夭寿篇》)。因此"世无仙，亦无长生不死之人"(《意言·仙人篇》)。揭穿了服食养气、贪求长生以及神仙之说的荒诞不经。否定命定论，认为"飢鼠无命，人安得有命"(《意言·命理篇》)。重视社会问题的研究，注意到当时人口增长过速，因而导致社会危机。著作有《春秋左传诂》、《公羊穀梁古义》、《三国疆域志》、《北江诗话》、《卷施阁诗文集》、《更生斋诗文集》等。

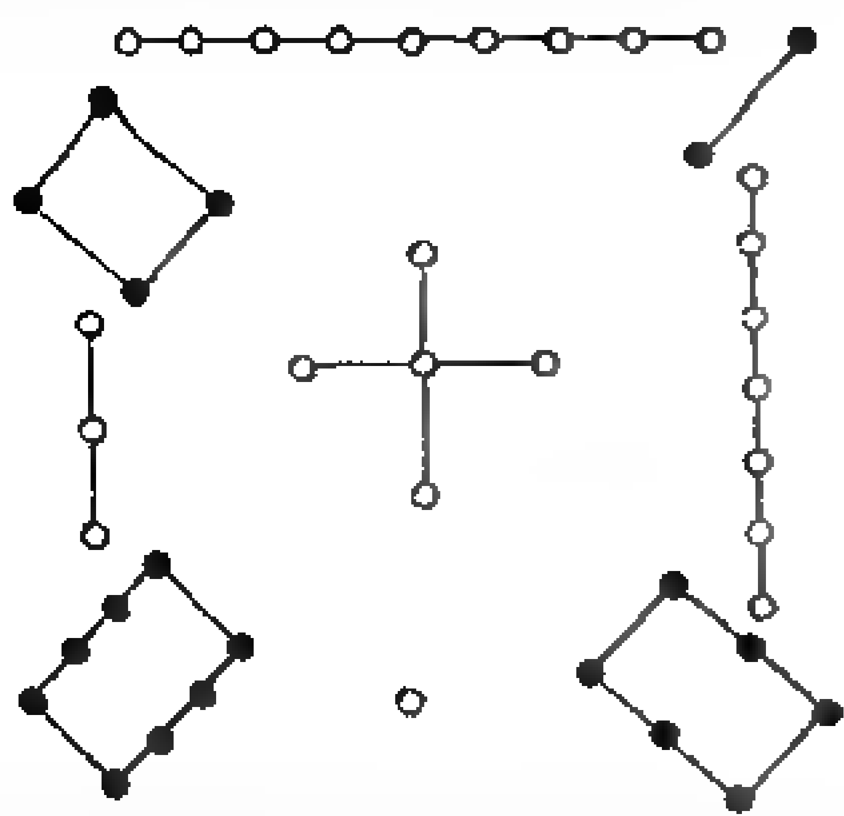
【洪谦】(1909—1990)　哲学家。安徽歙县人。早年曾在清华学校研究院从学于梁启超。18岁时赴德国留学，先后在柏林、耶拿大学主修物理、数学、哲学。随后在奥地利的维也纳大学师从维也纳学派创始人M·石里克教授学习多年。1934年获哲学博士学位，留在维也纳大学哲学研究所工作。1937年回国，先后在清华大学、北京大学、西南联大任教。抗日战争胜利后应英国牛津大学新学院邀请，赴英任该学院研究员。1948年再度回国任武汉大学教授兼哲学系主任。1952年起任北京大学教授兼外国哲学教研室主任。现任北京大学外国哲学研究所所长，兼中国社会科学院哲学研究所研究员、学术委员会委员，中国现代外国哲学学会名誉理事长。曾编、译、著有关外国哲学著作多种，主要有《现代物理学中的因果律问题》、《石里克和现代经验主义》、《论确证》、《西方古典哲学原著选辑》、《未来哲学原理》、《逻辑经验主义》等。

【洞灵真经】　见"亢仓子"条。

【洙泗考信录】　清崔述撰。四卷。洙、泗皆春秋时鲁国水名，因孔子是鲁国人，是书系考核孔子生平事迹之作，故取以为名。撰者在卷末《附通论》中谓："余每怪先儒高谈性命，竟未有考辨孔子之事迹者，以致沿讹踵谬，而人不复知有圣人之真"，故"历考孔子终身之事，而次第厘正之，附之以辨"。该书依据《论语》、《春秋》等儒家经典所记孔子生平事迹，按历史顺序，分"原始"、"初仕"、"在齐"、"自齐反鲁"、"为鲁司寇"(上、下)、"适卫"、"过宋"、"厄於陈蔡之间"、"返卫"、"归鲁"(上、下)、"考终"、"遗型"等题。其他书如《孔子世家》等所记与经相合者予以参证，不合者加以考辨，错谬者予以校正。考证方法严密。为研究孔子生平的重要参考资料，亦是清代有代表性的考史辨伪著作。收入《考信录》。

【洗心】　《易传》用语。即洗涤邪恶之心念。《易·系辞上》："圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。"晋韩康伯注："洗濯万物之心。"唐孔颖达疏："圣人以此《易》之卜筮洗荡万物之心。万物有疑则卜之，是荡其疑心；行善得吉，行恶遇凶，是荡其恶心也"。认为卜筮对人心有决疑去恶的功用，以"洗心"为提高认识和净化道德的活动过程。宋儒多以"洗心"为反观内省的修养方法。北宋邵雍提出："无思无为者，神妙至一之地也。圣人以此洗心，退藏于密"(《皇极经世·观物外篇》)。主张以无思无为的神密方式来洗涤内心，从而达到寂然不动而感而遂通的境界，直观万物的境界。北宋张载认为："《易》书成，三者(即《系辞上》所谓"蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡")备，民患明，圣人得以洗濯其心而退藏于密矣"(《横渠易说·系辞上》)。以"洗心"为一定条件具备时圣人得以"穷神知化以崇高其德"(同上)的自我修养手段。南宋朱熹既不同意韩康伯之说，指出："'圣人以此洗心'，《注》云：'洗[濯]万物之心。'若圣人之意果如此，何不直言以此洗万物之心乎？"也不同意孔颖达之说，认为："到'蓍之德圆而神'以下，却是从源头说，而未是说卜筮。"也不尽同意张载之说，指出："盖圣人之心具此《易》之德，故浑然是此道理，不劳作用一毫之私，便是'洗心'，即'退藏于密'"。"'以此洗心'者，心中浑然此理，别无他物"(《朱子语类》卷七十五)。他认为圣人心中之理即《易》之理，本已"洗得来洁净了"。所以他主张不使心中之理掺杂一毫他物便是"洗心"。

【洛书】　谓天降的祥瑞之物。较河图说晚出。《管子·小匡》："昔人之受命者，龙龟假，河出图，洛出书，地出乘黄"。《易·系辞上》："河出图，洛出书，圣人则之。"西汉刘歆以为洛书即《洪范》六十五字之本文(见《汉书·五行志》)。《尚书》伪孔安国传谓神龟背负之洛书"有数至于九，禹遂因而定之，以成九类。"此说与宋儒所言洛书相近。其实九数图在汉代已颇为流行，《大戴礼记》有"明堂者九室，二九四，七五三，六一八"之说，《黄帝内经·灵枢》、《易纬·乾凿度》中还有术数中的九宫算，所论都是此图。宋儒之洛书图得之于《道藏·灵图类》之"太乙下行九宫法"。《易·系辞》所云"洛出书"究为何物无从详考，今人高亨推测为古代地理书，杨柳桥认为系当时的出土文物。



【洛阳伽蓝记】 佛教史籍。北魏杨衒之(或作扬衒之、羊衒之)撰。作者以北魏京都洛阳佛寺(梵语音伽蓝)园林为纲,记述了当时的政治、人物、风俗、地理以及掌故传闻,勾画了四十年间洛阳佛教寺塔情况,反映了洛阳及北魏王朝在这期间政治上、军事上的许多大事。书中还记载了中印交通情况。可与《魏书》、《北史》相证,或可补正史之不足。《四库全书总目提要》说:"魏自太和十七年作都洛阳,一时笃崇佛法,刹庙甲于天下。及永熙之乱,城郭邱墟。武定五年,衒之行役洛阳,感念废兴,因捃拾旧闻,追叙故迹,以成是书。其文秾丽秀逸,烦而不厌,可与郦道元《水经注》肩随。其兼叙尔朱荣等变乱之事,委曲详尽,多足与史传参证。其他古迹艺文,及外国土风道里,采摭繁富,亦足以广异闻"。本书在历史、文学、佛教等方面均有一定参考价值。1978年古籍出版社根据范祥雍1958年校注本修订重版该书,书前"例言"对传世版本及演变作了考证。另有中华书局1963年校释本。

【洛学】 北宋程颢、程颐兄弟所创。因其为洛阳人,故名。详见"濂洛关闽"条。

【洛学编】 清汤斌著。分为二编。内容记述中州(河南古称)学派、人物。前编列汉代杜子春、郑兴、服虔,唐代韩愈,宋代穆修。正编列宋代程颢、程颐以下十三人、附录二人,元代许衡以下三人、附录一人,明代薛瑄以下二十人、附录七人。《四库全书总目提要》云:"盖虽以宋儒为主,而不废汉唐儒者之所长"(《史部·传记类存目五》)。有清光绪年间吴元炳刻本。

【济有者皆有】 西晋裴頠的崇有论命题。谓济助有的都是有。这是针对王弼等"以无为本"的贵无论而提出的。《崇有论》:"夫至无者,无以能生,故始生者,自生也。自生而必体有,则有遗而生亏矣;生以有为已分,则虚无是有之所遗者也。故养既化之有,非无用之所能全也;理既有之众,非无为之所能循也。……由此而观,济有者皆有也。虚无奚益于已有之群生哉?"裴頠认为不论养生、治民无为是无济于事的,都要靠有来成就,故要有为而不能无为,虚无是无益于群生百姓的。

【济两明一】 南宋叶适提出的朴素辩证法命题。所谓"一"即矛盾统一体和矛盾双方对立面的统一,"两"即矛盾对立面。叶适认为"道原于一而成于两,古之言道者必以两"(《叶适集·进卷·中庸》),承认任何统一物都包括着矛盾对立的两个方面,人们应该从统一中看到对立。同时他还认为"中庸之道"就是"济物之两而明道之一",即要从对立之中把握统一,把对立的两个方面统一起来,让矛盾双方相反而相济。他的"济两明一"的观点体现出矛盾相反相成的辩证思维。但由于过于强调"水至乎平而止,道止于中庸而止"(同上),因而表现出把矛盾统一性绝对化而走向矛盾均衡论的倾向。

【洋务派】 十九世纪六十到九十年代清统治集团中从事洋务活动的封建官僚。洋务活动的主要内容包括购买洋枪、轮船、铁舰,操练新式海军,兴办近代工业,举办外语、科技学堂,派遣留学生等等。其代表人物在中央有奕䜣、文祥等人,在地方有曾国藩、李鸿章,后期有张之洞。他们以"中学为体,西学为用"为根本方针,在"自强"和"求富"的名义下提出"新政"来自我标榜。对洋务派的历史作用学术界有争议。有人认为它是封建地主阶级中一个带有新买办性或买办特征的派别,是后来官僚资产阶级的前身,是一个反动的阶级,洋务运动加深和加速了中国半殖民地半封建化的进程。也有人认为它是带有资本主义性质或倾向的地主阶级改革派,其中一部分是民族资产阶级的前身,有某种开明进步性,其学习西方的技艺,引进近代机器工业等必然要冲击腐朽的封建制度;采用资本主义机器生产客观上刺激了经济变化,有利于资本主义生产;培养人才、传播西方科技知识等客观上有利于生产力的发展。义和团运动后清政府实施所谓"新政",洋务派作为一种政治势力逐渐解体。

【浑天说】 中国古代一种宇宙学说,也是古代天文学的一个学派。其说肇端于西汉落下闳,形成于东汉张衡。西汉末期的扬雄和桓谭最早谈到"浑天说",扬雄在《法言·重黎》中说:"或问浑天,曰:洛下闳营之,鲜于妄人度之,耿中丞象之。几几乎,莫之能违也"。《宋书》称落下闳、扬雄、桓谭"制造浑仪",落下闳是首创者。也有人猜想浑天说和浑仪制造发生在落下闳之前的先秦时代,但至今尚无有力的证据。东汉顺帝时张衡又制浑仪,并著《浑天仪注》,文曰:"天如鸡子,地如鸡中黄,孤居于天内。天大而地小。天表里有水。天地各乘气而立,载水而行。周天三百六十五度四分度之一。又中分之,则半复地上,半绕地下,故二十八宿半见半隐。天转如车毂之运也"(见《晋书·天文志》)。认为天地象一个鸡蛋,天象蛋壳,地似蛋黄。地在天的中间,天在地外旋转。《浑天仪注》为浑天说奠定了理论基础。三国吴天文学家王蕃对浑天说的名称含义作了解说,谓:"天地之

体，状如鸟卵。天包地外，犹壳之裹黄也。周旋无端，其形浑浑然，故曰浑天也"(《晋书·天文志》)。浑天说与盖天说的主要区别在于：浑天说认为天是一个全球形，而盖天说认为天只是一个球冠形的大盖子。浑天说可以用仪器来验示，落下闳转浑天于地下，张衡转浑天于密室，浑天仪上的星象都能与天上星象完全相应。浑天说类似现代的球面天文学，有较多的合理性。它对制订历法有指导作用。它能正确解释日食、月食现象，第一次提出月食是被地体所遮蔽，又把地体的影锥叫做"闇虚"。它还认为天地只是宇宙空间中的一个物质结构体系，在这个体系之外还有无限的宇宙。所谓"宇之表无极，宙之端无穷"(《灵宪》)。这是典型的天地有限、宇宙无限论。由于浑天说可以用实验验证并对制订历法有实用价值，故在张衡以后的一千多年的历法界、天文界都占了统治地位。直到西方近代天文学传入后才逐渐被取代。

【浑沌】 ①庄子用语。指人的淳朴如一的精神状态。《庄子·应帝王》："南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌"。说浑沌没有耳目感官，倏和忽受到浑沌款待以后决定为浑沌凿七窍，结果"日凿一窍，七日而浑沌死。"庄子以这个寓言故事来寄托对无知无识的淳朴之心的向往，表达了他对世界根本状态的认识。《庄子·天地》讲到"修浑沌氏之术"，提倡不起分辨的浑然淳朴的精神境界。②指天地万物分化以前的浑然如一的原始状态。《淮南子·诠言训》明确以浑沌为世界之原始状态："洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一"。王充《论衡·谈天》也说到："元气未分，浑沌为一。""浑沌"亦作"浑沦"，《易纬·乾凿度》："气形质具而未相离，故曰浑沦。"《列子·天瑞》："浑沦者，言万物相浑沦而未相离也"。又作"混沌"，《淮南子·要略》："混沌万物，象太一之容。"《白虎通·天地》："混沌相连，视之不见，听之不闻，然后剖判"。

【浑沦】 中国古代哲学关于宇宙生成论的概念。指浑然一体不可剖析的天地开辟前的状态。《列子·天瑞》："太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也"。认为太初阶段开始有了气，到了太始阶段气凝集成形，再发展到太素阶段才由形具体化而成为各种事物的质。《易纬·乾凿度》有与此文相近者，只是将"言万物相浑沦而未相离"中的"浑沦"改为"混成"。

【施为】 明清之际方以智的认识论概念。即所作所为。他在《一贯问答》中指出："一曲之明，作不得主，透不过事，转不动物，为势所眩、利害所阻，表里不洞达，心境不圆通，施为不恰当，即是知不能格物矣。"认为一方面的、片面的认识不能把握事物的本质；如果认识主体处于表里不一、心境不佳、所施所为不当时，就无法真正认识事物，难以格物穷理。方以智明确把"施为"恰当与否作为检验认识是否正确(能否格物)的标准之一。这对丰富中国哲学史上的知行观有一定意义。

【施存统】(1899—1970) 又名复亮，曾一度化名为方国昌。浙江金华人。他是四十年代后期中间路线的主要倡导者之一。早年曾参加中国共产党，是东京共产主义小组的负责人。1922年由日本回国后负责《先驱》杂志的编辑工作，同年5月在社会主义青年团第一次全国代表大会上当选为团中央书记。1924年去上海大学任教。1926年下半年去广州中山大学、黄埔军校任教。1927年第一次大革命失败后声明脱离中国共产党，此后长期从事理论研究和著述。1945年前后先后参加"中国经济事业协进会"、"九三学社"、"民主建国会"等民主党派和团体。并发表了《何谓中间派？》、《中间派的政治路线》、《中间派在政治上的地位和作用》等文章，积极倡导中间路线，认为当时的中国"既不能走旧资本主义的道路，又不能走社会主义的道路"，而只能走"中间的改良道路"(《两条道路，一个动力》)。主张在阶级力量上只能依靠国共两党之外的中间势力。建国后曾担任劳动部副部长，并当选为第一、二、三届全国人民代表大会常务委员、全国政协常务委员。

【施肩吾】 唐道士。字希圣，号东斋。睦州分水(今浙江桐庐西北)人。元和(806—820)进士，一说为元和十五年状元(见《分水县志》)。后隐于洪州(今南昌市)西山修心仙道，创立"西山派"，世称"华阳真人"。据说他在南宋初年还健在，或疑是另一个施肩吾。著作有《辨疑论》、《西山群仙会真记》、《钟吕传道集》、《黄帝阴符经集解》以及诗集《西山集》等。

【施雠】 西汉经学家，今文《易》学"施家"学派创始人。字长卿。沛(今江苏省沛县)人。与孟喜、梁丘贺同受《易》于田王孙。宣帝时被拜为博士。曾参加辩论五经同异的石渠阁会议。其学为汉代今文《易》学重要学派之一，被称"施家"之学。弟子有张禹、鲁伯等。禹又授学与淮阳彭宣、沛戴崇，于是"施家"之学又派生出"张彭之学"。施家《易》学著作大都散佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《周易施氏章句》一卷。

【炼气】 道教修炼术语。亦称"修命"。谓修炼元气或真气，以求健身和成仙。其法包括存思、守窍、吐纳、导引、服气、行气、节气、闭气、五牙法、六字诀等。《悟真外篇》上《金丹四百字》序："炼气者，炼元气，非口鼻呼吸之气。"《云笈七籤》卷五十六《元气论》："夫术数者，莫过修炼真气，使年延疾愈"。《太上洞玄灵宝观妙经》："炼气成神，名曰神人"。道教"内丹"有炼精化炁、炼炁化神、炼神还虚等几个过程。参见"行气"、"内丹"条。

【炼丹】 道教求仙之术。包括炼"内丹"和炼"外丹"。《通幽诀》："气能存生，内丹也；药能固形，外丹也"。"外丹"亦称"阳丹"，源于战国以来方士所讲究的"不死之

药”，后来发展为用炉鼎烧炼“五金”、“八石”等而成的丹药名之曰“金丹”。“内丹”亦称“阴丹”，源于古代气功，是道教各种炼养方术的综合发展，即通过一定的方法炼得“精、气、神合一”，或曰炼得“元气不散”，即名为“丹”。“内丹”亦沿用“外丹”术语，如以丹田为“炉鼎”，以神为“火”，以呼吸为“风”，以精、气为“药物”，以八卦为“八石”，以五行为“五金”，以达到最高境界为“结丹”等等。道教认为修得“内丹”或“外丹”都能“阐契真理”，“与道合一”。《云笈七签》卷六十三《玄辨元君辨金虎铅汞造鼎入金秘真附后方》上篇：“内修得一者，阴丹，气也。气能存生。外修得一者，阳丹丹成。服饵功能，内固性命，外化五金。乃知修行不二，至药无双，天人合道，理契自然。”同书卷八十八《道生旨》：“夫阳丹可以上升，阴丹可以轻举。阳丹即大还之丹，阴丹即内修返本之理。”参见“内丹”、“外丹”条。

【炼形】 道教术语。①炼养身形。即通过导引、行气等法炼好身体，为“得道成仙”创造条件，义同“筑基”。《至游子》卷下：“学道者必先养其身，而后可与议矣。”“止行炼形可乎？奇士曰：斯住世矣，为其返老还少也。”《云笈七签》卷四十九《玄门大论三一诀》：“守神炼形为中乘”。②炼养“内丹”。即通过“炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚”等阶段，实现三归二、二归一而“结胎成丹”。《灵宝毕法·金液还丹第七》云：“则大药将成，谓之金液，肘后抽之入脑，自上复下降下田，则曰还丹。又复前升，遍满四体，自下而上，则曰炼形。”《至游子》卷下：“炼炁成神，炼气成形，于是后升前噏，二物合而成胎，是谓与道合真，金液炼形者也。”③炼化凡质。《云笈七签》卷五十六《元气论》：“炼气为形，名曰真人；又炼形为气、气炼为神，名曰至人。”④太阴炼形。即“死后”炼形。

【祜巴勐】 傣族思想家、文学家。《论傣族诗歌》的作者。真实姓名及生卒年月不详。曾当过僧人，并晋升为“祜巴勐”（傣族佛教中的职称），后人以此署其名。后还俗。他认为人类的活动和外物的存在是语言、思想、诗歌产生的前提，谓：“人类在世上的活动是语言的基础，人类在世上的活动是诗歌的父母。”“歌不是佛祖赠给的，也不是天神和菩萨创造出来的；歌是来自人的社会活动。”反对佛造一切。主要著作有《论傣族诗歌》、《祜相》等。

【祐录】 见“出三藏论集”条。

【祛疑说】 宋储泳撰。一卷。作者平生笃好术数，久而知其诈伪，故作是编以辨之。立论平易切实，足以祛疑祗谬，破除迷信。认为鬼神为气之聚散，持炼为心之诚正。其中论医理、杂艺，考阴阳五行家言，辟方士幻妄等尤为精警透彻。原本久佚，惟《百川学海》中载其节本。明商维濬曾刻入《稗海》中，然多所删削，仅存什五。

【祖孙的方法】 见“历史的方法”条。

【祖述尧舜，宪章文武】 儒家政治思想。意谓遵守、效法尧舜文武之道。《礼记·中庸》云：“仲尼祖述尧舜，宪章文武。”“祖述”和“宪章”都是效法、遵循的意思。南宋朱熹《中庸章句》说：“祖述者，远宗其道；宪章者，近守其法。”后世儒家无不以古代圣王如尧、舜、禹、汤、文、武等作为效法的典范。墨子也有此类说法，如“祖述尧舜禹汤之道”（《墨子·尚贤上》）。

【祖述变通】 元忽必烈的政治思想。忽必烈即位后，内治外御，立法正纲，针对“祖宗肇造区宇，奄有四方，武功迭兴，文治多缺，五十余年于此矣”（《元史》卷四《世祖一》）的现实状况，采取了一整套革新措施。明确提出“爰当临御之始，宜新弘远之规，祖述变通，正在今日。务施实德，不尚虚文”（同上）；“鼎新革故，务一万方”（《元史·安南传》）的执政方针。在政治上废除了忽里勒台制度，改变裂土分封的旧传统，“定法律，审刑狱”，“收生杀之权于朝”。在经济上“重农桑，宽赋税，省徭役”。在思想文化方面“修学校，崇经术”，“新制蒙古字颁行天下”，采取萨满教、佛教、道教、伊斯兰教、基督教五教并存的政策。忽必烈的这些改革方针对元朝社会的发展有较大推动作用。

【祖统】 中国佛教名词。指定祖传法，以序道统。中国佛教三论学于摄山时代即已力言其为“关河相承”，后又说其为印度龙树嫡传，但至隋唐硕法师《三论游意义》始列其传法次第。隋唐时期中国佛教宗派兴起，各宗派都有创始人，有传授、信徒、教义、教规，并有一定的寺院经济，构成一个宗教团体，已非南北朝时的佛教学派。各宗派之间为了争夺所谓正统地位，借以抬高其身价，都有自己的祖法传承系统，即为“祖统”。其说始于天台宗，天台宗形成一大教派之后，自认为是佛教正统，有“传法定祖”之说（见《佛祖统记》卷六）。其后各派皆仿效之。“祖统”之说包括“定祖”、“传法”、“序统”三个内容，与“法统”有别。参见“法统”条。

【神人】 庄子用语。指修炼到神奇境界之人。《庄子·逍遥游》：“至人无己，神人无功，圣人无名。”又云：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。庄子所谓的“神人”与“至人”、“圣人”是同一层次的含义，指一种达到绝对自由的、逍遥自得之境的精神境界，不同于后世道家所谓的神仙。

【神与物游】 南朝梁刘勰关于艺术创造中形象思维的思想。《文心雕龙·神思》：“故思理为妙，神与物游”。“思理”指艺术创作构思，“物”指客观事物的形象，“神”按《易·说卦》的解释是“神也者，妙万物而为言者也”。刘勰认为在审美创造中主体的思想、情感、想象等应与物的形象相融合，始终伴随着物的形象来作创造活动。这一思想说明创作不是机械消极的反映，它首先是能动的体物过程，从而使对象主体化，化景物为情思；同

时创作过程也使主体对象化，达到物我一体的境界，形成审美意象。“神与物游”体现了古代文艺美学在形象思维中重视主、客体之间相互作用的辩证法思想。

【神无方易无体】 《易传》用语。《易·系辞上》：“故神无方而易无体。”“神无方”是指《易》之筮法而言，指蓍草数目的变化无固定方向；从事物方面说则指事物及其规律（“道”）的变化非常玄妙，没有一定的方所。“易无体”是说《易》是反映玄妙之“道”的，故其卦爻象变化多端，没有固定不变的形体。

【神不灭论】 ①佛教唯心主义的形神论。认为精神可以离开肉体而永恒不灭，由此论证其所谓生死轮回和因果报应。东汉末牟融《理惑论》已明确提出：“魂神固不灭矣，但身自朽烂耳”（《弘明集》卷一）。东晋道安《二教论》在宣扬六道轮回时亦鼓吹“神驰六道”，“形尽一生”（《广弘明集》卷八）。慧远《沙门不敬王者论》对唯物主义无神论传统的薪（烛）火之喻进行了歪曲和利用，认为“火之传异薪，犹神之传异形”（同上卷五），即薪尽火可传，故形死神不灭。南北朝时罗含同孙盛，郑鲜之、宗炳等同何承天的争论，都涉及到神灭还是神不灭的问题。罗含《更生论》提出“神”在肉体生死变化中不断转世更生（同上卷五）。郑鲜之《神不灭论》提出形神“粗妙分源”、“各有其本”，认为精神不与肉体“同枯”（同上）。宗炳《明佛论》更提出神“既本立于未生之先，则知不灭于既死之后”（同上卷二）。齐梁间由于范缜发表《神灭论》，神不灭论者群起而攻之。梁武帝萧衍组织大批僧徒、王公朝贵，一方面围攻神灭论，同时为神不灭论进行辩护，其时曹思文、萧琛、沈约等都是神不灭论的重要代表人物。在辩论中神不灭论虽然在理论上已被神灭论击败，但由于此论关乎佛教的基本教义，此后依然在佛教中继续流传。②东晋、南朝佛教思想文献。(1)郑鲜之著。提出“形神混会”而“粗妙分源”，认为形神“各有其本”，神“其源至妙”、“神体灵照，妙统众形”，不与肉体“同枯”。还对传统的薪火之喻作了唯心主义的新解释，认为“火本自在，因薪为用”，“火理”是火之本，由此论证“神不待形”和“神不灭”。原文见《弘明集》卷五。(2)宗炳著。即《明佛论》。(3)沈约著。根据中国传统的长生之说，提出“养形可至不朽，养神安得有穷”？认为“养神不穷，不生不灭”。主张神在圣人“长存”，而在凡人“独灭”。原文见《弘明集》卷二二。

【神化】 中国古代哲学范畴。“神”指阴阳二气在统一状态下的神妙莫测，“化”指阴阳二气相互推荡的微妙变化。先秦典籍中分言神化者甚多，如《易·系辞上》在提出：阴阳不测之谓神”的同时首先将“神”与“化”对称：“穷理知化，德之盛也。”意谓穷察了阴阳不测的神妙和阴阳推荡的变化，就进入了崇高的道德境地。至北宋张载对这一思想多所发挥，他说：“气有阴阳，推行有渐为化，合而不测为神”（《正蒙·神化》）。又说：“一物两体，气也。一故神（自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一）”（《正蒙·参两》）。意谓阴阳二气同时存在于一气之中，所以神妙不测；而阴阳二气在一个统一体中相互推荡，所以便产生微妙的变化。他又提出“神，天德；化，天道”（《正蒙·神化》）的观点，把阴阳二气在统一体中的奇妙莫测作为天的本然德性，把其在统一体中的推荡变化看作天的运行法则。南宋朱熹解释神化说：“化，是逐些子挨将去底。一日复一日，一月复一月，节节挨将去，便成一年，这是化。神，是一个物事，或在彼，或在此。当在阴时，全体在阴；在阳时，全体在阳。都只是这一物，两处都在，不可测，故谓之神”（《朱子语类》卷七十六）。他还说：“凡天下之事，惟两而后能化。且如一阴一阳，始能化生万物。虽是两个，要之亦是推行乎此一尔”（同上，卷九十八）。“阴中有阳，阳中有阴；阳极生阴，阴极生阳，所以神化无穷”（同上）。明罗钦顺说：“神化者，天地之妙用也。天地间非阴阳不化，非太极不神。然遂以太极为神，以阴阳为化则不可。夫化乃阴阳之所为，而阴阳非化也，神乃太极之所为，而太极非神也”（《困知记》卷上）。他并认为“神”与“化”是相互包含的：“合而言之则为神，分而言之则为化。故言化则神在其中矣，言神则化在其中矣”（同上）。明清之际王夫之把“神”和“化”都看作“气”的固有性能：“神，气之神也；化，气之化也”（《张子正蒙注》卷二）。强调“气之未分而能变合者即神，自其合不测而谓之神尔，非气之外有神也”（同上）。认为“神”与“化”是相互渗透、相互依存的：“神中有化，化不离乎神”（同上，卷一），“非神则化何以生，非化则神何以存”（同上，卷二）；又是相互区别的：“神者，化之理，同归一致之大原也；化者，神之迹，殊途百虑之变动也”（《周易内传》卷六）。他将“神”作为阴阳二气变化的条理和本原，将“化”看作气的条理的具体展开和多种变化。

【神气】 近代康有为用语。即形成人及万物知觉之气。他在《大同书》中提出：“夫浩浩元气，造起天地。……孔子曰：‘地载神气，神气风霆，风霆流形，庶物露生’。神者有知之电也，光电能无所不传，神气能无所不感”。其“神气”说具有泛神论色彩。他企图用西方近代的自然科学知识（光、电说）来解释中国传统哲学思想，但却最终把物质现象精神化，表现了中国近代哲学的思维取向和致思特点。

【神灭论】 ①唯物主义无神论的形神论。同佛教“神不灭论”相对立，认为“形神俱化”，即随着肉体的死亡人的精神亦同时灭亡。两汉时桓谭、王充等主张“生死气化”，以薪（烛）火喻形神，其“薪（烛）尽火灭”之旨已是神灭论的开端。魏晋以来随着神不灭论的喧嚣，神灭论也愈益明朗和发展，但基本上仍停留在“薪（烛）火之喻”的认识水平上。杨泉《物理论》说：“死犹澌也、灭也。……灭火之余，无遗炎矣；人死之后，无遗魂矣。”

慧远《沙门不敬王者论》引问者说："神虽妙物，故是阴阳之所化耳。……犹火之在木，其生必存，其毁必灭。"孙盛《与罗君章书》说："形既粉散，知亦如之。"戴逵《流火赋》说："火凭薪以传焰，人资气以享年；苟薪气之有歇，何年焰之恒延?"何承天《答宗居士书》说："形神相资，古人譬以薪火。薪弊火微，薪尽火灭，虽有其妙，岂能独传?"南朝齐梁时范缜著《神灭论》，克服了"生死气化"和薪火之喻的缺陷，提出"形神相即"、"形质神用"，以刃利喻形神，比较充分地论证了"形存则神存，形谢则神灭"，标志着神灭论在理论上新的突破和达到新的高峰。②南朝唯物主义、无神论的著名文献。范缜著。为批驳佛教的神不灭论，在同南齐竟陵王萧子良、梁武帝萧衍等人的辩论中写成。全文千余字，采取"自设宾主"、辩难对答的论说形式。因为主旨在论证"形存则神存，形谢则神灭"，同佛教神不灭论相对，故名《神灭论》。文中提出"形神相即"、"形质神用"等一系列新的卓越的命题，并以刃利之喻取代传统的薪火之喻，对神不灭论以致命的打击。认为"形即神也，神即形也"，精神和肉体都不能单独存在；但二者"名殊而体一"，又处于既有区别而不相离的统一体中。指出"形者神之质，神者形之用"，二者的关系"犹利之于刃"，"舍利无刃，舍刃无利，未闻刃没而利存，岂容形亡而神在!"把精神看作肉体的一种作用，克服了过去唯物主义、无神论者把精神视为特殊物质的缺陷。强调不同"质"有不同的"用"，人之质不同于木之质，故人有知而木无知；生人之质非死人之质，故唯有生人才有精神意识活动；手足之质其用在"痛痒之知"，心器之质其用在"是非之虑"，感觉思维均以一定的生理器官为物质基础。断然否定了"人灭而为鬼，鬼灭而为人"的鬼神迷信和轮回谬说。还揭露了"浮屠(佛教)害政，桑门蠹俗"以及佛教欺世惑众的面目："惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦，诱以虚诞之辞，欣以兜率之乐"。此文在当时引起极大震动，梁武帝萧衍和光禅寺大僧正释法云亲自出面对其组织大规模围攻，但均未能"折其锐锋"。《神灭论》在中国唯物主义、无神论发展史上占有极其重要的地位。但亦受历史局限，如承认"神道设教"的意义，认为"心"为思维器官，用"圣体"、"凡体"解释圣人凡人意识的差别而不懂得精神意识的社会性。原文见《梁书》本传或《弘明集》卷九。

【神而先知】 中国哲学史上的先验论观点，特别为两汉时的儒者所称道。认为圣人能够"前知千岁，后知万世，有独见之明，独听之聪，事来则名，不学自知，不问自晓"(王充《论衡·实知》)。东汉王充把当时儒者的这种观点归结为"神而先知"，并在《论衡·实知》和《知实》篇中对此予以分析、批判，指出："儿始生产，耳目始开，虽有圣性，安能有知?"(《实知》)认为圣人之所以有先见之明是由于他们知识广博，能够根据已有的现象推知事物的发展趋势而已。圣人需要学习才能成为圣人，其他人也可以通过学习成为圣人。

【神似】 中国古典美学关于艺术创造和审美特征的重要范畴。与"形似"相对。要求艺术家善于捕捉对象的内在精神实质，突出个性特征，以富于审美表现的技巧传达出对象的内在本质，并在作品中体现主体的艺术修养美和审美理想。与"形似"相比，"神似"具有更高的艺术价值。中国美学历来重视"神似"的美学价值。如南齐王僧虔说："书之妙道，神彩为上，形质次之"(《王僧虔笔意赞》)。唐张彦远说："今之画纵得形似而气韵不生，以气韵求其画，则形似在其间矣"(《历代名画记》)。中国美学并不一般地反对形似，而是要求在以神为主的基础上做到形神并备，形神相即，才能入化境。

【神会】(686—760) 中国佛教禅宗著名代表，荷泽宗的创始者。俗姓高，湖北襄阳人。少年学习儒道。后出家，先从师于神秀，继参学于慧能。他首并禅宗南北是非论，认为北宗"师承是傍，法门是渐"，只有慧能所代表的南宗才是禅宗的正统。遂与北宗展开了辩论和斗争。因其先后住洛阳荷泽寺说法，故世称"荷泽大师"，而他所弘扬的一派禅学被称为"荷泽宗"。死后谥"真宗大师"。其禅学思想主张"以无念为宗"，认为"不作意即是无念"。被称作"无念禅"。提出"本体寂静，空无所有，亦无著"(胡适《禅宗学案》)，主张"定慧一体，平等双修"、"单刀直入，直了见性"的顿悟法门。宗密总其禅学要点为："空寂之心，灵知不昧，即此空寂之知是汝真性"，"顿悟空寂之知，知且无念无形，谁为我相人相！觉诸相空，真心无念，念起即觉，觉之即无，修行妙门，唯在此也。"简谓之即"寂知指体，无念为宗"(《禅源诸诠集都序》)。神会的传法弟子计有三十余人。其创立的荷泽宗持续了大约一百五十年。唐德宗贞元十二年(796)敕太子邀集诸禅师制定禅门宗旨，寻求传法正统，敕立神会为禅宗第七祖。神会的著作有《显宗记》、《荷泽神会语录》、《坛语》、《菩提达磨南宗定是非论》等。

【神会语录】 唐禅宗僧人神会的言论集。其写本有三：①胡适所校写的《神会和尚遗集》中所收的本子；②日本铃木大拙校订的《神会和尚语录》；③日本入矢义高发现的题为《南阳和尚问答杂徵义》(刘澄集)。

【神秀】(约606—706) 中国佛教禅宗北宗的主要创始人。俗姓李。陈留尉氏(今河南省尉氏县)人。少习儒术，博览经史。于625年出家皈依佛教。五十岁时参学禅宗五祖弘忍于黄梅山，深得"东山法门"之道。弘忍死后他在湖北当阳县玉泉山聚徒讲法，名震四方。先后受武则天、唐中宗和唐睿宗礼遇，时称其是"二京法主，三帝国师"。卒后谥"大通禅师"。其根本思想表现在他的得法偈"身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃"中。其弟子普寂等更将其思想发展为"凝心人

定，住心看净，起心外照，摄心内证”之说。这一思想与其“五方便门”说结合起来构成了“拂尘看净，方便通经”的禅法特征，体现了体用互即、动静一如的圆融无碍精神。其法嗣弟子十九人，著名的有普寂、义福等。普寂的弟子道旋将北宗禅法传入日本。传说神秀著作有《观心论》一卷。

【神识】 魏晋时鉴识人物的一种方法。即通过观察人的神气，特别是人的眼神来判定人之性情品质。汉人鉴识人物往往由外貌的差异推知其才、性之不同，故有所谓“骨相”之法。汉末的“月旦评”仍多从外貌来评论人物才性的高下优劣。魏晋时刘劭著《人物志》，继承了这种鉴识人物的风气，认为人物的高下优劣是由其性情决定的；因为人“禀阴阳以立性，体五行而著形”，所以只要能够对其外形进行详细地观察就可以知道其内在精神的活动情况。因之他特别重视人的神气，而人的神气往往是由眼神表现出来的，故他说：“征神见貌，发情于目”（《人物志·九征》）。《世说新语·言语篇》也载有嵇康谓赵景真（至）“卿瞳子黑白分明，有白起之风，恨量小狭”的故事。

【神、妙、能、逸】 中国古典美学关于书画品评的范畴。又称“四品”或“四格”。这是依据作品所达到的艺术水平对其所作的等级划分。这种划分的原则以及“四品”前后次序的变更反映了不同时代审美理想、审美趣味的发展变化。对书法的分品始于南朝梁庾肩吾，他在《书品》中把从汉至梁的书法家分为九品，唐李嗣真又著《后书品》，在九品之上增加“逸品”作为书法美的最高境界。唐张怀瓘著《书断》、《画断》，分书法、绘画为“神”、“妙”、“能”三品。唐朱景玄著《唐朝名画录》，以“神”、“妙”、“能”、“逸”四品论画。唐张彦远著《历代名画记》，又分绘画为“自然”、“神”、“妙”、“精”、“谨细”五等。至北宋黄休复著《益州名画录》，把画分为“逸”、“神”、“妙”、“能”四品，并对“四品”的美学特征作了具体解释，指出“能”的特点是“形象生动”，妙于形似，有熟练的写实技巧；“妙”的特点是“笔精墨妙”，“自心付手，曲尽玄微”，即其技巧的纯熟已达到得心应手的程度；“神”的特点是“其天机迥高，思与神合。创意立体，妙合化权”，即作品的意象与造化已难以区分，达到高度自由的神化境界；“逸”的特点是“拙规矩于方圆，鄙精研于彩绘，笔简形具，得之自然，莫可楷模”。黄休复以“逸格”为绘画的最高标准，认为它在表现上已超越了一般的规矩法则，是主体的审美素养和人格性灵的动态统一美。中国古代的艺术发展史说明，“逸品”的审美特征与先秦以来“逸”的人生境界和生活方式是紧密联系的，它体现了庄学精神，是超世俗的精神境界的艺术体现。逸品地位的提高是中国绘画美学由重摹写向重表现主体人格的转变，是由传神到写意理论的先导。“逸品”到元代的倪瓒、吴镇、黄公望、王蒙而趋于成熟。倪瓒《答张仲藻书》说：“仆之所谓画者，不过逸笔草草，不求形似，聊以自娱耳”。又《题自画墨竹》云：“余之竹聊以写胸中逸气耳”。

【神者生之本，形者生之具】 西汉司马谈、司马迁父子论形神关系的命题。认为“凡人所生者神也，所托者形也。神大用则竭，形大劳则敝，形神离则死”。且死者不可复生，神离不可复返，由此观之，“神者生之本也，形者生之具也”（《史记·太史公自序》）。肯定了人死形神俱灭和人死不可复生的“形神相即”论，与当时盛行的谶纬迷信相对立，是一种朴素的唯物主义形神观。但由于他们承袭先秦道家“贵生”、“养神”的思想，主张“先定其神”才能“治天下”，因而片面地强调了精神对人的生命和社会治乱的作用，陷入了“神本”论的错误。

【神明】 ①指神灵。《左传·襄公十四年》：“民奉其君，爱之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆。”《孝经·感应》：“天地明察，神明彰矣”，“孝悌之至，通于神明”。②指玄妙莫测的变化。《文子·自然》：“夫道者……，变化无常，得一之原，以应无方，是谓神明。”《素问·移精变气论》：“理色脉（气色、血脉）而通神明，……以观其妙，以知其要。”《淮南子·泰族训》：“……日以暴之，夜以息之，风以干之，雨露以濡之；其生物，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡。此之谓神明。”③指人的思维。《左传·昭公七年》：“是以有精爽，至于神明”。清戴震认为“凡血气之属，皆有精爽”，而人之异于禽兽者在于“人能进于神明也”（《孟子字义疏证》卷上）。“精爽”相当感觉，“神明”则相当思维。《荀子·解蔽》：“心者，形之君也，而神明之主也。”《素问·灵兰秘典论》：“心者，君主之官也，神明出焉。”“神明”均指思维，而心被认作思维器官。《韩非子·解老》：“空窍者，神明之户牖也。……此言神明之不离其实也。”“空窍”指感官，“神明”指思维，认为感官是思维通往外界的户牖，而思维离不开其物质基础。

【神明照物】 清戴震的认识论命题。“神明”指作为思维器官的“心”，“照”即察照、认识。意谓“神明”的理性之光可以照察万事万物，从而使人获得对事物之理的认识。《荀子·解蔽》曾说：“心者……神明之主也”。戴震继承了荀子之说，认为“神明”是人洞察事物本质及规律的思维能力：“思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之时，及其无蔽隔，无弗通，乃以神明称之”（《孟子字义疏证》）。认为神明反映事物“如火光之照物，光小者，其照也近。……光大者，其照也远”（同上）。照物不谬谓得理，疑误谓失理。戴震提出的“神明照物”的认识论根本不同于程朱所谓“心具众理”、“冥心求理”之说，它肯定“理”在事物之中，认为烛照物理的神明以气禀为基础：“心者气通而神”（《答彭进士允初书》）。是说神明之识是由血气心知经过学习不断扩充深化的结果，即有血气则有心知，有心知，则学以进于神明”。“极而

至乎圣人之神明"，则"容光必照"(《孟子字义疏证》)。这一命题强调主体认识能力的作用，有其积极意义。但总体言仍为直观的反映论。

【神思】 中国古典美学关于审美创造中艺术想象的范畴。南朝齐梁刘勰《文心雕龙·神思》篇专门论述了此问题，指出："古人云：'形在江海之上，心存魏阙之下。'神思之谓也。文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里。吟咏之间，吐纳珠玉之声；眉睫之前，卷舒风云之色，其思理之致乎!"认为艺术想象("神思")是思接千载、视通万里的、超时空限制的、使审美创造得以完成的心理活动。他指出艺术想象不是凭空产生的，要依赖对外部景物的感兴："人禀七情，应物斯感，感物吟志，莫非自然"(《文心雕龙·明诗》)。心只有在对物感兴的基础上才能萌发想象。但他认为不论是对景物的感兴还是进行艺术想象都必须以虚静的心态和旺盛的精力为基础，即"是以陶钧文思，贵在虚静，疏瀹五藏，澡雪精神"(《神思》)。只有虚静其心，调畅其气，才能活跃想象，创造出审美意象："夫神思方运，万涂竞萌，规矩虚位，刻镂无形；登山则情满于山，观海则意溢于海，我才之多少，将与风云而并驱矣"(同上)。在刘勰看来，主体情感的投射是发挥想象力以创造审美意象的重要条件。但艺术想象力不是先验的，需要后天的努力和自觉的培养，他说："积学以储宝，酌理以富才，研阅以穷照，驯致以绎辞"(《神思》)。即通过积累知识，培养创造才能，以提高和发挥"神思"的审美创造作用。

【神悟】 近代龚自珍用语。指圣人所具有的先觉能力。他把圣人的认识分为"知"和"觉"两种，"知，就事而言也；觉，就心而言也。"指出："圣人神悟，不恃文献而知千载之事，此之谓圣不可知，此之谓先觉"(《龚自珍全集·语录》)。认为"孔子学文、武之道，学周礼。文、武、周公为先知，孔子为后知，此可知者也。孔子不恃杞而知夏，不恃宋而知殷，不乞灵文献而心通禹、汤，此不可知者也。夫可知者，圣人之知也；不可知者，圣人之觉也"(《辨知觉》)。在他看来凡人只能得知而不能得觉，只有圣人才能"觉"，即神悟。

【神道设教】 《易传》用语。指圣人以天道的神妙变化来对百姓作教化。《易·观彖》："观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣"。唐孔颖达《周易正义》说："神道者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之神道，而四时之节气见矣。……此明圣人用此天之神道，以观设教而天下服矣"。奴隶社会和封建社会的统治者为了巩固以君权、父权为中心的宗法等级制度，常常用祭祀、卜筮等鬼神迷信的宣传来愚弄人民。但也有一些思想家不迷信鬼神，认为鬼神之说只是文饰政教的手段、形式。即是一种"神道设教"。《易传》的作者、荀子以及后来的范缜、柳宗元、程颐等都持这种观点。如荀子说："日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以为文也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也"(《荀子·天论》)。范缜说："经云：'为之宗庙，以鬼享之'，言由鬼神之道致兹孝享也。'春秋祭祀，以时思之'，明厉其追远，不可朝死夕忘也。……研求其义，死而无知，亦已审矣。宗庙郊社，皆圣人之教迹，彝伦之道，不可得而废也"(《弘明集》卷九《答曹舍人》)。柳宗元说："卜者，世之余伎也，道之所无用也。圣人用之，吾未敢非也；然而圣人之用也，盖以殴(驱)陋民也"(《非国语·卜》)。又说："夫祀先王，所以佐教也，未必神之"(《非国语·祀》)。程颐说："天道至神，故曰神道。观天之运行，四时无有差忒，则见其神妙。圣人见天道之神，体神道以设教，故天下莫不服也"(《伊川易传》卷二)。明清之际王夫之亦言："《观》之象曰'神道设教'，非假鬼神以诬民也，不言而诚尽于己，与天之行四时者顺理而自然感动，天下服矣"。

【神韵说】 清初王士祯论诗之美学概念。"神韵"一词最早用以论画，晋代谢赫《画品·第二品》曰："神韵气力，不逮前贤；精蓬微细，有过往哲"。唐张彦远《历代名画记》谓："至于鬼神人物，有生动之可状，须神韵而后全"。王士祯受论画"神韵"说的影响，并汲取了唐司空图论诗的"韵外之致"、"象外之象"的思想和宋严羽的"兴趣"、"妙悟"等思想而形成了他的"神韵说"。这一主张要求诗歌艺术以简练的笔触，含蓄的意境，冲淡、清奇的风格来抒发主观内心的性情。他说："汾阳孔文谷云：'诗以达性，必须清远为尚。薛西原论诗，独取谢康乐、王摩诘、孟浩然、韦应物，言："白云抱幽石，绿篠媚清涟"，清也；"表灵物莫赏，蕴真谁为传?"远也；"何必丝与竹，山水有清音"、"景昃鸣禽集，水木湛清华"，清远兼之也。总其妙在神韵矣。'神韵二字，予向论诗，首为学人拈出，不知先见于此"(《带经堂诗话·池北偶谈》)。"神韵说"在把握中国抒情诗的美学特征方面有一定意义，是后期封建社会士大夫诗歌审美理想的反映。

【神器】 ①神圣之物。《老子》第二十九章："天下神器，不可为也。"认为"天下"这个神圣之物不可以有为治之，"为者败之，执者失之"(同上)，只有通过无为自然而治。②帝位。《后汉书·河间孝王开传》："与中大夫赵王谋图不轨，阋觎神器，怀大逆心。"注云："神器，喻帝位也"。③天子符玺。张士然《为吴令谢询求为诸孙置守冢人表》说："破董卓于阳人，济神器于甄井"(《文选》卷三八)。注引韦昭曰："神器，天子玺符也"。其它神异之物有时亦称神器。

【祝婚歌】 纳西族东巴教经典。著者与写作年代均不详。用象形文字写成，系诗歌体裁。是纳西族人在结婚时所唱。内容叙述了天地、日月、人类的形成过程。认

为太阳与月亮、河流与山谷等自然物质也象人类一样成双成对结成夫妻,以繁衍万物:"太阳和月亮,夫妻和睦偕白首,延年益寿永世明。……流水与河谷,夫妻和睦偕白首,延年益寿永不离"。指出人类最初是由天生、由大地孵化的蛋卵产生的,蛋卵形成浆膜,浆膜形成气团,气团转化为露珠,露珠的第六滴撒在海里形成人类:"一滴露珠撒海里,人类祖先世代传"。书中含有生物进化和朴素辩证法思想萌芽。有丽江县东巴文化室1983年油印本。

【帝】 殷人的至上神,或称为"上帝"。周人的至上神一般称为"天",但有时也称为帝或上帝。关于"帝"的观念殷墟卜辞中有大量记载,如谓"帝其令风"(《殷虚文字乙编·3092片》)、"帝其令雨"(《殷虚文字乙编·6951片》)、"帝其降堇(馑)"(《卜辞通纂·373片》)、"帝降食受(授)又(佑)"(《殷虚文字乙编·5296片》)、"伐𢀛方,帝受我又"(《卜辞通纂·369片》)、王乍(作)邑,帝若(诺), [王乍]邑,帝弗若(诺)"(《殷虚文字乙编·570片+594片》)等等。《尚书·洪范》亦言:"我闻在昔,鲧陻洪水,汩陈其五行,帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸斁。鲧则殛死,禹乃嗣兴。天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。"这里"帝"与"天"并用,表达的是同一意思。巫是人与上帝交通的媒介,巫通过占卜向上帝请示,传达上帝的旨意。在殷周之时,诸如风雨的变化、年成的好坏、官吏的任免、都城的迁徙、人间的祸福等等,无不问卜。

【亲下手一番】 清初颜元的认识论主张。即亲身习行、亲自去做。《四书正误》卷一:"譬如欲知礼,任读几百遍礼书,讲问几十次,思辨几十层,总不算知;直须跪拜周旋,捧玉爵,执币帛,亲下手一番,方知礼是如此,知礼者斯至矣。"从这一主张出发,他对"格物致知"作出了新的解释:"'格物'之'格',王门训'正',朱门训'至',汉儒训'来',似皆未稳。……元谓当如史书'手格猛兽'之'格'、'手格杀之'之'格',乃犯手捶打搓弄之义,即孔门六艺(指礼、乐、射、御、书、数)之教是也"(《习斋记余》卷六)。"此格字乃手格猛兽之格。格物谓犯手实做其事"(《言行录·刚峰》)。他指出,人类认识任何事物的性质与用途均需"犯手捶打搓弄"(《习斋记余》)一番,如欲知果蔬可食与否,就需亲口尝一番。任何学问仅靠"读得书来,口会说,笔会做,都不济事"(同上),需经"数年历验之功",方是真知。颜元的"亲下手一番"的主张是对宋明以来程朱陆王之学的批判,充分表现了其重实行、倡实学的治学特色。

【亲民】 《大学》提出的道德修养"三纲领"之一。《大学》曰:"大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善"。《礼记·学记》说:"古之教者,……九年知类通达,强立而不反,谓之大成。夫然后足以化民易俗,近者悦服而远者怀之,此大学之道也。"汉唐儒者释"亲民"为"亲爱于民"。宋儒则释其为"新民",即使人民去其旧习而自新。南宋朱熹说:"程子曰:亲,当作新。新者,革其旧之谓也。言既自明其明德,又当推以及人,使之亦有以去其旧染之污也"(《大学集注》)。

【亲知】 后期墨家的认识论概念。《墨子·经上》:"知,闻、说、亲"。把知识分为三种:闻知、说知、亲知。亲知指由感官亲历所得的直接经验知识。《墨子·经说上》解释说:"身观焉,亲也。"后期墨家特别重视"亲知",认为它是知识的开端和一切知识的基础。

【彦琮】(557—610) 隋僧人,佛教翻译家、编纂家。俗姓李,赵郡柏(今河北隆尧西南)人。十岁出家,改名道江。历北周、北齐至隋。曾于朝堂讲玄学,并与杨广讲论佛经。专梵文,主要从事译经、撰述、编纂,为隋唐译事之先导。先后译经计二十三部一百余卷。其《辩正论》论述了译经格式与方法,颇有影响。著有《通极论》,破世俗诸儒不信因果、执于教迹、好生异端之习,以佛理为宗极;《辨教论》,明释教直真、孔教必俗,论老子教不异俗儒;《通学论》,劝诱世人遍师孔释,备识真俗。

【度量分界】 荀子用语。指占有或分配物质财富的原则界限。《荀子·礼论》:"人生而有欲,欲而不得则不能无求;求而无度量分界则不能不争"。认为人生来就有物质欲望,在这种欲望的驱使下,人就必有所求,如果无原则地追求,争夺物质财富,就必然造成纷争和混乱。"先王恶其乱也,故制礼义以分之(《礼论》),先王制定礼义作为分配社会财富的"度量分界",一方面对人们的欲望加以限制,同时也是为了"养人之欲,给人之求"(同上),使人们的欲求得到应有的物质供给。有了"礼义"这种"度量分界",便能"使欲必不穷乎物,物必不屈于欲"(同上)。这是从经济关系上对社会的礼义法度等作出的理性主义的解说。

【前此的我】 梁漱溟用语。亦称"已成的我"。指呈现于人的感觉中的物质世界。梁漱溟受生命哲学影响,认为世界是由生命意志所创造的,在这个创造过程中,创造者是人的主观精神的"心",即"现在的我",创造的结果就是"前此的我"。他说:"这个差不多已成定局的宇宙,是由前此的自己而成功这样的;这个东西可以叫'前此的我'或'已成的我'。……就是物质世界能为我们所得到的,如白色、声响、坚硬等,皆感觉对他现出来的影子呈露我们之前者"(《东西文化及其哲学》)。他认为认识过程中另外有"现在的我","或谓之'心'或精神,就是当下向前的一活动",即正在派生这个物质世界的主动的生命意志,"是与'已成的我'——物质——相对待的"(同上)。所以,"前此的我"是梁漱溟主观唯心主义宇宙生成学说中的生成结果。

【前识】 老子用语。指预知预谋,即老子所说的"智",与《庄子·刻意》所说"不思虑,不预谋"之义相反。《老子》第三十八章:"前识者,道之华而愚之始"。老

子认为预知预谋(智慧)的出现只不过是“道”的虚华(华而不实)表现和愚昧的开端,故他反对“前识”,主张“处其实不居其华”(同上)。后人有解释“前识”为先见先知者,如王弼《老子注》言:‘前识者,前人而识也”;有解释为先于实际的猜测妄度,如《韩非子·解老》说:“先物行,先理动,之谓前识。前识者,无缘而忘(妄)意度也”;近人高亨注:“前识,有先见之明,即所谓‘智’”(《老子注译》)。

【总理全集】 近代孙中山的著作集。二卷。黄季陆主编,1944年近芬书屋印行。内容有遗嘱、自传、年谱、主义三篇、方略九篇、宣言三十二篇、演讲一百四十篇、谈话十九篇、论著十四篇、杂文六十三篇、文电和函札数百篇,汇集了孙中山一生的思想、言论、学说等。其中《三民主义》、《建国方略》、《国强在于行》、《说知难行易》、《军人精神教育》、《宗教与政治》、《国家之强在合群力》、《国民要以人格救国》等,为作者主要哲学著作。该书是研究孙中山哲学、政治、经济、教育思想以及内政外交等方面活动的重要资料。

【养气】 孟子用语。《孟子·公孙丑上》:“我善养吾浩然之气”。“其为气也,至大至刚,以直养而无害,则塞于天地之间。其为气也,配义与道;无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。行有不慊于心,则馁矣。”孟子所谓“养浩然之气”即指培养正大刚强、无所畏惧的主观精神。孟子认为,这种“浩然之气”并不是天生就有的,而要通过自觉地培养和锻炼,其方法就是“配义与道”。首先是明道,以增强修养者的自觉性;其次更要行义、践义,如此坚持下去就会养成自觉的刚强品德,产生出“至大至刚”的“浩然之气”。有了这种气,人就有了一种“充塞天地”的、勇往无前的、视死如归的精神力量。孟子的这一思想对后世的士大夫知识分子影响甚大,哺育了数辈胆气冲天、慷慨悲壮的民族英雄。“养气”说早在孟子之前就已有之,如《管子·内业》言:“精存自生,其外安荣,内藏以为泉源,浩然和平,以为气渊。渊之不涸,四体乃固;泉之不竭,九窍遂通,乃能穷天地,被四海。……不逢天灾,不遇人害,谓之圣人”。认为这种精气是物质性的东西,如能保存就能顶天立地,达到大清明的境界:“乃能戴大圆,而履大方,鉴于大清,视于大明”(同上)。《左传·庄公十年》说:“夫战,勇气也。一鼓作气,再而衰,三而竭,彼竭我盈,故克之”。《孙子兵法·军争篇》亦云:“三军可夺气,将军可夺心。是故朝气锐,昼气惰,暮气归”。这里讲的“气”都是一种主观精神或心理状态。

【养心】 孟子用语。《孟子·尽心下》:“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有不存焉者,寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣”。孟子认为人的初心、本心是善的,人的道德品质是与生俱有的。但为了不使这种本心被蒙蔽,就要时常修养心性,其最好方法就是“寡欲”,即减少物质欲望。物质欲望较少的人,即使丧失一些优良的德行,也不会丧失得太多;而物质欲望过多的人,纵然善性有所保存,也不会太多,大部分都要丧失。后来宋明理学家对这种思想加以绝对化,提出“存天理,灭人欲”的口号,一概排斥正当的物质需求,成为一种封建禁欲主义,对社会的发展起了消极作用。

【养生论】 三国魏嵇康著。篇中探讨了养生及形神问题,体现了作者的人生观。认为名位伤德,厚味害性,理想的人生境界应是“旷然无忧患,寂然无思虑”,“无为自得,体妙心玄”。主张善养生者应清虚静泰,少私寡欲,这样才能“上获千余岁,下可数百年”。指出:“形恃神以立,神须形以存”,“精神之于形骸,犹国之有君也”。故养生必须“形神相亲,表里俱济”。收入《嵇康集》。

【举】 《墨辩》术语。意谓摹拟、反映。《墨子·小取》:“以名举实”。《墨子·经上》:“举,拟实也。”所谓“拟实”《墨子·经说上》解释为:“名(原作‘民’,据孙诒让校改)若画虎(原作‘俿’,据毕沅校改)也”。“举”又是“谓”的一种,《墨子·经说上》:“‘狗,犬’,举也。”是说用“犬”名摹拟、反映狗这一事物就是“举”。

【举一反三】 孔子的教育思想。《论语·述而》:“举一隅不以三隅反,则不复也”。是说如果告诉一位学生一个方形东西的一角是个什么样子,而他不能由此推知其余的三个角是什么样子,这个学生就不必再教了。孔子的学生子贡说自己能“闻一以知二”,另一学生颜回则能“闻一以知十”(《论语·公冶长》)。孔子的这一教育思想很有价值,对后世亦颇具影响。

【举本统末】 三国魏王弼的玄学贵无论命题。“本”指作为事物本体的“无”,“末”指事物的现象。谓以本体的“无”来统御现实的万有。《论语释疑·阳货》:“‘予欲无言’,盖欲明本,举本统末,而示物于极者也”。这是用贵无论对孔子“予欲无言”一语的解释。

【举贤良对策】 西汉董仲舒著。共三篇。系以贤良身份三次对答武帝册问的文章。因其核心是说天意以论人道,讲“天人感应”论,故后人称之为“天人三策”。这是董仲舒神学目的论的纲要。《对策一》讲“天人相与(参预、感应)”。主张君主要“上承天之所为”,“更化”秦政,实行“礼乐教化”、“任德教而不任刑”,“正心以正朝庭”。实行“五常之道”。《对策二》提出“兴太学,置明师”。建议令地方官“择其吏民之贤者,岁贡各二人”,“量材而授官,录德而定位”。《对策三》提出王者之大本:“承天意以顺命”、“明教化民”、“正法度之宜”。反对“受禄之家”以“与民争业”。宣扬“大一统”。要求“诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进”。鼓吹“天不变道亦不变”的思想。收入《汉书·董仲舒传》。

【觉性】 近代严复对西方哲学Consciousness(意识、知觉)一词的意译。指人的感觉能力。在其所译《穆勒名

字》中提到:"人之得是知(指真知)也,有二道焉:有径而知者,有行而知者"。"径而知者谓之元知,谓之觉性"。这里所谓"觉性"即指"四体之所触,中心之所感",即人类感知事物的能力。他认为人之所以能对客观事物作出正确判断,"正赖有元知为之首基,有觉性为之根据"。强调了感性经验对于认识的首要意义。

【觉悟】 ①上海《民国日报》副刊。创刊日期不详,目前发现的最早一期是1919年6月16日。《民国日报》系国民党的机关报,编辑部的左派人士因与主编叶楚伧有分歧,遂开辟此副刊以宣传进步思想。所发文章观点比较激进。1920年上海共产主义小组曾利用此刊作为宣传马克思主义的理论阵地。1920年后该刊篇幅扩大了一倍多,设评论、讲演、选录、评述、诗歌、小说、通讯、随想等栏目。在共产党人影响下,该刊及时报导了当时工人罢工斗争的消息并表示支持。经常刊发批判无政府主义、国民党右派、张东荪等人反社会主义言论的文章,在思想界影响较大,是当时著名的四大副刊之一。国共合作以后继续宣传孙中山的三大政策和马克思主义。1925年国民党右派控制了编辑部,改变了此刊的进步性质,曾刊发《忠告我们的好朋友——共产党》等反动文章。1947年1月随《民国日报》停刊。②天津觉悟社的社刊。1919年9月16日周恩来、郭隆真、马骏、邓颖超等人在天津发起成立觉悟社,创办此刊。1920年1月20日出版第一期。该刊的重要文章都经社员集体讨论后写成。对旧思想、旧道德、旧伦常表示反对,憎恨帝国主义和封建军阀的反动统治,表现出激进的革命民主主义立场,对社会主义学说表示欢迎,但尚未划清科学社会主义与空想社会主义的界限。主张"本着反省、实行、持久、奋斗、活泼、愉快、牺牲、创造、批评、互助的精神,求适应于人的生活"(《宣言》)。只出一期,因觉悟社的领导者被捕而停刊。

【觉照】 见"真几"条。

【觉解】 冯友兰用语。"觉"是自觉,"解"是了解。"觉解"指对宇宙、人生进行反思、了解并觉悟到宇宙、人生的意义。《新原人》谓:"宇宙间有觉解,与宇宙间有山有云,是同样不可否认底事实"。强调觉解是人和人生最显著的特征和标志:"宇宙间有觉解,则可使其他别底事物被了解","若没有人,则宇宙间即没有解,没有觉","则宇宙只是一个混沌"。认为人与动物的区别"不在于他们是否有文化,而在于他们的文化是否有觉解底"。指出"人之所以能有觉解,是因为人是有心底"。并认为"人对于宇宙人生在某种程度上所有底觉解,因此宇宙人生对于人所有底某种不同底意义,即构成人所有底某种境界"。"觉解"是冯友兰新理学的重要概念之一。

【宣夜说】 中国古代的一种宇宙学说。《晋书·天文志》言:"宣夜之书亡,惟汉秘书郎郗萌记先师相传云:'天了无质,仰而瞻之,高远无极,眼瞀精绝,故苍苍然也,譬之旁望远道之黄山而皆青,俯察千仞之深谷而窈黑,夫青非真色,而黑非有体也。日月众星,自然浮生虚空之中,其行其止,皆须气焉。是以七曜或逝或住,或顺或逆,伏见无常,进退不同,由乎无所根系,故各异也。故辰极常居其所,而北斗不与众星西没也。摄提、填星皆东行,日行一度,月行十三度,迟疾任情,其无所系著可知矣。若缀附天体,不得尔也'。"宣夜说的主要观点是认为天是无色无体的广大空间,其中有无边的气支持、推动着日月星辰的行止。《黄帝内经·素问·六微旨大论》说:"天之道也,如迎浮云,若视深渊,视深渊尚可测,迎浮云莫知其极。"这与宣夜说观点相近。东晋天文学家虞喜"因宣夜之说,作《安天论》",认为"天高穷于无穷,地深测于不测"(《晋书·天文志》)。虞喜据这种学说第一个发现了岁差。使之与"盖天"、"浑天"说同为我国古代的主要宇宙论学说。但宣夜说在制订历法方面没有提出独立的思想体系和量度方法,所以在中国天文学史上影响不远。但它关于天是气的思想是有合理性的,对后来的唯物主义哲学家则有广泛深刻的影响。如三国时杨泉著《物理论》,批评浑天说和盖天说,肯定了宣夜说的观点,认为:"夫天,元气也,皓然而已,无他物焉。"唐柳宗元认为天是运动不息的气,日月星辰"太虚是属"(《天对》),即悬浮在太虚的气中。北宋张载确立了气一元论宇宙观,认为"太虚无形,气之本体"(《正蒙·太和篇》)。南宋马永卿说:天是积气(见《嬾真子》)。明何柏斋认为"地上虚空处皆天"(见《古今图书集成》卷五)。宣夜说为古代唯物主义哲学家的气一元论宇宙观提供了可贵的思想资料。它关于天无体的思想与现代天文学对宇宙的认识有一致之处,在这一点上它比浑天说、盖天说都更正确一些,也比西方九层水晶球的天体说高明一些。因此宣夜说受到现代中外哲学家、科学史专家的高度赞扬。英籍中国科学史专家李约瑟认为宣夜说宇宙观同希腊的任何说法相比都毫不逊色,"要比欧洲的水晶球概念先进得多"(《中国科学技术史》第四卷《天学》)。

【客形】 北宋张载用语。指太虚无形的本然之气在运动变化过程中呈现出的非常住性表现形态。《正蒙·太和》:"太虚无形,气之本体;其聚其散,变化之客形尔。"强调太虚之气虽无形可见,但却是永恒存在的客观实在。故"方其聚也,安得不谓之客;方其散也,安得遽谓之无?"(《正蒙·太和》)这是气一元论的唯物主义自然观。

【突驾】 近代孙中山用语。意指社会发展有跃进,可后来居上。他说:"日本之文明非其所固有者,前则取之于中国,后则师资于泰西,若中国以其固有之文明转而用之,突驾日本,无可疑也"(《在东京中国留学生欢迎大会的演说》)。他批判改良派所谓"中国今日亦只可为

君主立宪，不能躐等而为共和”的“循序而行”的谬论“是反夫进化之公理也，是不知文明之真价也”。认为在中国实行立宪也要流血，“同一流血，何不直截了当之共和”。从而否定了反对革命突变的渐进论，强调要以革命促进中国社会的飞跃。指出“我们要学外国，是要迎头赶上去，不是要向后跟着他”。“中国不仅足以突驾日本也，……近今十年思想之变迁，有异常之速度。以此推之，十年、二十年之后，不难举西人文明而尽有之，即或胜之焉，亦非不可能之事也”。“突驾”说反映了孙中山民主主义思想的革命激情和进取精神。

【突厥语大词典】 即“突厥语词典”。

【突厥语词典】 也称《突厥语大词典》。原名为《Divanu Luǧot it Tjrk》。马赫木德·喀什噶尔编撰。成书于1071—1077年。原著是作者在巴格达用阿拉伯文写成。共八卷，卷分上下，卷内有章。内容包括天文、地理、政治、经济、历史、民俗、金石、草木、饮食、服饰等。书中引用了丰富的例句、民歌数十首，格言、谚语二百余条。本书是喀拉汗朝时代的语言学巨著，也是世界上第一部完整、系统的突厥语词典。该书原稿迄今未发现，伊朗人穆哈默德·本·艾比伯克尔·艾比尔法蒂赫于1266年的手抄本是留传下来的唯一抄本。回历1333—1335年(1914—1916)土耳其将该抄本影印成书，共三大卷。现有土耳其文、德文、乌孜别克文、俄文等版本。我国已出版了维吾尔文译本。

【穿衣吃饭即是人伦物理】 明李贽的伦理观。《焚书·答邓石阳》：“穿衣吃饭，即是人伦物理。除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种，皆衣与饭类耳，故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者也。”李贽把伦理道德与物质生活联系起来，强调二者的一致性和物质生活的重要性，反对脱离物质生活空讲道德，反对理学家“去人欲，存天理”的封建禁欲主义。反映了早期资本主义萌芽时代的新兴市民阶层的伦理观念和要求。这一思想导源于王艮“百姓日用即道”说，但具体含意不同。

【美刺】 中国诗歌美学概念。指诗歌褒善刺恶的社会功能。是诗歌创作的重要原则之一。唐吴融《禅月集序》谓：“夫诗之作，善善则颂美之，恶恶则讽刺之。苟不能本此二道，虽甚美，犹土木偶不主于血气，何所尚哉！”美刺理论要求诗歌美善刺恶，发挥干预生活、匡时救世的社会政治功能，具有现实主义的积极意义。唐白居易《策林六十八》说：“故惩劝善恶之柄，执于文士褒贬之际焉；补察得失之端，操于诗人美刺之间焉。今褒贬之文无核实，则惩劝之道缺矣；美刺之诗不稽政，则补察之义废矣”。晚唐皮日休《正乐府序》亦指出：“诗之美也，闻之足以观乎功；诗之刺也，闻之足以戒乎政”。重视诗歌贬恶扬善的社会作用是中国现实主义的文学传统，上迄《诗》，历每朝每代，均有不少现实主义的诗人，写出了许多揭露时弊、赞美生活的佳作名篇。

【美质不饰】 战国韩非的美学思想。《韩非子·解老》：“和氏之璧，不饰以五采；隋侯之珠，不饰以银黄，其质至美，物不足以饰之。夫物之待饰而后行者，其质不美也”。韩非所谓“质”美指事物自身的质地本有之美，自然之美；“饰”即人工的装饰。他认为真正的美是不需要文饰的，“需饰而论质者，其质衰也”(同上)。韩非反对文饰是有合理的一面。但他没有区分虚伪的文饰和正当的文饰，而把一切文饰都看作是多余的，甚至是有害的东西，这正是他狭隘的功利主义思想在美学上的表现。

【美善相乐】 战国荀子关于审美和伦理道德相统一的美学思想。《荀子·乐论》：“君子以钟鼓导志，以琴瑟乐心。动以干戚，饰以羽旄，从以磬管。故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐”。认为人的道德品质与情操与审美和艺术有密切关系，高尚的音乐舞蹈与天地、四时的物候、时序的节奏相谐和，故能使人健康愉悦，美化社会风习。荀子强调乐与社会的礼义规范的统一，认为只有受“礼”规范的“乐”才能使人获得真正的审美享受。

【姜央】 苗族哲学概念。又称“央”、“腊”。苗族先民认为姜央是人类祖先，“姜央生最早，姜央算最老，他来把天开，他来把地造，……才生下你我，做活养老小”。

【类】 中国古代名辩学的重要范畴。是关于事物间普遍的类属联系和逻辑立辞及推论基础的基本概念。《甲骨文》、《金文》、《易经》中均无“类”字。《尚书》、《周礼》、《诗经》、《左传》、《国语》始有“类”字出现，但含义不一。最初的“类”是作为一种祭名，后来“类”作为“善”，代表一种抽象的道德品质。随之与事物分类相关的“族类”概念出现，之后“物类”、“事类”等概念相继产生。春秋时期“类”字的原始涵义——祭名、善等渐趋泯灭，代之以族类、事类、物类等逻辑类概念的萌生。孔子已有“有教无类”之说，但不含逻辑意义。墨家第一次系统地阐明了“类”的逻辑意义，并将“类”确立为逻辑推论的基本范畴之一。墨子首先提出“知类”、“察类”的思想，如谓“察吾言之类”(《墨子·非攻下》)，“义不杀少而杀众，不可谓知类”(《墨子·公输》)。战国时的惠施、公孙龙从相对主义和绝对主义的不同观点出发，否认“以类为推”的逻辑思想。后期墨家在同其他学派的论争中进一步发展和完善了墨子关于“类”概念的逻辑思想，把名分为三种：“名：达、类、私”(《墨子·经上》)。认为类名反映一类事物的共同属性。他们把一类事物的不同个体具有相同的属性称为“类同”，《经说上》：“有以同，类同也”；把两事物不具有相同的属性称为“不类”，《经说上》：“不有同，不类也。”《经下》、《经说下》都把类推作为推理的基本原则：“止类以行之，说在同”；

"异类不比,说在量";"推类之难,说在大小"。《大取》则以类作为逻辑思维必具的"三物"之一:"夫辞,以故生,以理长,以类行者也";"立辞而不明于其类,则必困矣"。《小取》更把类概念作为整个逻辑推论的核心要素加以阐述,提出:"以类取,以类予"。至此,作为反映事物普遍的类属联系和逻辑立辞、推论基本原则的"类"范畴基本形成。除墨家外,荀子亦有关于"类"概念的丰富思想,他认为类的本质特征在于同理:"类不悖,虽久同理"(《荀子·非相》)。他把"类"作为立辞和推论的逻辑根据:"以类度类";"推类而不悖"(同上)。"类"范畴的形成反映了中国古代逻辑科学由萌芽至建立的历史进程,对古代逻辑科学的发展有重要意义。同时,它直接启发了后人的思维活动,在中国哲学史和逻辑史上均产生了一定影响。

【类同】 后期墨家用语。名之同的一种。《墨子·经说上》:"有以同,类同也。""类同"既指事物具有相同的属性,也指反映同类事物的概念间的关系。如"牛"与"马"为类同,它们都属四足兽。

【类名】 后期墨家用语。指反映一类对象的概念。相当于现在所说的普遍概念,与荀子所谓的"共名"同。《墨子·经上》:"名:达、类、私。"《经说上》:"命之马,类也;若实也者,必以是名也。"认为类名是从外延方面划分的三种概念之一。如"马"即为"类名",因为所有个别的马都必用"马"指称。

【类观】 金岳霖用语。指某感觉类的共性认识。金岳霖站在客观主义立场上,认为不但人可以成为认识主体,任何有感觉能力的生物类如猴子、牛、马等都可以成为认识主体;如果有比人类还高级的生物类,也可以成为认识主体。但每一感觉类中的不同个体的感知具有个体性,并不完全相同;然而,既然是同类,在它们的感觉中必然蕴含着大体相似的认识结构,因而可以形成共同的"类观"。他说:"所谓客观既是类观,就不止于个体观,所谓主观只是个体观而已。照此说法,主观的呈现只是某官能个体所得的呈现,客观的呈现不只是某官能个体底呈现,而且是同种中正常的官能者所能得到的正常的呈现。此正常的呈现即一所与相对于一种官能者底本来,它是这样的本来,因为它没有受某某特殊官能个体所私给的影响。有某某官觉个体所给与的特殊的影响的呈现才是主观的呈现"(《知识论》第147页)。他认为各感觉类之间虽然没有共同的"客观呈现",但类观都来自本然世界,因此认识可以互相沟通,如人不能见牛之所见,仍可以知牛之所知。

【类固不必,可推知也】 《吕氏春秋》用语。意谓不同类的事物具有不同的属性和功能,不能根据某类事物的属性去推知与之相似的他类事物的属性,否则会造成错误的认识。《吕氏春秋·别类》:"知不知上矣。过者之患,不知而自以为知。物多类然而不然,故亡国僇民无已。夫草有莘有藟,独食之则杀人,合而食之则益寿,万堇不杀。漆淖水淖,合两淖则为蹇,湿之则为干。金柔锡柔,合两柔则为刚,燔之则为淖。或湿而干,或燔而淖。类固不必,可推知也"。认为"知之为知之,不知为不知"的态度才是真正的求知态度,如果以不知为知,以一知半解的知来类推之,就会造成谬误。该篇还举了一个意味深长的故事说:"鲁人有公孙绰者,告人曰:'我能起死人'。人问其故,对曰:'我固能治偏枯,今吾倍所以为偏枯之药,则可以起死人矣'。"这显然是一种不确切的类推方法,其结果必定失败。故该篇接着指出:"物固有可以为小,不可以为大;可以为半,不可以为全者也"。它还举了"相剑"等事例——说明了决不可一知半解地进行类推。《吕氏春秋》的这种求知思想是有积极意义的,是可取的。

【类固相召】 秦汉时期关于天人感应的观点。认为物之类同则相召。《吕氏春秋·应同》在叙述了所谓从黄帝以来的"符应"之后,解释说:"类固相召,气同则合,声比则应",如声音之共振,"鼓宫而宫动,鼓角而角动"。它进而把这种感应关系运用到天人关系上,认为"旱云烟火,雨云水波,无不皆类其所生以示人。故以龙致雨,以形逐影,师之所处,必生棘楚。祸福之所自来,众人以为命,安知其所"。又说:"商箴云,天降灾布祥,並有其职,以言祸福人或召之也。故国乱非独乱也,又必召寇。独乱未必亡也,召寇则无以存矣"。《淮南子》说:"夫物类之相应,玄妙深微,知不能论,辩不能解"(《览冥训》)。董仲舒则把这种同类相感召的现象作为普遍原则,以服务于其神学目的论,认为"鼓宫宫应,鼓商商应"的现象"此物之以类动者也。其动以声而无形,人不见其动之形则谓之自鸣也。又相动无形,则谓之自然,其实非自然也,有使之然也"。这种"使之然者"就是有意志的"天"。他进而认为"帝王之将兴也,其美祥亦先见;其将亡也,妖孽亦先见。物固以类相召也"(《春秋繁露·同类相动》)。东汉王充在《论衡》中亦考察了许多"同类相召"的现象,他指出,天能影响人,但人不能感动天,因为人的力量不够。王充还指出不同类不能互相感应:"凡变复之道,所以能相感动者,以物类也"(《论衡·感虚篇》)。但王充并未把这种观点贯彻到底,他从自然现象的偶然性出发并把这种偶然性运用到社会历史领域,将社会领域中的偶然事件必然化,最终陷入自然命定论。

【迹】 郭象哲学概念。与"所以迹"相对,指有形迹的事和物。《庄子·天运》有"夫六经,先王之陈迹也。岂其所以迹哉。今子之所言,犹迹也。夫迹,履之所出,而迹岂履哉"的话。对此郭象作了这样的注解:"夫任物之真性者,其迹则六经也。况今之人事,则以自然为履,六经为迹"。意谓迹是脚穿鞋子踏出来的,但不能将踏出来的足迹当作鞋子;六经就是圣人穿着"自然"这双鞋子

在历史的行程中踏出来的迹。就迹来说，随着时世的变迁会各有不同，但都是自然或所谓"物之真性"的一种表现；由于迹在时空上有局限性，故不可尚求，但在迹中又往往隐藏着"物之真性"，故又可尚求之。在郭象看来，由于人们只局限于"迹"而不明白"所以迹"，这是造成社会中"矫性伪情"、"毁损真性"以至天下大乱的根本原因。他指出，"圣人之实"就是"顺物性"而"任其自行"，不应施加任何"有无者之所尚"。"喻人待教迹而后仁义"的行为是他所反对的。他提倡一种放弃主观执着的、"无心"、"从俗"、"随时"以达到"非为仁义，直与物冥，则仁义之迹自见"的所谓"黄帝之迹"。如此把"名教"与"自然"等同、统一起来。

【逆教】 近代龚自珍用语。他说："天用顺教，圣人用逆教"（《壬癸之际胎观第五》）。他把自然界和人类社会受法则支配而不可避免地出现的困难、矛盾以及种种情势叫做"顺教"，而把人们发挥自己的主观能动性以解决这些困难、矛盾的行为和努力叫做"逆教"。如"冬夏，顺也。冬不益之冰，（而）为之裘；夏不益之火，（而）为之葛，逆也。""乱，顺也；治乱，逆也"（同上）。对龚自珍这种逆潮流而进的奋斗精神时人魏源极为赞赏，称"其道常主于'逆'，小者逆谣俗，逆风土，大者逆元会……能骀荡百世以下之魂魄"（《定庵文录叙》）。

【扁鹊】 ①传说为黄帝时名医。《云笈七籤》卷一百《轩辕本纪》："扁鹊、俞跗二臣定脉经，疗万姓所疾"。②战国时名医。姓秦，名越人。勃海郡郑县（今河北任丘县）人。因以诊脉、治病名闻天下，故时人以"扁鹊"名之。又因家于卢国，号曰"卢医"。据《史记·扁鹊仓公列传》记载，其少时为人舍长，遇异人长桑君授以禁方，遂能隔墙见物，透视人体，特以诊脉闻名，并通过"望色、听声、写形，言病之所在"。曾带弟子到各地行医。后遭秦太医令李醯嫉忌，被刺杀。《汉书·艺文志》载《扁鹊内经》九卷、《外经》十二卷，均佚。现存《难经》题周秦越人撰，实系后人伪托。

【闻见之知】 指通过感官与外物接触而直接获得的知识。常与"德性之知"对称。北宋张载《正蒙·大心》："见闻之知，乃物交而知"。他一方面认为"耳目不得则是木石，要他便合得内外之道"（《语录》下），另方面又强调"闻见不足以尽物"，"今盈天地之间者皆物也，如只据己之闻见，所接几何？安能尽天下物？"（同上）因而主张"不以见闻梏其心"，反对"止于闻见之狭"。认为闻见之知只是"小知"，"不萌于见闻"的"德性所知"才是更高的知识。北宋程颐也认为："闻见之知，非德性之知。物交物则知之，非内也，今之所谓博物多能者是也"（《河南程氏遗书》卷二十五）。同样推崇"不假闻见"的"德性之知"。明清之际王夫之认为："人于所未见未闻者，不能生其心"（《张子正蒙注·乾称篇下》）。强调闻见之知在认识发生发展过程中的重要作用。同时指出："见闻之知，止于已见已闻，而穷于所以然之理"（《张子正蒙注·参两篇》）。看到了闻见之知不能认识事物本质或规律的局限性，因而反对"限于见闻而不反诸心"，主张"引见闻之知以穷理"（《张子正蒙注·大心篇》）。但认为"见闻可以证于知（指"德性之知"）已知之后，而知不因见闻而发"（同上），最终否定了闻见之知在认识发生发展过程中的作用，承认有"吾所得于天而即所得以自喻"（同上）的天赋知识的存在。

【闻知】 后期墨家的认识论概念。《墨子·经上》："知，闻、说、亲。"把知识分为闻知、说知、亲知三种。"闻知"指听来的知识。《墨子·经说上》解释说："传授之，闻之。""闻知"又分为"亲闻"和"传闻"两种："亲闻"是直接传授的；"传闻"是间接传授的。

【闽学】 南宋朱熹所创。因其曾侨寓并讲学于福建（别称闽）建阳，故名。详见"濂洛关闽"条。

（乙）

【姚江学派】 即"阳明学派"。

【姚际恒】（1647—约1715） 清初学者。字立方，号首源，又号善夫。安徽桐城人。寄居于浙江仁和（今杭州）。少时曾浏览百家，后弃词章之学，专力于经。他长于辨伪。积十四年之力著《九经通论》，其中《尚书通论》辨伪古文，《诗经通论》辨毛诗《序》，《礼经通论》辨《周礼》与《礼记》中之一部分。但今仅存《诗经通论》。又著《古今伪书考》，列举经、史、子、集各类伪书达几十种之多，如《易传》、《古文尚书》、《大戴记》、《孝经》、《小尔雅》等多系儒家著名典籍，他则判之为伪。所断虽未必尽当，然足以破惑启迪，富有批判怀疑精神。另著有《庸言录》、《好古堂书目》。

【结】 因明名词。梵文意译。为正理学和古因明五支作法的第五支，即论式的结论，亦即宗的复述。新因明认为"结"支多余，予以废除。《因明大疏》卷一："离因、喻外，无别合、结。故略合、结而不别开。"

【絪缊】 《易传》用语。本作"壹壹"。指天地交感时阴阳二气升降浮沉的一种状态。《易·系辞下》："天地絪缊，万物化醇；男女构精，万物化生"。许慎《说文解字》释"壹"云："壹，壹也，从凶从壶，壶不得泄也。《易》曰：'天地壹壹'。"段玉裁《说文解字注》："今《周易》作'絪缊'，他书作'烟煴'、'氤氲'。蔡邕注典引曰：'烟烟煴煴，阴阳和一相扶皃也'。张载注《鲁灵光殿赋》曰：'烟煴，天地之蒸气也。'《思玄赋》旧注曰：'烟煴，和皃。'许据《易》孟氏作'壹'，及其本字，他皆俗字也。许释之曰'不得泄也'者，谓元气浑然，吉凶未分，故其字从吉凶在壶中，会意"。王夫之《说文广义》释"缊"说："《易》曰'天地絪缊'，本作'壹壹'，其作'缊'者，皆传写失之"。汉代学者皆以"絪缊"为阴阳浑沦和谐之状。

北宋程颐说："细缊，阴阳之感"(《河南程氏遗书》卷十五)。张载《正蒙·太和》："太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生细缊、相荡、胜负、屈伸之始"。南宋朱熹《周易本义》："细缊，交密之状"。明清之际王夫之称"细缊"呈"二气交相入而包孕以运动之貌"(《周易内传》卷六)，为"太极至足之和"(同上，卷五)、"太极本然之体"(同上，卷四)，是万物化生的本原和归宿。

【绝仁弃义】 老子用语。《老子》第十九章："绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有"。老子认为仁义孝慈等道德规范的发生是"大道"废弃和人之质朴本性丧失后所出现的现象，"大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈"(同上，第十八章)。所以，如果人能放弃仁义等道德规范就可以重新恢复质朴敦厚、上慈下孝的自然道德状态。反映了老子对现实社会之道德现象的批判和对原始之社会状态的向往。但一概否认道德的意义和作用则是片面的。

【绝对的乐】 梁漱溟用语。指心理得到满足的绝对幸福。梁漱溟认为虽然西方文化带来的结果是物质极大的丰富，但在生活上中国人反倒比西方人幸福得多。因为人的幸福不在于你享受什么东西，而在于你对你所享受的东西如何看。他认为追求物质欲望的满足得不到真正的幸福，只有顺从人类的本性，调整意欲所要求的方向，从向外追求物质享受变为向内求得主观精神上的满足，才能达到绝对的幸福，即"穿锦绣的未必便愉快，穿破衣的或许很乐"(《东西文化及其哲学》)。

【绝对底料】 冯友兰用语。指实现"理"所必需的、呈混沌状态的原始基质。又称"无极"或"真元之气"。《新理学》认为凡实际存在的事物都有两个条件，即其类之"理"和实现其理的"料"。"所谓料，有绝对相对之分"。"相对底料"是事物的"类之要素"和"存在之基础"的统一，即理和气的统一，具有相对的规定性；"绝对底料"则"本身无性"，"故不可名状，不可言说，不可思议"，它是"只可为料者"。"若无绝对底料，则无以说明何以实际底物之能成为实际"。

【绝圣弃智】 老子用语。《老子》第十九章："绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有"。"绝圣弃智"即根绝和摒弃聪明智慧。老子认为人类社会的许多丑恶现象和苦难都是由于人类智慧发展的结果："智慧出，有大伪"(《老子》第十八章)。如果弃绝了聪明智慧，社会就能回复到原始的淳朴状态，就能消除丑恶和苦难，人民就会得到更多的利益。《庄子》继承发挥了老子的这一思想，《庄子·在宥》："绝圣弃知而天下大治"。又《胠箧》："绝圣弃知，大盗乃止；擿玉毁珠，小盗不起。"《淮南子·道应训》在引述老子之语时说："盗贼之心，必托圣人之道，而后可行。故老子曰：'绝圣弃智，民利百倍'。"

【绝地天通】 上古时所出现的一种神权垄断现象。语出《尚书·吕刑》、《国语·楚语下》。韦昭注："绝地民与天相通之道"。原始时代没有统一的至上神，人人都可以和自己所崇奉的神交通，请求该神来护佑，这就是所谓的"夫人作享，家为巫史"。随着原始社会内部财产差别和阶级分化的发生出现了氏族显贵，他们开始脱离劳动，把自己的利益和氏族成员的利益对立起来，为了维护自己的权力和利益，他们在思想上逐渐垄断了人们与天神交通的权利。《国语·楚语下》所说的颛顼"乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，……绝地天通"，及《尚书·吕刑》所说的尧以"苗民弗用灵"为借口而出征三苗，"报虐以威，遏绝苗民"，"乃命重、黎绝地天通"，就属这种情况。

【绝待】 明清之际方以智用语。又称"无待"、"无对待"。意谓超越对立的存在，以说明绝对本体的超然性。《东西均·三征》谓"绝待之太极"。方以智解释说："有极与无极相待，轮浸而贯其中者，谓之落有不可也，谓之落无不可也，故号之曰'太极'"(《易余·太极不落有无说》)。方以智认为一方面"绝待"决定"对待"，这叫做"无待者运待"(《东西均·三征》)；另方面"绝待"又贯于"对待"中，即"绝待在对待中"(《易余·易余目录》)，"绝之与待也，亦相对也"(同上)。

【绝迹玄会】 见"捐迹反一"条。

【绝羡欲】 郭象用语。指任何事物都不应在其"性分"之外去"羡欲"于他物。郭象认为"物各有性，性各有极"，因之一切事物都只能在其"性分"所许可的范围内施展其所能，对于他物则不应有所"羡欲"。他说："以其性分各有极也。苟知其极，则毫分不可相跂，天下又何所悲乎哉！夫物未尝以大欲小，而必以小羡大，故举小大之殊各有定分，非羡欲所及，则羡欲之累可以绝矣"(《庄子·逍遥游》注)。他以"骈枝"为例指出，骈枝本"出乎形性，非假物也"。而有人却出于"羡欲"之心"欲割而弃之"，其实这是"道有所不存，德有所不载，而人有弃才，物有弃用"，并非"至治"的作法，必须断然拒绝。

【统待】 明清之际方以智用语。《易余·绝待并待贯待》："何谓统待？君民贞邪是也。统之属下为所统矣，虽对而不可谓之对也"。认为"君"与"民"虽然形式上相对，但"民"实不敢与"君"对；"贞(正)"与"邪"也虽然形式上相对，但"邪"实不可敌"贞"。这种"虽对而不可谓之对"的形式上的对立就叫做"统待"。

【既济】 《周易》六十四卦之一。卦形为䷾，即离下坎上。"济"即成也；事已成曰"既济"。该卦主事成而后有新的麻烦，故卦辞云"初吉终乱"。《易·杂卦》取事已成之意，云："既济，定也。"《易·序卦》以为此卦接小过卦，故"有过物者必济，故受之以既济"。即以"济"为改正过失所采取的措施，"既济"即克服过失后事有所成。

《易·大象既济》："水在火上，既济。君子以思患而豫防之。"由卦象引申出居安思危、防患于未然之意。后世学者多从《周易》六十四卦的总体结构上论述既济卦的意义，认为《易》始于乾、坤，终于既济、未济，为一个周期。北宋程颐《伊川易传》卷四："水火相交，则为用矣；各当其用，故为既济，天下万事已济之时也。"

【费直】 西汉古文经学家，费氏易学的创始者。《汉书·儒林传》说："费直，字长翁，东莱（今属山东掖县）人也。治《易》……长于卦筮，亡（无）章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》十篇解说上下经"。《隋书·经籍志》："汉初又有东莱费直传《易》，本本皆古字，号曰古文《易》"。其易学只流传在民间，至东汉时有郑众、马融、郑玄等演习其学；王弼注《易》亦源于费氏，于是费氏古文易学大兴。至西晋永嘉之乱而不传。费氏之说久佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《费氏易林》及《费氏分野》。

【费密】（1623—1699） 明清之际学者。字此度，号燕峰。四川新繁人。曾组织乡兵抗拒张献忠农民军。明亡后流寓泰州四十多年。其思想认为宋明理学来源于佛老，而宋儒秉承的韩愈道统说没有可靠根据，对之持批判态度。提出经解以汉儒为准，反对宋儒对经书的穿凿附会。认为宋明理学的危害是空谈误国，"说者自说，事者自事，终为两段。即有好议论，美听而已矣"（《圣门定旨两变序记》）。故主张以力行事实代替清谈高论。言："有、力行，二者圣门为学之方"（《本旨变说表》）。指出作为规律的"道"在事物之中，人的认识就是心合万物，"以心而合之天下万物万事，各适其道"（同上）。反对宋儒的禁欲主义，主张"欲不可纵，亦不可禁者也"（《统典论》）。著作有《中传正记》、《弘道书》、《燕峰集》等。

【架构】 张东荪用语。亦称"结构"、"关系"、"配列"等等。指事物之间的关系和事物的结构方式。为其宇宙观的根本概念。认为"我们的这个宇宙乃是无数架构互相套合互相交织而成的一个总架构"（《一个雏形的哲学》）。"好象我们中国的字，往往有部分绝对相同而位置不同便截然成两字的"（《宇宙观与人生观》）。他把"架构"看作是唯一的实在，认为具体事物只是这些架构关系同人的主观认识能力相交而产生的虚幻的东西，由此建立起他的"泛架构主义"宇宙观。参见"泛架构主义"条。

【贺升格巴图】（1849—1915） 蒙古族历史学家，著名诗人。鄂尔多斯乌审旗沙尔里克苏木人。十九岁时在私塾学蒙文，并通过自学通晓了汉文和藏文。二十岁开始任巴拉珠尔公（仅次于王爷的贵族）书吏。后因同情"独贵龙"运动被革职，从此拒绝跨入豪门。他对封建统治阶级表现出强烈的不满和憎恨，痛斥封建社会是"罪恶的时代"，是"聪明智慧毫无用处的时代，猜疑恐怖泛滥成灾的时代，自身阴影都觉可怕的时代，畏首畏尾令人战栗的时代"（见《蒙古族历代文学作品选》，内蒙古人民出版社1980年版）。他描写人民渴望的幸福时代："肥美畜群满山川，原野如画色斑斓，往者已矣今何如？人间事物太凄惨！幸福时代降临日，雨润万物无私偏，宇宙万类皆兴旺，大地各国齐欢颜"。提倡人人平等，认为"人人生来皆发黑，帝王平民无差别"。著作有《初学文鉴》、《古今宝史纲》、《三国演义梗概》、《西游记梗概》、《珠宝集》等。

【贺麟】（1902—1992） 哲学家、翻译家。字自昭。四川金堂人。中国共产党党员。1919年入清华学校学习。1926年赴美留学，先后在奥柏林大学、哈佛大学攻读西方哲学，1929年获哈佛大学哲学硕士学位。1930年转德国柏林大学学习德国古典哲学，并参加国际斯宾诺莎学会。1931年回国在北京大学哲学系执教，同时在清华大学兼教。1936年任北京大学哲学教授。参加1935年和1936年的中国哲学会第一、二届年会，当选为学会理事。1937年第三届哲学年会上被选为常务理事。1940年起任"西洋哲学名著"翻译委员会主任。建国后继任北京大学哲学系教授。1955年起任中国社会科学院哲学研究所研究员，先后为西方哲学史研究组组长、研究室主任，哲学研究所学术委员会副主任，中华全国外国哲学史学会名誉会长，《黑格尔全集》编译委员会名誉主编等。他早年"特别感兴趣的是宋明理学"，认为"治哲学应以义理之学为本，词章经济之学为用"，主张"哲学应当于文化陶养、生活体验相结合"。于清华学校毕业前夕立志"步吴宓先生介绍西方古典文学的后尘，以介绍和传播西方古典哲学为自己终身'志业'"。1930年发表《朱熹与黑格尔太极说之比较》一文，开始走上中西哲学比较参证、融会贯通的治学道路。自四十年代起先后出版《近代唯心论简释》、《文化与人生》论文集和《当代中国哲学》，系统地提出"新心学"哲学思想体系。他结合西方新黑格尔主义思想研究中国传统儒家哲学，极力主张"心为物之体，物为心之用"和"心即是理"的唯心论观点，否认马克思主义辩证法和黑格尔辩证法的本质区别。提出"以儒家思想或民族精神为主体去儒化或华化西洋文化"，以实现儒家哲学现代化的主张。解放后他的学术研究进入一个新阶段。他彻底放弃并且深刻批判了自己的唯心论观点，努力做到"用马克思主义的立场、观点和方法研究和批判黑格尔哲学"，成绩显著。其著作和译著甚丰，主要著作和论文还有《黑格尔时代》、《黑格尔论同一、对立、矛盾诸范畴的辩证发展》、《费希特的唯心主义和辩证法思想》、《休谟的怀疑论和启蒙思想》、《现代西方哲学讲演集》等。

【柔节】 古代军事术语。又称"弱节"、"雌节"、"阴节"等。这是作战双方对峙情况下所采取的一种斗争态势。古人多有论及，如《黄老帛书·称》说："安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也"。《黄老帛

书·十六经·顺道》云："立于不敢，行于不能，单（战）视（示）不敢，明势不能。守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之"。《淮南子·原道训》言："守清道而抱雌节，因循应变，常后不先。柔弱以静，舒安以定。攻大磨坚，莫能与争"。这里"守柔"、"守弱"、"守雌"并不象老子那样带有浓重的消极色彩，而是重视敌人、不过高估计自己力量的一种慎战态度。一旦条件成熟，敌之雄节、阳节已尽，便以勇猛迅疾的态势一举歼灭敌人。这是一种军事上的辩证思想和策略。

【柔弱胜刚强】 老子哲学命题。即柔能克刚，弱能胜强。这是老子的贵柔思想。《老子》第三十六章："将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强"。老子认为柔弱蕴含着极大的生命力，"人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵。强大处下，柔弱处上"（《老子》第七十六章）。"天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜"（同上，第七十八章）。因为柔弱是"道"的体现、表征，"弱者道之用"（同上，第四十章）。老子这一思想看到了事物强大到一定程度就会走向衰亡，而柔弱却包含有伸张的余地，具有辩证法因素。但他把柔弱的作用片面地夸大，主张居弱守雌，以避免向刚强转化而导致衰亡，则有消极因素，且对后世产生了不小的消极影响作用。

【彖】 见"彖传"条。

【彖传】 《易传》篇名。分上下两部分。又称"彖辞"。"彖"古训为"断"，即论断一卦之意。唐孔颖达《易·乾彖》疏："夫子所作彖辞，统论一卦之义，或说其卦之德，或说其卦之义，或说其卦之名"。该篇以乾、坤为天地万物之始，称为"乾元"、"坤元"。主张万物是运动变化的，"日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息"（《丰彖》）。提出"天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人"（《革彖》）。其释《易》取卦变之法为以一卦中阴阳相异之两爻互相交换位置引起卦体变化而生成另一卦，以说明刚柔相推之理。南宋朱熹《周易本义》卷首列有《卦变图》，即据《彖传》而来。明清之际王夫之所谓"卦变者因《彖传》往来、上下、进行、内外之旨，推而见其所自变也"（《周易内传发例》），是对《彖传》卦变之法的引伸与发挥。

【彖辞】 见"彖传"条。

十　画

（一）

【捐迹反一】 郭象哲学用语。指舍弃事物形迹而保存事物真性。《庄子·在宥》注："由腐儒守迹，故致斯祸。不思捐迹反一，而方复攘臂用迹以治迹，可谓无愧而不知耻之甚也"。郭象认为，"所以迹"或"真性"是迹的内在根据，迹是所以迹或真性的一种表现，而迹的存在又往往会有损于所以迹和真性的保留，故他主张要"遣迹"、"忘迹"、"泯然无迹"，舍弃事物的形迹而保留事物的真性。这就叫"捐迹反一"或"返一息迹"。《庄子·缮性》注："莫知返一息迹，而逐迹以求一，愈得迹愈失一，斯大谬矣"。认为迹对保存事物的"真性"是很不利的，要想使"物性自一"，就要停息一切有为之迹；而如果用尚迹的办法去寻求"物性自一"之至理，那就会得而反失。这是他的"独化"本体论在认识论上的表现。

【损有余而补不足】 老子哲学命题。指与"人道"相对的"天道"的作用和功能。《老子》第七十七章："天之道，其犹张弓与！高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者与之，天之道损有余而补不足。人道则不然，损不足，奉有余。孰能有余以奉天下？其唯有道者。"认为"天道"的特点在于减少有余而补给不足，而"人道"则反之。这一命题对后世有重要影响，明沈一贯《老子通》在批判社会生活中存在的不平等现象时利用了这一命题，指出："人之道则不然。哀聚穷贱之财，以媚尊贵者之心；下则箠楚流血，取之尽锱铢；上则多藏而不尽用，或用之如泥沙。损不足以奉有余，与天道异矣。"清易佩绅认为天道为"均"，"道在天下均而已，均而后适于用。此有余则彼不足，此不足而彼有余，皆不可用矣。抑其高者，损有余也；举其下者，补不足也。天之道如是，故其用不穷也"（《老子解》）。

【损减执】 ①佛教名词。又叫"损减见"、"无见"。是佛教所谓"邪见"、"二边见"、"二见"之一。指执著诸法实无而损减实性之妄见。佛教认为，诸法是因缘所生，本无自性，故谓之空，但空并非一无所有。而众生闻空却以为实无，故此使非有非无的真如实性有所损减，谓之"损减执"。因妄执诸法实无，所以又名"无见"，即关子"无"的边见。②章太炎用语。他在《建立宗教论》中认为"圆成实性"（真如）是万物的本体。主张在否定现象或"物自体"等为实有时，"识"或"阿赖耶识"（本体）不应否定，而应肯定其为实有；"五尘固幻有也，而必有其本体，法尘亦幻有也，宁得谓无本体。"反之，"不识此义，而谓惟有空名、都无实性，生人心识，岂于空无所依而起此觉？故曰：损减执者不知依他起自性也"。即"损减执"把幻有执为实无，这就损减了真如（本体）的实性。他认为破除"损减执"就是从"非无"方面彰显了本体，从而与破除"增益执"（从"非有"方面彰显本体）合观，就能以"非有非无"的方法确立主观精神的真实性。

【损益】 中国古代一对哲学范畴。"损"意为减损、减少，"益"意为增益、增加。"损"、"益"本为《易经》中前后相联的两卦，其卦象恰相反对。"损卦"上九爻辞将"损"与"益"并举："弗损，益之，无咎。"老子认为："物或损之而益，或益之而损"（《老子》四十二章）。还提出"为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为"（同上，四十八章），用"益"与"损"把从事于为学和从事于识道区别开来，将损而至于无为作为对道的一种最高精神体验。孔子主要把"损"、"益"应用于社会历史方面，谓："殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也"（《论语·为政》）。庄子继承老子"益生曰祥（通殃）"（《老子》五十五章）的思想，提出了"常因自然而不益生"（《庄子·德充符》）的主张。《易·彖传》则认为不论是"损"是"益"都要因时势而定："损益盈虚，与时偕行"。并有"损上益下，民说无疆"之说。《易·系辞》还把"损"、"益"作为道德修养的两种手段："损，德之修也；益，德之裕也。"并有"损以远害，益以兴利"之说。《管子·心术上》说："因也者，无益无损也，以其形因为之名，此因之术也"。把"损"、"益"用在名实观上，认为以名称谓形要如实，而不能主观地增加或减少。西汉董仲舒认为人可以"损益阴阳之化"（《春秋繁露·天地阴阳》）。并有"同者相益，异者相损"（同上）之说。北宋张载指出："阴虚而阳实，故阳施而阴受，受则益，施则损，盖天地之义也"（《横渠易说·系辞下》）。把"损"、"益"看作是阴阳二气相互作用过程中的功用。他主张"自益且益人"（《正蒙·乾称》），并强调"自益必诚"和"益物必诚"（《横渠易说·系辞下》）。北宋程颐说："礼，时为大，须当损益，夏商周所因损益可知，则能继周者亦必有所损益"（《程氏遗书》卷十五）。明清之际王夫之认为对人的

各种欲望不可一味用损："君子之用损也，用之于惩忿，而忿非暴发，不可得而惩也。用之于窒欲，而欲非已滥，不可得而窒也"(《周易外传》卷三)。并认为人的损益固然要与时偕行，而时势也因主观损益发生变化而与之偕行："固然时行其正，损益行其权。乃既损既益，而时因以变迁，则损益行而时因于偕行也"(《周易内传》卷三)。清戴震主张通过学习来增益不足，进而达于圣智境界："惟学可以增益其不足，而进于智。益之不已，至乎其极，如日月有明，容光必照，则圣人矣"(《孟子字义疏证》)。近代康有为说："夏殷周者，各有因革损益，观三代之变，则百世之变，可知也"(《论语注》卷二)。今人冯友兰在解释老子"损"、"益"概念时说："日损，指的是欲望、感情之类；日益，指的是积累知识的问题……。一个很有学问的人，他的精神境界可能还是象小孩子那样天真烂漫"(《中国哲学史新编》第二册)。他同时提出了"知其益，守其损"的观点。

【挽歌】 纳西族东巴教经典。著者及成书年代均不详。用象形文字写成，在纳西族中代代相传。内容是悼念死者亡灵、祝祷亡灵到神的地方，并叙述了人类丧葬礼仪的来源及过程，反映了该族对生死的看法。认为"人类居住的大地上，长着的大树总是会倒呀，开着的花朵到头还是会谢的呀，人生是会有死的"。"好男好女们，……你也象来接你的那些人一样，唱着笑着跟他们去吧！""人生有老有死，这是自古就已经有了的，何必为死者痛惜呢！"并认为人死后会到神人居住的地方去享受安乐。有云南丽江县1964年汉译石印本。

【班固】(32—92) 东汉史学家、文学家。字孟坚。扶风安陵(今陕西咸阳东北)人。史学家班彪子。九岁能文，长益博贯。父卒后欲继续完成其父所著《史记后传》，被人告发私改国史，下狱。弟超驰阙上书力辩，获释。明帝甚奇之，以为郎，典校秘书，奉诏续其父所著书。潜精积思二十余年，始成《汉书》，为当世所重。后迁玄武门司马。建初四年(79)章帝会诸儒于白虎观，讲议五经同异，命班固撰集成书，名《白虎通议》。永元初(89)从大将军窦宪出征匈奴，为中护军。后宪擅权被杀，他受牵连免官，死狱中。

【班禅】 藏传佛教格鲁派两大活佛转世系统之一(另一为达赖喇嘛)的称号。为"班禅额尔德尼"的略称。"班"为梵语"班智达"的略称，意为"学者"；"禅"为藏语译音，意为"大"；"班禅"即"大学者"之意。"额尔德尼"为满语，意为"珍宝"。十七世纪初扎什伦布寺的罗桑却吉坚赞因学识渊博被人尊称为"班禅"。清顺治二年(1645)统治卫、藏的蒙古和硕特部首领固始汗尊赠罗桑却吉坚赞"班禅博克多"称号("博克多"为蒙语，是对睿智英武、智勇兼备之人的尊称)，并使其主持扎什伦布寺，划分后藏部分地区归其管辖，为班禅四世。这是班禅活佛系统获得名号之始。后来其徒众按师承上溯，追认克珠杰、索南乔朗、罗桑顿珠分别为一世、二世、三世班禅，遂形成班禅活佛转世系统，视其为阿弥陀佛(无量光佛)的化身。清康熙五十二年(1713)册封班禅五世罗桑益西为"额尔德尼"，赐给金册金印，确认班禅在格鲁派中的地位，分管后藏部分地区的政教大权。此后历代班禅额尔德尼转世必经中央政府册封，成为定制。今之班禅额尔德尼却吉坚赞为第十世，于公元1989年1月28日圆寂于西藏日喀则，其转世灵童正在寻访中。

【桓团】 又作韩檀。战国辩士。赵国人。曾为赵平原君门客。《庄子·天下》载有桓团等辩者"二十一事"，说"桓团、公孙龙辩者之徒，饰人之心，易人之意。能胜人之口，不能服人之心，辩者之囿也"。《列子·仲尼》载"有意不心"、"有指不至"等七事，亦为桓团等辩者所持辩题。

【桓宽】 西汉学者。字次公。汝南(今河南上蔡西南)人。宣帝时举为郎，官至庐江太守丞。自幼研习《春秋公羊传》，学识渊博，尤善文。曾参加昭帝始元六年(前81)召开的盐铁会议，主观上同情尚六艺的"文学"，贬斥务权利的"大夫"。后对当时会议记录进行加工整理，成《盐铁论》十卷六十篇，以对话体形式较客观地再现了举贤良文学关于"皆请罢盐铁权酤"与御史大夫桑弘羊主张"盐铁官营"建议之间相互诘难的场景，是研究西汉政治、经济等的重要材料。

【桓谭】(前23—后56) 两汉之际的唯物主义哲学家，无神论者。字君山。沛国相(今安徽省符离集西北)人。汉成帝时为郎，王莽朝为掌乐大夫，东汉光武帝时征为待诏。博学多通，尤好古学，遍习五经，不为章句。他反对当时盛行的图谶迷信和天人感应说。王莽利用图谶篡权，许多文人趋附于莽，制造符命以歌功颂德，他沉默不语，后来嘲讽王莽迷信符命的悲剧。东汉刘秀利用图谶为光武皇帝，遂宣布图谶于天下，并以图谶决定国家大事。他上书反对图谶，并当面与光武帝辩论，光武帝大怒，说他"非圣无法"，几遭斩。后被贬为六安郡丞，遂病死于赴任途中。他在政治上主张王道，认为"夫王道之治，先除人害，而足其衣食，然后教以礼仪，而威以刑诛，使知好恶去就"(《新论·王霸》)。反对谶纬说，认为"谶出《河图》、《洛书》，但有兆朕，而不可知。后人妄复加增依托，称是孔丘，误之甚也"(《启寤》)。在形神观上提出"烛火之喻"，谓："精神居形体，犹火之然(燃)烛矣"。"烛无，火亦不能独行于虚空"(《祛蔽》)。反对形死神存说。其说为后来范缜《神灭论》先声。认识论上肯定人的认识能力，谓"人抱天地之体，怀纯粹之精，有生之最灵者也"(《正经》)。并对人的认识能力作了具体分析，指出："凡人耳目所见，心意所知识，情性所好恶，利害所去就，亦皆同务焉。若材能有大小，智能有深浅，听明有暗照，质行有薄厚，亦则异度焉"(《言体》)。

他的思想对王充有直接影响，王充说："质定世事，论说世疑，桓君山莫上也"（《论衡·案书》）。著作有《新论》。

【格义】 魏晋时所流行的一种解释佛经的方法。一般认为此法创于竺法雅。《高僧传·竺法雅传》说他"少善外学，长通佛义。衣冠仕子，咸附谘禀。时依雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数拟配外书，为生解之例，谓之'格义'。及毗浮、昙相等亦辩'格义'，以训门徒。雅风采洒落，善于枢机，外典佛经，递互讲说"。是说竺法雅等援引中国传统哲学（即所谓的"外学"、"外典"，主要指老庄哲学）概念来拟配、解释佛学的概念，并逐条著之为例，作为刊定的统一格式，于讲授时用之以训门徒，叫做"格义"。这种方法与以前佛典翻译中仅限于以概念相比附的方法不同，也异于把几种不同的译本"合本"比较的研究方法，它不拘泥于片言只语的训释，而着重于从义理上去融会中外两种不同的思想。但既然"以经中事数拟配外书，为生解之例"，也就难免有牵强附会之处。故道安之后随着佛道渐明且势力既张，就不愿再以佛理拟配外书了。到了鸠摩罗什时代，则更不须藉外典以相比拟，"格义"之法被视为"迂而乖本"，遂废弃不用。冯友兰《中国哲学史新编》第四册把中国佛教和佛学的发展过程分为三个阶段，第一个阶段即为"格义"。

【格心】 陆王心学所主张的认识方法及道德修养方法。南宋陆九渊说："宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"（《象山先生全集·杂说》）。从此出发，他主张认识宇宙及道德修养均在于发明本心、剥落物欲，即"人心有病，须是剥落，剥落得一番，即一番清明"（《象山先生全集·语录下》）。明王守仁更进一步从"知行合一"的角度论述了这个方法，《大学问》："格者，正也，正其不正以归于正之谓也"。认为格心即正心，也就是"破心中贼"。主张"格心"比"格面"更为重要，要求人们"无事时将好色、好货、好名等私逐一追究、搜寻出来"，"才有一念萌动，即与克去"（《传习录》上），使此心"纯乎天理，而无人欲之杂"（同上）。

【格式】 张东荪用语。亦称"直观上的先验格式"。为其认识论中认识的基本要素之一，亦为其知识的组成部分之一。略同于康德所说的感性的先验格式。包括空间、时间和能、所关系（即主客观关系）。他认为外物呈现于主观之前即受这种格式的整理而形成感相。但不同于康德的是张东荪把能所关系也作为先验的主观格式之一，认为"感相"是主客观相交的产物，"我与东西共存而确为一个存在者"（《认识论》）。在他看来，任何事物的存在都有主客观两方面，如同任何事物的存在都离不开空间时间一样。这种"格式"说把客观事物的存在方式看成是主观方面加入认识过程而形成，而不是作为客观反映于人的主观。这是一种主观唯心论的认识论。

【格合外内】 明清之际方以智的认识论主张。"外"指客体，"内"指主体，"格"指主体见诸于客体的行为，即他所谓的"施为"。《一贯问答》："知致则意亦无意，物格则知即无知，因触而通，格合外内，贝心物泯矣。格，至也、方也、正也、通也、感也"。

【格物】 儒家的认识方法和道德修养方法。尤为宋儒所提倡。语源《礼记·大学》："致知在格物。物格而后知至。"但《大学》没有对"格物"做具体解释。东汉郑玄注："格，来也；物，犹事也。其知于善深，则来善物；其知于恶深，则来恶物，言事缘人所好来也。"从宋儒始"格物致知"成为重要哲学范畴，各派哲学家都用自己的观点对之作解释。程朱学派认为"知"是先天固有的，由于受物欲影响而丧失了，主张通过"格物"重新获得。程颐说："格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已也"（《河南程氏遗书》卷二十五）。朱熹说："格，至也；物犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也"（《大学章句注》）。他认为《大学》原有对"格物致知"的解释文字，后来亡佚了。他便作了一篇"补传"："所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也"。程、朱都认为由"格物"而"致知"有一个过程，"须是今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后脱然有贯通处"（《河南程氏遗书》卷十八）。朱熹还强调："盖致知便在格物中，非格之外别有致处也"（《朱子语类》卷十八）。这些思想有合理因素。但他们所追求的并不是具体事物的真理，而是以物理来印证人心中所固有的"天理"，企图获得"一旦豁然贯通"的绝对智慧。明王守仁从他的"心外无物，心外无理"的观点出发，释"格"为"正"，谓："格者正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格"（《大学问》）。又说："天下之物本无可格者，其格物之功，只在心上做"（《传习录》下）。明清之际王夫之发展了前人的观点，认为"博取之象数，远征之古今，以求尽乎理，所谓格物也。虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也"（《尚书引义·说命中二》）。这里的"格物"和"致知"有感性认识和理性认识的意思。他还指出："非致知，则物无所裁，而玩物以丧志；非格物，则知非所用，而荡志以入邪。二者相济，则不容不各致焉"（同上）。清颜元从事功的观点解释格物，认为"格物"就是"犯手实做其事"（《习斋先生言行录·刚峰》）。"格即手格猛兽之格，手格杀之之格。"只有"亲下手一番"，才能"手格其物而后知至"（《四书正误·大学》）。

【格物致知】 儒家所倡导的认识方法及道德修养方

法。《礼记·大学》："致知在格物，物格而后知至。"以"格物致知"为个人修养的基本手段。《玉篇》释"格"："格，至也，量也，度也。"东汉郑玄《礼记注》认为："格，来也；物，犹事也。"宋明理学十分重视"格物致知"，以之作为成圣成贤的基本方法，但各家解释不同。北宋司马光最先注重格致，其《致知在格物论》提出："格，犹扞也，御也，能扞御外物而后能知道。"以格物为排斥外物的识"道"方法。程颐以"致知"为充分发挥固有的义理之知，但认为致知必经格物才能完成："知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致之必有道，故曰致知在格物"(《河南程氏遗书》卷二十五)。其释"格物"为："格，犹穷也；物，犹理也。犹曰穷其理而已矣"。南宋朱熹继承发展了程颐的思想，提出："致，推极也；知，犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也。格，至也；物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也"(《大学章句注》)。他又为《大学》作补格物传，谓："所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉。则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣"(同上)。以即物、穷理、至极释格物。在"格物"与"致知"的关系上提出："格物只是就一物上穷尽一物之理，致知便只是穷得物理尽后我之知识亦无不尽处"(《文集·答黄子耕》)。以致知为格物的结果。又提出格物的具体方法是："或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际，使于身心性情之德、人伦日用之常以至天地鬼神之变、鸟兽草木之宜，自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已与其所以然而不可易者"(《大学或问》)。认为由此"真积力久"，便可"豁然贯通"。南宋陆九渊则认为："格物者，格此者也"(《语录下》)。以格心释"格物"，反对外求物理。明王守仁继承发展了陆九渊思想，反对朱熹即物穷理之说，提出："物者，事也，凡意之所发，必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也"(《大学问》)。而"致知云者，非若后儒所谓充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。"认为格物致知中以"致知"为主，即充分发挥自己的道德良知，使自己的思想行为一归于正。明清之际王夫之则对"格物"与"致知"作出了辩证地解释，认为"大抵'格物'之功，心官与耳目均用，学问为主而思辨辅之；所思所辨者，皆其所学问之事。'致知'之功，则惟在心官，思辨为主而学问辅之；所学问者，乃以决其思辨之疑。致知在格物，以耳目资心之用，而使有所循也；非耳目全操心之权而心可废也"(《读四书大全说》卷一)。清颜元对"格物致知"作出这样解释："'格物'之'格'，王门训'正'，朱门训'至'，汉儒训'来'，似皆未稳。……元谓当如史书'手格猛兽'之'格'，'手格杀之'之'格'，乃犯手捶打搓弄之义，即孔门六艺之教是也"(《习斋记余》卷六)。

【格致】 ①儒家伦理学和认识论用语。"格物致知"的省称。《礼记·大学》："致知在格物，物格而后知至。"东汉郑玄注："格，来也；物，犹事也"。宋明理学家对这一概念作了重要发挥，程颐、朱熹把其看作是修身的步骤，解作"即物穷理"(《大学章句注》)；王守仁则解为"正心"、"为善去恶"(《大学问》)。参见"格物"、"格物致知"条。②明末至清末对物理学、化学、博物学等自然科学统称"格致"。方以智《物理小识》："圣人与民折中日用，使之中节而已，其格致、研极之精微，皆具于《易》。"郑观应说："西人所务格致诸门，如一切汽车、光学、化学、数学、重学、天学、地学、电学，而皆不能无所据。"谭嗣同《仁学》："于西书当通《新约》及算学、格致、社会学之书"。明代编的《格致丛书》、清代编的《格致镜原》等类书汇辑的多是科学技术方面的著述。

【格致相因】 明清之际王夫之的哲学命题。《读四书大全说》卷一："格致相因，而致知在格物"。他既反对王阳明所谓"格物者，格其心之物"(《传习录·答罗整庵少宰书》)的把"格物"和"致知"混为一谈的作法，也反对朱熹等人把"格物"当作启发内心固有之理的一种手段的作法，认为"格物"与"致知"既相互区别、各有所从，又相互统一、相因相济："大庶'格物'之功，心官与耳目均用，学问为主，而思辨辅之，所思所辨者皆所学问之事。'致知'之功则唯在心官，思辨为主，而学问辅之，所学问者乃以决其思辨之疑。'致知在格物'，以耳目资心之用而使有所循也，非耳目全操心之权而心可废也"(《读四书大全说》卷一)。主张"夫知之方有二，二者相济者也，而抑各有所从。博取之象数，远证之古今，以求尽其理，所谓格物也。虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也。非致知，则物无所裁而玩物以丧志；非格物，则知非所用而荡智以入邪。二者相济，则不容不各致焉"(《尚书引义·说命中二》)。

【格鲁派】 藏传佛教派别。又称"黄教"、"新噶当派"、"甘丹派"。"格鲁"为藏语译音，意为"善规"、"善律"。因要求僧人严守戒律，故名"格鲁"；又因僧人都戴黄色帽子，故俗称"黄教"；因师承噶当派，亦称"新噶当派"；还因首建寺庙甘丹寺为主寺，故又称"甘丹派"。创始人为宗喀巴。十五世纪初期，宗喀巴鉴于当时藏传佛教各教派戒律废弛，僧人生活放荡，追逐世俗权势财富，在群众中信誉低落的情况，遂决心倡导宗教改革。他以噶当派教义为立说之本，结合己见，提倡僧人不分显密都必须恪守戒律，不得娶妻和从事农业，建立起了严密的寺院组织和规章制度，从而使世俗贵族不能干予寺庙事务。在理论上著《菩提道次第广论》、《密宗道次第广论》等经典，阐明显密兼修、先显后密的修行次第；提出释迦一代正法不外"教"、"证"两种，而一切

"教"的正法全摄入经、律、论三藏之中，一切"证"的正法也都摄入戒、定、慧三学之中，因此主张三藏未可全废、三学亦须全修；还规定僧人必须具备"五明"，即"声明"(语言音韵学)、"因明"(逻辑学)、"内明"(佛学)、"工巧明"(历算工艺技术)、"医方明"(医药学)等学问。经过从宗教实践和理论上改革后，该派声势大振，形成一代宗风。宗喀巴逝世后该派势力更趋强大，于永乐七年(1409)在拉萨大昭寺创办大祈愿法会，以后年年举行，持继至今。明嘉靖二十一年(1542)起采用活佛转世制度。明万历六年(1578)该派索南嘉错至青海，与蒙古土默特部俺答汗会晤，俺答汗赐索南嘉错"圣识一切瓦齐尔达赖喇嘛"称号，是为达赖三世，该派遂传至内蒙古，内蒙古全部改奉了"黄教"。清顺治十年(1653)达赖五世阿旺罗桑嘉错在北京朝觐，被封为"西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛"，取得藏蒙佛教各派总领地位。康熙五十二年(1713)又册封五世班禅罗桑益西为"班禅额尔德尼"，从此有了"班禅额尔德尼"称号。"格鲁派"由此开始掌握了西藏地区的全部政教大权。

【校邠庐抗议】 近代冯桂芬著。二卷。卷上二十二议，卷下二十议，附十二议，共五十四篇。清咸丰十一年(1861)写成，光绪二十四年(1898)八月雕印。"校邠庐"乃作者的室名。"抗议"是借后汉赵壹传语名之，即位卑言高之意。作者自序此书"参以杂家，佐以私臆，甚且羼以夷说，而要以不畔于三代圣人之法为宗旨。"书中根据对西方的了解，针对清政府内政外交的种种弊病，提出了向西方学习的具体方案：第一，改变"人无弃才不如夷"。主张改革科举取士制度，力倡以西学培养人才；第二，改变"地无遗力不如夷"。提倡人力兴修水利，发展粮食生产，改革生产工具，扩大对外贸易；第三，改变"名实必符不如夷"。主张改革吏制，整顿军队；第四，改变"君民不隔不如夷"。主张通过"复陈诗"即以诗文形式反映民间的要求和愿望，达到上下之情相通；第五，改变"船坚炮利不如夷"。要求设厂制造枪炮，培养技术人材，实现"师夷之长技"。书中特别主张"以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术"。这一思想后为张之洞所采纳，发展成"中学为体，西学为用"的洋务派基本纲领。此书曾呈光绪皇帝。是提倡新学的早期政论著作，对近代资产阶级改良主义思想有较大影响。

【根】 佛教名词。梵文意译。意为"能生"、"增上"。即具有促进增长作用的气力之本，如同草木之根有增上之力而能生干枝一样。如眼、耳对于色、声亦能生起眼识、耳识等感觉。《大乘义章》卷四："能生名根。"《俱舍光记》卷三："胜用增上，故名为根。"总分二十二种：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、苦根、乐根、忧根、喜根、舍根、信根、精进根(勤根)、念根、定根、慧根、未知当知根、已知根、具知根。其中按其性质有所谓"三根"、"五根"、"六根"之说。"三根"又叫三无漏根，指未知当知根、已知根、具知根。"五根"又有两种：(1)指信根、精进根、念根、定根、慧根等，此五者为能生其他一切善法之本，故名为五根。《俱舍论》卷三："于清净法中，信等五根有增上用。所以者何？由此势力伏诸烦恼，引圣道故。"(2)指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等，若加意根，即为"六根"。此六者有能生六识而使各别缘六境之胜用，故立为六根。《俱舍论》卷三："颂曰：了自境增上，总立于六根。论曰：了自境者，谓六识身眼等五根，于能了别各别境识有增上用；第六意根于能了别一切境识有增上用。故眼等六各立为根。"小乘以前念之意识为意根，大乘则以第七之末那识为意根。

【根由】 见"外界条理"条。

【殊气相革】 东汉王充用语。指不同性质的东西才能互相作用、革化。他说："凡物能相割截者，必异性者也；能相奉成者，必同气者也。是故离下兑上曰革。革，更也。火金殊气，故能相革。如俱火而皆金，安能相截(原作'成'，据刘盼遂校改)？"(《论衡·遣告》)认为火与金气性不同，火才能化金。王充把这种"同气相成，殊气相革"看作是普遍规律，用它来解释自然现象与社会现象，例："凡万物相刻贼，含血之虫则相[胜]服，至于相啖食者，自以齿牙顿[钝]利，筋力优劣，动作巧便，气势勇杰。若人之在世，势不与适[敌]，力不均等，自相胜服，以力相服，则以刃相贼矣。夫人以刃相贼，犹物以齿角爪牙相触刺也。……自是筋力勇怯相胜服也"(《物势》)。从此他批判了谶纬神学所谓"五行之气，更相贼害"之类的神秘图式。

【殊相底生灭】 金岳霖用语。又称为"势"。指事物发展变化的偶然性。金岳霖认为"势"与"理"相反相成，"共相底关联为理，殊相底生灭为势"(《论道》第198页)。"共相底关联"是支配事物发展变化的必然因素，但它不能规定事物发展变化的具体细节。共相在具体事物身上表现为殊相，殊相的生灭变化不完全受共相的制约，具有一定的特殊性、偶然性、灵活性。例如，按"共相底关联"说，吃毒药必死；但若有人服了毒药，因抢救及时亦可以不死。这说明"势"与"理"不完全一致，"殊相底生灭有如流水一般，流到甚么地方，不仅有理而且成势"(同上，第199页)。金岳霖试图用"理"、"势"范畴把偶然性与必然性统一起来，曾提出"理有固然，势无必至"的原则。但他虽然在一定程度上看到偶然性与必然性的区别与联系，最终未能把握二者之间的辩证关系。

【殊类】 后期墨家用语。《墨子·小取》："言多方、殊类、异故，则不可偏观也"。"殊类"指类异，即不同的物类及类的大、小。《墨子·经下》："异类不比"，"推类之难，说在之大小"。认为物类的不同及大小之别是不能进行一概类推的，否则会造成谬误。

【顾欢】 南朝宋齐道教思想家。字景怡，一字玄平。吴郡盐官(今浙江海宁县)人。曾从雷次宗"谘玄儒诸义"(《南齐书·顾欢传》)。隐居不仕。在剡(今浙江嵊县)天台山开馆授徒，受业者常近百人。南齐高帝召之，他"進删撰《老氏》，献《治纲》一卷"(同上)。复归隐。永明元年(483)诏征为太学博士，不就。"晚节服食，不与人通……好黄老，通解阴阳书"(同上)。倡儒、道、释一致论。其时佛道二教互相非毁，乃作《夷夏论》加以调停，认为二教根本道理相通："道则佛也，佛则道也，其圣则符，其迹则反"。但又以夷夏之界黜佛，谓"舍华效夷，义将安取?"(《南齐书·顾欢传》)另著有《三名论》。

【顾炎武】(1613—1682) 明清之际学者、思想家。初名绛，字宁人，号亭林。江苏昆山亭林镇人。出身望族之家。少时参加复社，反对宦官专权。清兵南下时曾参加抗清斗争。失败后怀着国破家亡之恨遍游华北、西北各地，联络同道，以图复明。晚年定居于陕西华阴，终老于山西曲沃。学问渊博，于国家典制、历史掌故、天文地理、兵农漕运以及经史百家、训诂音韵，皆有深入研究。治经重考证，为清代朴学开山者。力主"实学"，强调"经世致用"、"明道救世"，提出："愚所谓圣人之道如之何?曰：博学于文，行己有耻。自一身以至天下国家，皆学之事也"(《顾亭林诗文集·与友人论学书》)。"学文"，包括社会历史和现状；"有耻"，不仅是个人修身原则，更是对国家民族的负责态度。激烈抨击谈心说性的道学为"邪学"、"禅学"，痛恨清谈误国，谓"昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，未得其精而遗其粗，未究其本而先辞其末"，其结果是"股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱"，甚至造成"神州荡覆，宗社丘墟"(《夫子之言性与天道》)，贻祸非浅。哲学上赞成张载"太虚即气"的观点，提出"盈天地之间者气也"的唯物主义命题(《游魂为变》)。在道器关系上主张"非器则道无所寓"(《形而下者谓之器》)。认识论上倡导"下学而上达"，即通过实际考察具体事物以把握贯通于具体事物中的道理和原则，从而把"格物"与"致知"结合起来。人性论上不笼统肯定性善或性恶，认为性善是就大同而论，也有天生不善之人，有自善而变为不善的人，也有自不善而变为善的人。政治思想方面赞成黄宗羲关于皇帝不应至高无上的思想，提出"天子与公侯伯子男一也"，"天子一位之义，则不敢肆于民上以自尊"(《周室班爵禄》)。主张"以天下之权，寄天下之人"(《日知录·守令》)，反对封建专制集权。在经济领域主张"自私自为"，发展城市经济。区别了"亡国"与"亡天下"："亡国"就是统治者政权转手，只是封建统治阶级内部的事；"亡天下"则是民族、文化的沦亡，关系到整个民族的命运。提出："保天下者，匹夫之贱与有责焉"(《文集·正始》)。主要著作有《日知录》、《天下郡国利病书》、《肇域志》、《顾亭林诗文集》等。

【顾亭林】 即"顾炎武"。

【顾亭林诗文集】 明清之际顾炎武的诗文汇集。初由其门人潘耒编刻。书中充分体现了作者反对"游谈无根"的理学，批判"用心于内"的主观唯心论，倡导"经世致用"之"实学"，主张思想、言论自由的进步思想。1959年中华书局出版《顾亭林诗文集》，收有《亭林文集》六卷、《亭林余集》一卷、《蒋山傭残稿》三卷、《亭林佚文辑补》一卷、《亭林诗集》五卷(另附有《亭林集外诗补》)、《熹庙谅阴记事》，是现存作者诗文集中最为完备的一种。

【顾宪成】(1550—1612) 明学者。字叔时，别号泾阳先生。无锡人。万历进士。官至吏部文选司郎中。后因直言被削籍回乡，与高攀龙、钱一本等讲学于无锡东林书院，士大夫闻风归附之，人称"东林党"。其学继承程朱以"理为本"的本体论，认为"理"既是宇宙万物的本原，又是宇宙万物的规律。同朱熹一样把"理"称为"太极"，谓"太极，理也"(《证性编·质疑下》)。主张"太极"(理)赋于人即谓之性，故人性是善的。反对王阳明之心学所宣扬的"无善无恶心之体"的说法，认为此说不仅堕入了佛教禅宗空荡幻灭的"空虚"理论，而且取消了判断是非善恶的道德标准，引导人们放弃了道德修养。提倡"躬行"、"重修"的知行观与修养论，为"救正"王学末流重悟不重修的空谈性命之弊，把治国平天下看作个人道德修养的必然结果。强调明辨是非，注重节操。提出"天下之是非，自当听之天下"(《以俟录》)的思想。后来黄宗羲在《明夷待访录》中对这一思想有进一步发展。著作有《小心斋札记》、《顾端文公遗书》等。

【顾恺之】(约346—约407) 东晋画家。字长康，小字虎头。江苏无锡人。出身于江南士族家庭。曾任大司马桓温及荆州都督殷仲堪的参军，后官至散骑常侍。性痴黠。思想兼有儒、道、玄、佛各家成分，以玄学为主。其画论接受了东晋玄学和佛学思想的影响，提出"以形写神"和"迁想妙得"的重要美学命题。强调"形"是"神"的基础，主张绘画必须通过对形体外貌的描绘以传达出对象的精神特征，要求通过发挥主体的联想和想象能力以创造形神兼备、蕴含主体情思的艺术形象。这些思想具有普遍的美学意义，体现了魏晋玄学、佛学所追求的自由精神。他在绘画论上提出的"传神写照"、"迁想妙得"、"骨法"、"气势"、"韵味"等一系列范畴和命题对中国绘画美学的发展产生了重要影响。著作有《论画》、《魏晋胜流画赞》、《画云台山记》等。

【破心中贼】 明王守仁用语。《王文成公全书》卷四《与杨仕德薛尚谦》："破山中贼易，破心中贼难"。"山中贼"指拿起武器公开反抗封建统治的人民，"心中贼"指潜伏于人民心中的不满封建统治的思想意识。王守仁认为，对封建统治者来说"心中贼"是更危险、更难对付的敌人，故他主张加强对人民的思想统治。他所提倡的

"致良知"、"去人欲，存天理"、"知行合一"等认识方法和道德修养方法都是为了从根本上达到"破心中贼"的目的。

【破对待】 近代谭嗣同用语。意指破除对立观念，取消彼此差别。他在《仁学界说》中提出："仁，一而已，凡对待之词，皆当破之"。又说："无彼复无此，此即彼，彼即此焉，不必知亦无可知，破对待之说也"。认为有对待，故迷而不知平等。而"对待生于彼此，彼此生于有我"。"何以有大？比例于我小而得之；何以有小？比例于我大而得之。"指出大小、多寡、长短、久暂等一切对立观念都是"我见"的产物，因此破对待的根本是"不以眼见，不以耳闻，不以鼻嗅，不以舌尝，不以身触，乃至不以心思，转业识而成智慧，然后'一多相容'、'三世一时'之真理乃日见乎前，……真理出，斯对待不破而自破"。这是一种从主观出发试图取消一切时空差别而达到平等的唯心主义思想。

【破邪论】 又名《对傅奕废佛僧事》。唐释法琳撰。是佛教与道教论战之文，引用大量佛教及道教史料破斥傅奕的反佛言论，扬佛抑道。认为"佛教兴行，于今不绝者，实荷人王之力也"。孔子、老子都曾推敬佛教，尊"佛为大圣"。指出佛教"运众圣于泥洹"，"拔下凡于苦海"，讲三世因果业报，劝人"舍恶行善"，"二边顿遣，万德俱融"，超"烦恼之场"，出"尘劳之业"。而道教"犹迷有有之情"，"未入空空之境"。认为佛教来华之后，自利利他，泽及群生，"益国利民，无能及者"。佛教徒出家是"志求无上菩提，愿出生死苦海"，"行道以报四恩，立德以资三有"，故"唯可供养，不可毁除"。此论问世后曾使唐高祖禀道破佛的决心一度动摇。文存《广弘明集》卷十一。

【破邪显正】 佛教用语。亦称"破邪申正"、"除邪显正"、"摧邪显正"。略称"破显"、"破申"等。"破邪"即破斥背离佛教真理的邪见、邪道；"显正"即显示符合佛教真理的正见、正理。这种通过否定（遮）达到肯定（表）的方法是龙树、提婆大乘空宗的根本方法论。中国佛徒多所采用。三论宗认为，《中论》、《百论》、《十二门论》并非在破邪之外另立正理，而是破邪即显正；"八不"即破"八迷"之邪，又显"中道"之理。《三论玄义》谓"三论"中心内容有二："一曰显正，二曰破邪。破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法"。

【破作两片】 南宋朱熹评邵雍象数学之语。《朱子语类》卷一百载朱熹弟子问曰："先生说邵尧夫看天下物皆成四片，如此，则圣人看天下物皆成两片也"。朱熹答："也是如此。只是阴阳而已。"认为邵雍虽把天下物皆看成阴阳刚柔四片，其实归根到底仍只是阴阳两片。明清之际王夫之说："《皇极经世》之旨，尽于朱子破作两片之语，谓天下无不相对待者耳。乃阴阳之与刚柔，太之与少，岂相对待者乎？阴阳，气也；刚柔，质也，有是气则成是质；有是质则具是气，其可析乎！……故两片四片之说，猜量比拟，非自然之理也"（《思问录·外篇》）。批评邵雍截然割裂统一物的对立面，强调事物内部矛盾双方的统一性。

【破破新唯识论】 熊十力著。1933年北京大学出版部出版。包括破徵宗、破破计、破释难三部分。先一年作者刊行《新唯识论》文言本，崇儒抑佛，改造唯识学。刘定权（衡如）旋即作《破新唯识论》，欧阳竟无为之序，作为南京支那内学院年刊《内学》第六辑单印行世。熊十力反驳刘文而作本书，补充并发展了"众生同源"、"体用不二"、"翕辟成变"、"反求实证"诸意。收入中华书局1985年版《熊十力论著集》第一卷。

【顿了】 即"顿悟"。

【顿悟】 中国佛教关于成佛的途径、方法、步骤的主张。亦称"顿了"。与"渐悟"相对。汉魏时支谶、支谦的般若学已接近顿悟的理论，东晋支道林则明确主张求顿悟于"七住"。般若学关于顿悟有两种不同看法：其一认为在"渐悟"过程中达到一定阶段始可彻悟，然后继续修养方可成佛，此为"小顿悟"；另一认为在"渐悟"过程中不能彻悟，只有在真正悟解佛理整体、体认"本体"的那一刹那才能"顿悟"而成佛，此为"大顿悟"。顿悟派著名代表竺道生即属于后一种。慧达《肇论疏》说："第一竺道生法师大顿悟云，夫称顿者，明理不可分，悟语照极。以不二之悟，符不分之理，理智恚释，谓之顿悟"。是说竺道生认为佛理玄妙一体，不可分割，而以无差别的智慧直接与佛理相冥合才能叫做顿悟。谢灵运曾以"寂鉴微妙，不容阶级"八个字概括竺道生的"顿悟"说。至隋唐佛教宗派形成，"顿"、"渐"之争日趋明显和激烈。其中禅宗以"顿悟成佛"作为其主要的宗教理论和实践（一般认为禅宗内部曾有"南顿"、"北渐"之争），慧能说："一闻言下便悟，顿见真如本性"，"若识自性，一悟即至佛地"。"顿悟"理论包括三个环节：(1)一切众生都有佛性；(2)佛性即是理，是一个整体；(3)体极、寂鉴或返本归真即是悟。从认识论上言，顿悟理论的实质是主张不要任何中间环节、媒介，使认识的主体和客体（即形而上的佛道）在刹那间冥合，形成一种主客消融、能所合一、无差别的境界，即是成佛。这是一种神秘主义的直觉思维，对宋明理学有一定影响。

【顿悟派】 藏传佛教前弘期派别之一。藏语称为"吉加尔哇"。唐德宗时，吐蕃赞普赤松德赞邀请汉僧摩诃衍那（又名摩诃衍，或称大乘和尚）入藏讲经传法。他宣讲禅宗顿悟主张，认为无须佛教各种繁琐仪式，也不用长期修习，只须摒弃各种杂念思虑，达到无思无想、毫不作意的绝对宁静状态，这时就能在豁然顿悟中一下子把握住佛教真理而成佛。一时西藏僧人风靡相从；又因其客观上符合当时吐蕃奴隶主贵族要求，因而盛行，形成宗派。甚至赞普妃没卢氏等贵族妇女三十余人亦

从其出家。以后赤松德赞又从尼泊尔迎请莲花戒入藏，传播印度教法(渐悟派)。于是西藏发生了两派辩论，史称“顿渐之争”。据藏文史载，在赤松德赞亲自主持的辩论会上，摩诃衍失败，返回了内地，此后西藏遂禁禅宗顿悟派。但顿悟派观点对藏传佛教仍有一定影响。

【顿渐之争】 见“顿悟派”、“渐悟派”条。

【顿超直悟】 熊十力用语。指不假推求、当下即是的证悟。他说：“吾人亦间有丝毫不假推度、直下明白那事理的时候。这也可说是明智的乍现”(《十力语要》卷四)。他认为东方哲人中有许多“顿超直悟人，当下睹体承当，不由推求，不循阶级”(《新唯识论》卷下之二)。这是一种在瞬时之间超越了语言、记忆、想象、分析、推理等而突然升华到“无能所、无内外，唯是真理现前，默然自喻”的境界(《十力语要初续》)。

【耕战】 亦称农战。战国法家的富国强兵政策。“耕”即发展农业生产，“战”即保卫国家或对外扩张的战争。吴起、商鞅、管仲学派、韩非以及一些兵家人物都力主耕战，他们把耕战当作振兴国家的根本。商鞅说：“国待农战而安，主待农战而尊”；“国之所以兴者，农战也”(《商君书·农战》)。为了奖励耕战，商鞅提出“作壹而得官爵”(同上)，即唯有从事耕战的人才能得到官爵，因而大大调动了人们从事耕战的积极性。韩非指出：“夫耕之用力也劳，而民为之者曰：‘可得以富也。’战之为事也危，而民为之者曰：‘可得以贵也’”(《韩非子·五蠹》)。他主张对那些逃避耕战的工商游说之民采取抑制政策，使其不可得而富贵。当时奖励耕战的实施是与变法同步进行的，商鞅变法规定：努力生产，供献粟帛多者可解除其奴隶身份；贵族没有军功者剥夺其特权，而有军功者不论其出身按规定授以上爵。吴起在楚国变法也实行了类似的政策。变法推动了农业发展，农业发展又支持了战争，即“民事农则田垦，田垦则粟多，粟多则国富。国富者兵强，兵强者战胜，战胜者地广”(《管子·治国》)。

【耿定向】(1524—1596) 明学者。字在伦，号楚侗，又号天台。黄安(今属湖北)人。嘉靖进士。官至户部尚书。原与何心隐交好，但当心隐被迫害下狱后恐受牵连而未加救援，为此多次受到李贽攻讦，被指为“假道学”。其学一宗王守仁，提出：“良知”是“现现成成，无人不具”(《明儒学案·泰州学案四》)。释“格物”为“反身内求”，断言：“格物即求仁之别名也”(《天台论学语》)。指出为学有三关：即心即道、即事即心、慎术。著作有《耿子庸言》、《耿天台文集》。

【致曲有诚】 儒家伦理思想。《礼记·中庸》：“其次致曲，曲能有诚。”此承上章“唯天下至诚，为能尽其性”而言。“其次”是相对于“天下至诚”的圣人说，指贤人以下的常人。“曲”即一偏，一部分，指具体的细小事物。“致曲有诚”即通过细小事物之理或“善端发见之偏”，由此推致其极，从而达到诚。南宋朱熹说：“曲是逐事上著力，事事上推其极。如事君则推致其忠，事亲则推致其孝，与人交则推致其信，皆事事上推致其极”(《朱子语类》卷六十四)。又《中庸章句注》：“其次，通大贤以下凡诚有未至者而言也。致，推极也。曲，一偏也。……盖人之性无不同，而气则有异，故唯圣人能举其性之全体而尽之。其次，则必自善端发见之偏，而悉推致之，以各造其极也。曲无不致，则德无不实。……积而至于能化，则其至诚之妙，亦不异于圣人矣。”

【致良知】 明王守仁提出的道德修养方法和认识方法。“良知”一语原出《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲也，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也”。这里的“良知”指天赋的道德观念。王守仁加以发挥，认为“良知”即是“天理”、“道心”(《传习录》中)、“天命之性”(《大学问》)；“致良知”即推极、恢复、显露我心固有之良知。他宣称良知为人人所同具，故“见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐”(《传习录》上)。但良知时时为“人欲”所蔽而不能充分显露，欲使之显露就必须做“去人欲”的工夫：“减得一分人欲，便是复得一分天理”(同上)。故致良知即是“去人欲，存天理”。他又以“致良知”解释“格物致知”：“所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也”(《传习录》中)。要人们推及良知于事事物物，使自己一切行为皆符合封建道德规范。又认为：“圣人之学，惟是致此良知而已”，“致良知之外无学矣”(《书魏师孟卷》)。把致良知看作是为学的唯一途径。他把“致良知”看作“圣门正法眼藏”(《年谱》)，宣称“吾平生讲学，只是致良知三字”(《寄正宪男手墨二卷》)。

【致知】 哲学的一种认识方法和道德修养方法。《礼记·大学》：“致知在格物。物格而后知至。”唐孔颖达说：“物格而后知至者，物既来则知其善恶，所至善事来，则知其至于善；若恶事来，则知其至于恶。既能知至，则行善不行恶也”(《礼记正义》)。宋以后“格物致知”成为重要哲学范畴。朱熹《大学章句》：“人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。唯于理有未穷，故其知有不尽也。”认为知为人心中先天所固有，只是需要通过后天的格物去印证。程颐说：“知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，故曰致知在格物。”“致知在格物，非由外铄我也，我固有之也。因物有迁，迷而不知，则天理灭矣，故圣人欲格之”(《河南程氏遗书》卷二十五)。朱熹又说：“致，推极也；知犹识也。推极吾之知识，欲其所知无不尽也”(《大学章句注》)。明王守仁释“致知”为“致良知”：“致知云者，非若后儒所谓

充广其知识之谓也，致吾心之良知焉耳”（《大学问》）。清颜元用经验的知释“致知”，认为诸事都须“亲下手一番”才能获得知，“手格其物而后知矣”（《四书正误·大学》）。戴震也说：“致知在格物，何也？事物来乎前，虽以圣人当之，不审察无以尽其实也，是非善恶未易决也。‘格’之云者，于物情有得而无失，思之贯通，不遗毫末，夫然后在己则不惑，施及天下国家则无憾。此之谓致其知”（《原善》卷下）。

【盐铁论】 西汉桓宽编，十卷六十篇。系根据始元六年（前81）汉昭帝召集的两次盐铁会议的记录整理而成。《盐铁论·取下篇》以上为第一次会议记录，《击之篇》以下为第二次会议记录。主要记述了对盐铁官营、均输、平准、酒权等政策的赞同或反对意见。各地的举贤良文学们利用政府“问民间所疾苦”（《本议》）的机会，极力否定汉武帝生前的政治措施，提出“愿罢盐铁、酒权、均输，毋与天下争利”（《杂论》）。而御史大夫桑弘羊发言一百一十四次，力排众议，认为盐铁官营是国家“所以制四夷，安边足用之本，不可废也”。辩论的内容还涉及政治、军事、文化等多方面，对桑弘羊关于重刑罚轻德教，轻农本重工商，抗匈奴反和亲等一系列主张也有记述。该书是研究西汉政治、经济制度和社会现状及桑弘羊思想的重要材料。《汉书·艺文志》、隋唐《经籍志》均有著录。有《四部备要》本、《诸子集成》本等。

【聂豹】（1487—1563） 明学者。字文蔚，号双江。江西永丰人。正德十二年进士，为华亭知县。官至太子太保。曾拜会王守仁，王守仁卒后由钱德洪作证拜称为王门弟子。其学是在嘉靖年之“狱中闲久静极”（《明儒学案》卷十七），体悟而得。出狱后大倡“归寂”说，“与来学立静坐法”（同上）。认为唯有心之“未发之中”才能“谓之为寂体”。强调“守寂”的目的就是为了复归“寂体”，故“守寂”这段工夫“不容少有须臾离也”（《双江集》卷八，《答东廓邹司成》）。主张以“洗心退藏为主，虚寂未发为要”（《双江论学书》），认为“今日工夫只是主静”（同上）。其思想当时遭到同门“群起而难之”，批评其“其一谓道不可须臾离也，今日动处无功，是离之也。其一谓道无分于动静也，今日工夫只是主静，是二之也。其一谓心事合一，心体事而无不在；今日感应流行，著不得力，是脱略事为。类于禅悟也”（《明儒学案》卷十七）。著作有《双江聂先生文集》十四卷，其中《困辨录》是其“归寂”说的代表作。

【晋庵论性臆言】 明杨东明撰。“晋庵”为作者号。内容多论及气和性等问题。提出“盈天地间皆气质”的思想，肯定“气”是世界的本原，万事万物都由“气”所构成，“天地亦气质也，五行亦阴阳也，阴阳亦太极也，太极亦气也，特未落于质耳。”进而认定性和气是统一的，谓“性为气质所成，而气质外无性”。认为性就是气之“本然”，即某物的一种规定性，“天地之气，寒往暑来，寒必于冬，暑必于夏，其本自然也。”在人性问题上承认禀气而生的人人性都是善的，性恶之人并非由于“二五原非不善”，而是由于二气五行“错综分布，自有偏胜杂糅之病”所致。本书《明儒学案》有节选。

【恶】 见“善恶”条。

【贾思勰】 北魏农学家，思想家。山东益都人。曾任高阳（今山东桓台东，一说山东淄博市临淄西北）太守。才识渊博。他广泛收集农业文献，深入访问农民，细心观察、实验，写成我国最早的农书《齐民要术》，全面地总结了农、林、牧、副、渔各业在耕作、育苗、育种、嫁接、饲养、加工制作等方面的方法、技术、经验和规律，在思想上把天当作自然物，主张认识、利用并改造它，反对“生死由命、富贵在天”的命定论。他把生产活动与人们生活联系起来，认为“人生在勤，勤则不匮”，“力能胜贫，谨能胜祸”（《齐民要术·序》）。强调顺应自然，“顺天时，量地利，则用力少而成功多；任情反道，劳而无获”（《齐民要术·种谷》）。初步认识到遵循客观规律与发挥人的主观能动作用之间的辩证关系。

【贾谊】（前200—前168） 西汉初政治家、思想家、文学家。洛阳（今河南洛阳东）人。少有才名，人称贾生。二十岁已“颇通诸子百家之书”。文帝初召为博士，参与朝议，“诸老先生不能言，贾生尽为之对”（《史记·屈原贾谊列传》），颇得文帝赏识，不久超迁太中大夫。每次上疏以秦兴亡为鉴分析汉初政治得失，主张内削诸侯势力，外抗匈奴侵扰，重农抑商，强化中央集权，以“德教”取代“繁法严刑”。其改革主张为权贵所忌，被贬为长沙王太傅。后为梁怀王太傅，怀王堕马身亡，他亦郁郁而死，年仅三十三。思想受老子影响，作《道德说》，提出：“道德造物”，“德之所以生阴阳、天地、人与万物也”。认为道与德的关系是：“德之有也，以道为本”。归根到底“道”是万物的根源，“道者无形，平和而神”。有唯心主义倾向。而所著《鹏鸟赋》则认为宇宙万物都由天地、阴阳二气生成，“天地为炉兮，造化为工；阴阳为炭兮，万物为铜”。主张万事万物“千变万化兮，未始有极”。认为这种“天不可与虑，道不可与谋”的变化完全顺应自然的发展规律，是既无意识又无目的的过程，但其中充满了矛盾和曲折：“斡流而迁兮，或推或还”，“云蒸雨降兮，纠错相纷”。这是一种朴素唯物论和朴素辩证法的宇宙观。但时而又掺有“德有六理”、“以六为度”等神秘主义观点。在历史观上他以人们的物质生活解释社会治乱和道德变迁，指出：“饥寒切于民之肌肤，欲其为之邪，不可得也”（《治安策》）。还提出“民者，万世之本也”（《大政·上》）的民本思想。其著作据《汉书·艺文志》载有《贾谊》五十八篇、《赋》七篇，多已散佚，明人辑有《贾长沙集》。今有《新书》十卷，据传即《贾谊》五十八篇（一说系后人杂凑，不足为据）。其中《道德说》、《鹏鸟赋》为其哲学代表作，《过秦》、《大政》为其政论代

表作。1975年上海人民出版社校点出版《贾谊集》。

【贾逵】(30—101) 东汉学者，经学家。字景伯，扶风平陵(今陕西咸阳西北)人。贾谊九世孙。曾任侍中、左中郎将。《后汉书》载其"从刘歆受《左氏春秋》，兼习《国语》、《周官》，又受《古文尚书》于涂恽，学《毛诗》于谢曼卿，作《左氏条例》二十一篇。"永和中献《左氏解诂》三十篇、《国语解诂》二十一篇，明帝重之，写藏秘馆。还利用朝廷尊信谶纬之机上书说《左传》与谶纬相合。章帝时曾与今文经学学者李育相辩难，提高了古文经学的地位。兼知天文学，提出以黄道坐标测量天体位置。撰有《经传义诂》及《论难》百余万言。又作《诗》、《颂》、《诔》、《书》、《连珠》、《酒令》凡九篇。著作已佚。清马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》有辑本。

【哲学】 又称《哲学杂志》。中国最早的哲学期刊。不定期。1921年5月在北京创刊，由北京哲学社编辑出版。主要撰稿人有傅铜、梁启超、吴康、徐炳昶等。所发文章学术性较强，涉及中国哲学、西方哲学、印度哲学、佛教哲学、回教哲学、逻辑学、宗教学等方面。关于中国哲学的论著有梁启超的《老子哲学》(第一至二期)、《评胡适之〈中国哲学史大纲〉》(第七期)，吴康的《东周以前之哲学思想》(第五期)、《阴阳学说述要》(第八期)，傅铜的《列子书中之宇宙观》(第二期)，吴敬轩的《周敦颐哲学》(第九期)，在学术界有一定影响。1926年5月停刊，共出九期。

【哲学三慧】 方东美著。1968年台北新中国出版社印行。1984年台北三民书局出第五版。共七篇。首篇《哲学三慧》原为1937年第三届中国哲学会年会论文，以"智慧"、"自征慧"、"共命慧"为基本概念，剖析希腊、近代欧洲、中国文化之三态、生命特征及其体、相、用、件等。第二、三、四篇论述了在结构上、原理上、知识论上所要求的科学系统和逻辑系统的建立过程以及形上学对此系统建立的意义。第五篇用现象学、存在主义所常用的术语，如"上界"、"进人界"、"共同界"，及自创概念，如"直透界"、"隐秘界"、"当前界"(现象界)来批评自苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以至近代康德、黑格尔的西方哲学体系。第六篇以各民族的美感常与其生命情调相关联，而生命情调又以其宇宙观为基础来揭示各自的生命情调、特殊美感及宇宙观、生命特征等。第七篇探讨京房、荀爽、虞翻、焦循等的易学思想，进而以太极、两仪、单卦、重卦、岐出、叠现、相索、触类、引申等诸概念并配合以现代逻辑手段来推求六十四卦的产生。

【哲学大纲】 蔡元培编纂。1915年1月商务印书馆初版。至1924年共印九版。全书分《通论》、《认识论》、《本体论》、《价值论》四编，约两万余字。这是中国较早的一部哲学入门书。编者说："本书以德意志哲学家厉希脱尔氏之哲学之哲学导言为本，而兼采包尔生(Paulsen)、冯德(Wunde)两氏之哲学入门以补之，亦有取之他书及参以已意者，互相错综，不复一一识别"(《凡例》)。编者指出，近世哲学界中康德派多重认识论，黑格尔派则偏重本体论，其他如德林之属又偏重价值论，"夫认识论者，研究之方法也；本体论者，知识之内容也；价值论者，理论之应用也。兼此三者而哲学之能事始完，不得举一而废其他也。"本书精赅简明，曾被当时教育部审定为师范学校教科书。

【哲学与生活】 艾思奇著。1937年上海读书生活出版社出版。收有作者当年在《读书生活》半月刊上发表的十七篇关于哲学和思想政治方面的评论文章。全书分哲学问题、民族问题和生活问题三部分。在哲学问题中以读书问答的形式阐明了马克思主义哲学关于内因和外因、运动与静止、演绎与归纳、差别与矛盾、相对和绝对、一般与特殊等辩证关系。对认识论问题、真理问题、形式逻辑与辩证逻辑关系问题也作了概括的说明。在民族问题中探讨了半殖民地的中国何以能保持独立之外貌。在生活问题中对婚姻恋爱问题、宗教问题、观念形态等问题，联系当时实际作了马克思主义的分析。本书曾受到毛泽东的赞扬，认为是艾思奇著作中"更深刻的书"。

【哲学及其根本问题】 范寿康著。1930年7月出版。全书分三部分：第一部分为《自绪》和《绪论》，明确指出哲学是研究主观与客观关系的学问，认为哲学的对象不是客观世界，不是与自我完全脱离关系的实在或本体；第二部分为《真》、《善》、《美》三篇，阐述了作者对知识、道德、艺术等根本问题的看法；第三部分是对康德的知识哲学、道德哲学、审美哲学的摘要介绍。书中推崇康德哲学，对当时流行的实用主义、直觉主义和黑格尔哲学等有所批评。

【哲学月刊】 ①北平中国大学哲学教育系读书会主办的学术刊物。月刊。1926年3月于北京创刊。陈映璜任主编。主要撰稿人有黄建中、黄侃、张申府、储映佛、毕无方、林根、林鸿藻等。以"灌输新知，阐发东西哲理"(《发刊弁言》)为宗旨，内容以哲学为主兼及教育学。黄侃的《汉唐学论》、黄建中的《王阳明之直觉主义》等文具有一定的学术价值。1930年11月终刊，共出三卷计十六期。②上海哲学月刊社主办的宣传马克思主义哲学的刊物。月刊。1940年10月在上海创刊。原名《哲学杂志》(季刊)，被国民党当局查封复刊后改为此名。1940年11月1日出版第一期，1941年7月被国民党当局查封，共出两卷计九期。主要撰稿人有刘涟、黄特、哲夫、吴弘远等。该刊遵循理论联系实际的原则，结合新民主主义革命斗争实践阐发马克思主义哲学，同时也发表一些专门性的学术论文。重要文章有吴弘远的《论现阶段民主运动之历史意义与任务》(第一卷第四期)、胡自的《思想上的新专制主义》(第一卷第五

期)、翼云的《论中国启蒙运动》(第二卷第一期)、黄特的《哲学·一八四〇——一九四〇》及《现代哲学史(一八四〇——一九四一)大事年表》,为研究现代哲学史和马克思主义哲学史提供了有价值的资料。此外还开设理论批判专栏,发表批判冯友兰、叶青哲学思想的文章。

【哲学讲话】 艾思奇著。为《读书生活》半月刊杂志撰写的通俗哲学讲话。刊于第一、二卷(1934年11月至1935年10月),共连载二十四期。1936年1月以《哲学讲话》为题出单行本。由于该书被国民党反动派查禁,同年出第四版时易名为《大众哲学》。参见"大众哲学"条。

【哲学论战】 见"唯物辩证法论战"条。

【哲学评论】 旧中国哲学界权威性的哲学理论刊物。季刊。1927年4月在北京由张东荪、瞿菊农、黄子通等创刊,北京尚志学会编辑发行。1935年4月改由中国哲学会主办,并在上海出版。冯友兰任主编。主要撰稿人有金岳霖、张东荪、瞿菊农、黄子通、贺麟、熊十力、朱光潜等。1943年因上海沦陷迁重庆出版,抗日战争胜利后复迁回上海。该刊发表西方现代哲学、西方哲学史、中国哲学史、逻辑学、伦理学、教育哲学、法律哲学、宗教哲学等方面的专论。撰稿人多为著名学者、教授,文章学术质量较高,许多哲学家都曾第一次在该刊发表自己的研究成果和独创性的哲学见解。附设学术通讯等栏目报导中国哲学会活动情况,对中国哲学会召开的历次年会都作了专题报导,刊发论文摘要或全文,为研究中国现代哲学史提供了很有价值的史料。1946年终刊,共出十卷。

【哲学到何处去】 叶青著。1934年11月辛垦书店出版。本书是中国托派唯心主义哲学代表作之一。把知识分为三种,即宗教、哲学、科学。认为哲学与科学是对立的,就起点说,"哲学底目的在研究认识本身,阐明心物二者的关系问题。所以首先要肯定认识能力,由此以说明认识的起源、本质,而至究明心物之孰为本体,孰为根源,如何构造世界。由此可知科学底起点是外界、所知、被认识者;哲学底起点是内界、能知、认识者"。就方法说,哲学"只有靠思官去思维、体会、领略。这可说是纯粹的推理。所以,科学的方法偏于观察、感觉、经验的证明;哲学的方法偏于冥索、玄想、抽象的推理"。就对象说,哲学是以"认识之自身"为对象。就内容说,"它总是注重根源的研究。先立原理,后找证明。因而是玄虚、笼统的主观想象。在人生方面,偏于当然,偏于意志,偏于自由。就在自然方面,也颇有如此。这全是不看事实,不凭经验的独断"。就体系说,也是"以人为主,多属主观的,自由的意见"。在叶青看来,哲学的起点是"认识者",哲学的方法是主观冥想,哲学的内容是超经验的独断,哲学的体系是自由意见。显然这与唯物主义,特别是与辩证唯物主义是毫无共同之处的。叶青在本书中还极力宣扬他的哲学消灭论与心物综合论,在当时也具有较大的影响。当时以艾思奇为代表的马克思主义者对叶青的错误观点作了有力地批判。

【哲学消灭论】 叶青的哲学观点。叶青认为:"世界底认识则是由宗教而哲学而科学。……就发展说,宗教早消灭了,哲学在消灭中,现在是科学独霸知识界的时代"。"哲学在今天已是宗教之续,企图任何哲学体系底建立,都是反动的行为"。"哲学更受科学底打击。自然科学夺去它底自然哲学底领域,社会科学夺去它底人生哲学底领域。而从前隶属于它的论理学、心理学、伦理学,相继独立,自成一个专门的科学。"而认识论也将被"思维科学"所"吸收","哲学的本土没有了"(《哲学到何处去》)。哲学必然走向消灭。他还认为:"自从黑格尔以后,就说不上有什么哲学。因为哲学是一整体的和全部的系统,其中是包有知识之一般的。而黑格尔以后,就没有系统出现"。"黑格尔为哲学底高峰","马克思,却走向科学、政治、实践去了"(同上)。这种哲学消灭论的实质在于否认马克思主义哲学的产生是哲学史上的伟大变革,是企图消灭辩证唯物主义与历史唯物主义。

【哲学概论】 ①李石岑著。1933年9月上海世界书局初版。为作者根据在暨南大学哲学课讲义整理而成。全书分"绪论"、"形上学"、"认识论"、"新唯物论"等四编,约四十余万字。书中着重说明西洋各派哲学的主要问题,并对各种哲学命题、概念、术语作了解释。认为对于哲学概念的理解从来就是众说纷纭的,只有新唯物论才对"以往各派哲学作一回总清算,而哲学的真正概念和定义乃严然确立"。指出"新唯物论者认哲学即是一种世界观,赅括关于自然、社会和人类思维的全部。"主张哲学与科学是既有区别又有联系的,"哲学拿科学做基础,科学拿哲学做屏障",从而形成了现代并行不悖的新局面。认为哲学是方法之学,"科学必依照哲学所教训的既成概念,去探究自然。科学如果不听哲学的指导,必然会走上机械论的世界观,或者更陷入于虚玄的形上学的世界观"。关于哲学研究的方法问题,作者认为唯物辩证法是"最正确的方法,因其能把握宇宙发展的全部"。唯物辩证法应用到社会上或历史上的研究,便成为"唯物史观"或"史的唯物论"。"唯物史观和唯物论的辩证法常保持一种不可分离的联系"。在"新唯物论"部分比较正确地介绍了辩证唯物主义的某些基本原理。指出新唯物论来源于黑格尔的辩证法与费尔巴哈的唯物论,但在本质上却与其完全不同。该书在当时颇有影响。②张如心著。1932年?月上海昆仑书店出版。本书是国内较早运用马克思主义的观点、方法编写的研究西方哲学史的著作。阐述了西方哲学自古希腊以来两千多年的发展历程,比较详细地论述了马

克思主义哲学的形成过程、伟大意义及其基本观点。指出西方哲学经过长期发展形成两种趋势,"这两种趋势各具有自己的成果,即一方面是唯心辩证法,他方面是形而上学的唯物论"。认为"综合两方面的贡献,而同时克服两方面的弱点"的任务"被十九世纪伟大的德国革命家——无产阶级的代表马克思完成了",马克思主义的辩证唯物论是西方哲学两千余年发展的最高成果。对辩证唯物论关于哲学基本问题的思想、关于实践在认识中的作用的思想,唯物辩证法的基本规律,历史唯物论关于社会存在决定社会意识的基本原理等均有论述。

【泰州学派】 明代从王阳明心学派中分化出来的一个独立学派。因其创始人王艮为江苏泰州人,故名。据袁承业《心斋先生弟子师承表》载,王艮有弟子四百八十七人,"上自师保公卿,中及疆吏司道牧令,下逮士庶樵陶农吏","几遍天下,散诸各籍"。黄宗羲《明儒学案·泰州学案》收录二十人,附七人。代表人物有王襞(东崖)、徐樾(波石)、王栋(一庵)、颜钧(山农)、赵贞吉(大洲)、罗汝芳(近溪)、何心隐(梁汝元)、杨起元(复所)、耿定向(天台)、焦竑(澹园)、方学渐(本庵)、周汝登(海门)、管志道(东溟)、陶望龄(石篑)等。黄宗羲说:"阳明先生之学,有泰州、龙溪而风行天下,亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说,益启瞿昙之秘而归之师,盖跻阳明而为禅矣"。故此派虽出阳明,但"往往驾师说上之,持论益高远,出入于二氏"(《明史》卷二八三),从而形成一独立学派。虽为独立学派,但其中各人的思想和性格各具特色,如王艮"以百姓日用指点良知"(《王心斋先生全集·年谱》),使阳明学趋于平民化;王襞强调"自然之谓道"(《王东崖遗集·上道州周合川书》);颜钧提出"制欲非体仁"(《明儒学案》卷三二);赵贞吉认为"禅不足以害人"(同上卷三三);罗汝芳则以孝弟立根基,主张孝弟"为仁的本处"(同上卷三四,《近溪语录》);周汝登、陶望令承王畿心性"无善无恶"说;方学渐则主"性善"论,与性无善恶说对峙;管志道"所言亦只是三教(儒释道)肤廓之论,平生尤喜谈鬼神梦寐"(同上卷三二);王栋则提出"意是心之主"(《王一庵先生遗集·心意问答》),强调用"诚意工夫"防止"乱发"之弊(同上,《会语续集》)等。此派有主张个性、否定传统的一面,故黄宗羲谓"泰州之后,其人多能赤手以搏龙蛇,传至颜山农、何心隐一派,遂复非名教之所能羁络矣"(《明儒学案》卷三二)。此派对明朝中、晚期的思想界、文艺界有一定影响,其思想成为李贽等人思想的直接来源。

【泰和宜山会语合刻】 马浮的哲学讲演录。系作者1938年在江西泰和与广西宜山为浙江大学作特约讲座之所作讲演的合集。常见本为1939年冬复性书院本刻本。作者认为国学不是零碎的、陈旧的、机械的、凭藉外缘的,而是有体系的、活泼泼的、自然流出、自心本具的。国学即六艺之学,六艺该摄一切学术,包括西来学术。六艺统摄于一心。作者借助法相唯识的方法分析理学的"理气"、"知能"、"视听言动"、"居敬与知言"、"涵养致知与止观"、"止"、"矜"等范畴,多所发明。指出《易》是一切义理之所宗归,"气是变易,理是不易,全气是理、全理是气即是简易"。主张入思维不能离名相,但光懂得理之相(名相)还不够,还必须懂得理之性(本体),因此需要体验、悟证,即"先是依性说相,后要会相归性"。

【真一】 见"真一之道"条。

【真一之道】 道教修炼方术。葛洪认为"一"、"玄"与"道"相通,是宇宙万物的本源。但"一"又具体表现为"真一","真一"是可以守之勿失的具体存在,只要能"守真一",就能够通神,免灾除祸,延年益寿。葛洪《抱朴子·内篇·地真篇》载有黄帝见天真皇人请问"真一之道"的神话,皇人曰:"夫长生仙方,则唯有金丹,守形却远("远"一作"恶"),则独有真一,故古人尤重也"。其方法是"不施不与"、"少欲约食",使"一"留息不去。后来唐吴筠在《玄纲论》中也提出"真一",并把它凌驾于产生万物的元气之上,认为"真一运神,而元气自化"(《元气章》)。他所说的"真一"实际上就是"总御万灵"的"神明",把"真一之道"更加神秘化。

【真一统万一】 明清之际方以智提出的哲学论断。《东西均·反因》:"有天地对待之天,有不可对待之天;有阴阳对待之阳,有不落阴阳之阳;有善恶对待之善,有不落善恶之善。故曰:真天统天地,真阳统阴阳,真一统万一,太无统有无,至善统善恶。'统'也者,贯也,谓之'超'可也,谓之'化'可也,谓之'塞'可也,谓之'无'可也。无对待在对待中,然不可不亲见此无对待者也"。"万"指世界的多样性,"一"指世界的单一性。关于"万"与"一"的关系,方以智指出:"舍一无万,舍万无一"(《药地炮庄·天地》篇注)。认为单一性就体现在多样性之中,这是合理的认识。但他又把单一性绝对化,使之成为绝对的"一",即"真一",成为超越对立的存在者,从而陷入形而上学的泥淖。

【真人】 庄子所理想的超凡脱俗的得道之人。据《庄子·大宗师》说,"真人"的特点有四:一是脱俗,"不逆寡,不雄成,不谟士。若然者,过而弗悔,当而不自得也";二是顺天,"与天为徒","不以心捐道,不以人助天";三是修炼功深,"其寝不梦,其觉无忧","真人之息以踵,众人之息以喉";四是精神超拔,"登高不慄,入水不濡,入火不热"。庄子对真人的描写有夸张和想象的成分。后来道教沿用真人之名又有所发展。①指心神。《云笈七签》卷十一《黄庭内景经》:"宅中有真常衣丹"。注云:"真谓心神,即赤诚童子也,亦名真人"。②指人体中"真　"。《道藏·太上元宝·金庭无为妙经》:"真人

者，乃人之真也。一曰胎仙，二曰真形，三曰真子，四曰胎真，皆一也"。③与神仙的概念略同。《云笈七籤》卷二十七《洞天福地》："七十二福在大地名山之间，上帝命真人治之"。在道教兴盛时期有些道家人物或著名道士亦被封建帝王封为真人，如唐玄宗封庄周为"南华真人"、封列御寇为"冲虚真人"，元世祖封丘处机为"长春演道主教真人"，明英宗封张三丰为"通微显化真人"等。

【真几】　熊十力哲学范畴。又称"性觉"、"觉照"。"真"谓真实，"几"谓动微。指潜存的本性及其萌动、显发。《新唯识论》卷下："吾人自性虽一向被障，毕竟无有减损，却常在障碍中流露至诚无息真几。吾人保任此真几，才仗着他来破除障碍，而把自性中潜伏的圆满充周、无所不足的德用，源源的显发出来"。熊十力认为，生生不息的"真几"即为本体之流行，"宇宙只是一大生生不息真几，吾人禀此生生不息真几而生，是为吾人之真性"（《十力语要》卷一）。在他看来，保任真几可使潜存的德用显发出来，既是返本，又是创新。

【真与善的探索】　张岱年撰。1988年齐鲁书社出版。收录了作者于1942至1948年间所写的七篇哲学论稿。其中《哲学思维论》论述了哲学的性质、哲学命题的意义以及辩证法的基本原则。《知实论》从感觉经验推证客观世界的实在性。《事理论》论述事物与规律的关系。《品德论》论述价值的标准与道德理想的基本准则。《天人简论》则综论人与自然的关系。《宇宙观与人生观》、《认识、实在、理想》两篇记述了作者四十岁以前学术思想发展的历史足迹。本书的基本倾向是试图运用所谓"逻辑分析"方法来阐明、论证唯物论的基本观点，即"肯定客观世界独立存在，肯定物质存在是生命、意识的基础，感觉经验是思想观念的来源，总之肯定唯物论的基本观点是正确的，同时认为西方新实在论哲学的逻辑分析方法有其可取之处，可以用来阐明唯物论的基本命题"。认为"中国传统哲学所具有的民族形式亦可选择继承，如'事理'、'道器'、'体用'、'心物'、'天人'等范畴仍可采用"（自序）。试图将现代唯物论与逻辑分析方法以及中国哲学的优秀传统结合起来，构造一个"三结合"的思想体系。这个思想体系被当时的哲学界称之为"分析的唯物论"。本书在三、四十年代中国哲学理论界有一定影响，对研究中国现代哲学史有重要参考价值。

【真己】　熊十力用语。亦称"觉照"、"性觉"。"真"为真实、根本义，"几者，动之微"。他认为宇宙万物只是绝对的、无所不包的本体（即"本心"）的"大用流行"，人也是"禀此生生不息真己而生，是为吾人之真性"（《十力语要》卷一）。因而人们要求得真知、新知，就必须保任性智，反求本心，不使其真心为习心所障蔽，使"一切发用，无非固有真己"（《新唯识论·唯识下》）。

【真可】（1543—1603）　明僧人。俗姓沈，名真可。晚号紫柏，世称"紫柏尊者"。江苏省吴江人。与袾宏、德清、智旭并称明代四大高僧。少任侠，十七岁时仗剑远游，于虎丘遇僧明觉，遂从出家。受具足戒后即去各地参游，并誓志恢弘禅宗，但却不"出世"、不"开堂"（即不以"禅师"自居而传法启众）。于万历十七年（1589）创刻方册大藏经于五台山，后移至浙江径山，由嘉兴的楞严寺负责流通。后因宫廷争权牵连而身陷囹圄，备受拷讯，横死狱中。他特别强调"文字"的作用，认为"凡佛弟子，不通文字般若"即不能最终"契合实相"而证"正因佛性"。主张"开明自心者，佛学也"。对佛教各宗及儒、释、道取调和态度。在《题三教图》中说，"三教"始祖之心就是他的心，他的心就是"三教"始祖之心；认为儒释道三教门墙虽异而根本相同，三教学说同得之于"湛然圆满而独存焉"的先天"妙心"；甚至称儒家"五常"为"五如来"，而"如是五如来，人人本自有，善用佛光放，不善佛光灭"。著作有《紫柏尊者全集》三十卷、《紫柏尊者别集》四卷、《附录》一卷。

【真西山集】　南宋真德秀的诗文、讲义、问答总集。其中的问答、讲义和许多书信、记、序都是讨论理学问题的。全祖望题《真西山集》说："乾淳诸老之后，百口交推，以为正学大宗者，莫如西山"。书中除阐述朱熹思想外，特别发挥了仁学思想和修养论，提出"凡天下至微之物，皆有个心发生，皆从此出。缘是禀受之初，皆得天地发生之心以为心，故其心无不能发生者"。"自心中发出生意，又成无限物。""惟人受中以生，全具天地之理"，"此人心之大，所以与天地同量也"（《问仁字》）。强调"敬"的功夫，以"求仁"为学问归宿之地。有四库丛刊（初编）本。

【真如】　佛教名词。梵文意译，又译作"如"、"如如"等。指事物的真实状况和性质。一般解释为永恒真理、最高真理和世界本体。佛教各派对其理解不一，般若空宗以"性空"为"如"，认为"诸法本无自性"，亦称"诸法实相"。有宗多以"法性"称之，《成唯识论》卷三谓真如"是法真理，故名法性"。《大乘起信论》把先天具有的全部佛教功德而又永恒不变的"真心"当作真如，亦名"如来藏"、"清净心"、"如来法身"。中国华严宗称真如为"法界"。佛教把由"真如"概念形成的佛教理论系统叫做"真如缘起论"或"如来藏缘起论"。唐代许多佛教宗派哲学都和这种思想有关。

【真际】　冯友兰借佛学名词以表达其新理学思想的概念。其基本含义有两个方面：①与"实际"对称，指无形无象的共相世界，即逻辑上先于客观事物而存在的理世界。《三松堂自序》说：宋明理学"把整个的宇宙一分为二，一个是形而上的理世界，一个是形而下的器世界"。"新理学也是这样说的，只是换了两个名称。它称理世界为'真际'，器世界为'实际'"。②与"宇宙"、"大

全"相称，指宇宙中的"有之类"。《新理学问答之一》："我所谓真际，是指'凡可称为有者'而言"。"真际亦可说是一最高类，其中包括理世界及实际底事物"。冯友兰指出，"真际"和"实际"虽然都表示客观存在的"有"，但是表示的层次不同，"真际是指凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然"。从二者的关系看，"属于实际中者亦属于真际中；但属于真际中者不必属于实际中"。因为真际比实际更根本，"先有理，然后才能有例证"；真际比实际更广阔，"可能真际中某些理在实际中还没有例证，但不可能实际中有了例证而真际中还没有那个理"。

【真际与实际】 陈家康著。载于1943年2月《群众》第8卷第3期。本文运用马克思主义哲学观点分析批判了冯友兰《新理学》一书，认为冯友兰"哲学系统的中心点，就是把实际与真际分开"，即把事实的与逻辑的割裂开来，这与中国古代的公孙龙、二程、朱熹等犯了同样的错误。指出："形式与实际内容是分不开的。如果把形式的实际内容完全挖空，结果形式就成为空空洞洞的形式"。这种形式本身就无意义。指出冯友兰所谓脱离实际而独立存在的"真际"只不过是一些逻辑观念，"是人类用脑力劳动由实际中提炼出来的主观存在"，"冯先生所谓真际脱离了实际，所以不是真理"。

【真现实论】 近代僧人太虚著。1940年中华书局出版，原拟分"宗依论"、"宗体论"、"宗用论"三篇。现仅存上编"宗依论"，分"能知现实之方法"、"所知现实之成事"、"所知现实趣素"、"所知事素之关系"、"能知所知之抉择"等五章。主张"现实即宇宙"、"现实即法界"。认为世俗所说的现实主义"未脱唯我或唯物之执"，儒家的现实主义则"未穷现实之量而犹有拘局"，只有佛教的"现量实相"的现实主义才是"统涵万流，含容一切"的。为了区别于世俗现实主义，故名"真现实论"。本书还以佛学观点论述数学、音韵学以及因明学等方法，并详细论述了佛教对自然界、人生现实世界和佛教彼岸世界的分析说明。是体现作者佛教世界观的代表作之一。

【真知】 ①庄子用语。指最高之知。《庄子·大宗师》："且有真人而后有真知。"庄子所谓的"真人"即超凡脱俗的得道之人，而"真知"则是对常规之知的否定和对"道"的直觉体认。又《人间世》说："闻以有知知者也，未闻以无知知者也。""以有知知"即常规的认识方法，这是庄子所否定的；"以无知知"即直接体验道的存在的"真知"，是庄子所提倡的认知方法。②理学概念。指真切透彻的认识。宋明理学家常以之指对道德原则有切身体会和了解。北宋程颐说："真知与常知异。尝见一田夫曾被虎伤，有人说虎伤人，众莫不惊，独田夫色动异于众。若虎能伤人，虽三岁童子莫不知之，然未尝真知。真知须如田夫乃是。故人知不善而犹为不善，是亦未尝真知"(《河南程氏遗书》卷二上)。南宋朱熹说："真知未有不能行者"(《文集·张无垢中庸解》)。明王守仁指出："必说一个行，方才知得真"(《传习录》上)。"知之真切笃实处即是行，……知而不能真切笃实，便是妄想"(《答友人问》)。"真知即所以为行，不行不足谓之知"(《答顾东桥》)。明王廷相谓："必体察于事会而后为知之真"(《石龙书院学辨》)。"讲得一事即行一事，行得一事即知一事，所谓真知矣"(《与薛君采》)。王廷相从唯物主义认识论角度对真知作了解释。

【真性】 ①郭象哲学概念。与"所以迹"意思相同，指事物皆所有的各得其分的不变本性。《庄子·天运》注："所以迹者，真性也。"又《齐物论》注："凡得真性，用其自为者，虽复皂隶，犹不顾毁誉而自安其业。故知与不知，皆自若也。若乃开希幸之路，以下冒上，物丧其真，人忘其本，则毁誉其间，俯仰失错也"。参见"所以迹"条。②熊十力用语。即"本心"。他说："以其为吾人所以生之理，则云真性。以其主乎吾身，则曰本心"(《新唯识论·明宗》)。认为"真性"是人之所以生的本体，亦是宇宙万物存在的根据。参见"本心"条。

【真诰】 道教经典。相传乃神仙口授，真人诰谕，故名。在西晋升平三年至太和二年(359－367)间，由杨义记录，传许谧、许翙、许黄民等。后由梁陶弘景编撰。全书七篇二十卷。其《运题象》、《甄命授》、《稽神枢》各四卷，《协昌期》、《阐幽微》、《握真辅》、《翼真检》各二卷。自《运题象》至《阐幽微》传为"真人"所诰，其余四卷为陶弘景撰。该书以《道德经》为本，称"道者混然，是生元气。元气成，然后有太极。太极则天地之父母，道之奥也"。其中《真诰叙录》述《上清经》源出，谓其中的《大洞真经》读之万遍即可成仙。《甄命授》、《协昌期》、《阐幽微》等篇述人死后进入六天宫受事等，并说鬼法人、人法仙，循环往来，徘徊生死。将佛教地狱托生之说引入了道教。书中还旁及行气、服食、房中等修炼方术，兼记药物、道教名山。全书内容庞杂，文体杂陈，或诗歌，或问答，或谕戒，皆言仙真授受真诀之事。然保存了不少道教史料，在中国科技史上亦颇有影响。收入《正统道藏》第637—640册。

【真迹】 见"所以迹"、"无迹"、"真性"条。

【真宰】 庄子用语。即最高的主宰。《庄子·齐物论》："非彼无我，非我无所取，是亦近矣，而不知其所为使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不见其形，有情而无形"。在庄子看来，"真宰"若有但无形，难以确知其有无。庄子一方面相信世界的发展有其共同根源与根据，但又不相信任何人格主宰或客观意志，因此对真宰的存在与否不加确切解说。

【真理】 明清之际方以智的认识论用语。《物理小识》卷一《天象原理》："夫气为真象，事为真数，合人于天，而真理不灿然于吾前乎"。认为"合人于天"，即主体

同客体相一致或者主体正确地反映了客体，就是"真理"。方以智又说："吾以实事征实理，以后理征前理，有不爽然信者乎"(《东西均·扩信》)。认为既要靠"实事"去验证认识的真理性，也要靠间接的道理去证明认识的真理性。这种认识也是正确的。

【真理的人门】 亦称《真理的献礼》。维吾尔族哲理长诗。作者阿合买提·尤那克(1110—1180)。共十四章，五百一十二行(包括按语中的三篇诗)。采用阿鲁孜(Aruz Wozni)韵律中的木塔卡里甫(Mutakarip)格律写成，语言属喀拉汗王朝时期的回鹘语(古代维吾尔语)。主要阐述维吾尔等突厥民族的伊斯兰教伦理学，含有丰富的哲学思想。传世的有三种抄本：撒马尔罕甲本，用回鹘文于1444年抄成；伊斯坦布尔乙本，是回鹘文和阿拉伯字母的维吾尔文合璧本，于1480年抄成；伊斯坦布尔丙本，用阿拉伯字母的维吾尔文抄成，抄写年代不详。1981年新疆人民出版社出版汉译本。

【真唯识量】 亦称"唯识比量"。为唐玄奘在印度戒日王所设的曲女城无遮大会上为论证唯识学说而提出的三支比量。据《因明大疏》卷中记载，其量式如下：

真故极成色不离于眼识　宗
自许初三摄眼所不摄故　因
犹如眼识　　　　　　　喻

其中"真故"为宗体(论题)的简别(限制)词，表示依据大乘胜义立宗，与世间、"外道"及小乘有别。"极成"为宗的主词"色"的简别词，表示"色"为立论者及论敌共同认许，排除其中双方认识不一致的成分。"不离于眼识"为宗的宾词，也是立论者与论敌共同认许的。"自许"为因的简别词。因支"初三摄眼所不摄"本为立、敌共同认许，仅就真唯识量而言不加"自许"简别也是正因，符合因三相的规定；此加"自许"只是为预防论敌此后可能提出的"有法差别相违"的诘难，并未排除因中原有的"共许"成分。喻支的"眼识"也为立、敌共同认许，它一方面具有因支的"能立法"，为"初三摄眼所不摄"；另一方面具有宗支的"所立法"——"不离于眼识"(眼识不离眼识自身)。依据印度六世纪佛教大师护法的唯识学说，真唯识量论证了境色不离识即客观事物不能脱离主观意识的唯心主义理论，其三支作法的逻辑形式严密，概念结构精巧。但这一证明是一个虚假的循环论证，属于预期理由的诡辩，其因支是一个丐词，且宗体上加"真故"简别，又在因明中树立起"真"、"俗"双重标准。由于因明没有抽象出同一律等思维的基本规律，同时有一套"简别"概念的特殊的、属于辩论术的规定，因而因明的逻辑法则中存在着一定的不确定性和随意性。在因明的范围内无法驳倒真唯识量，难以揭露其逻辑错误。

【真假虚实】 纳西族哲学概念。用以说明宇宙形成时原始物质所处的一种真与不真的状态。认为混沌世界由于"佳气"、"佳音"的结合"出现了一切真与不真、实与不实的东西"(《崇搬图》)。它们似可闻可见，又不可闻不可见，是真实的又似虚假的。最后，"真"和"实"相配合产生了光亮亮的太阳；"假"和"虚"相配合出现了冷清清的月亮(见《创世纪》)。参见"崇搬图"和"佳音"条。

【真谛】 ①(499—569)南朝梁陈之际僧人，中国四大佛经翻译家之一。梵名"波罗末陀"，或"拘那罗陀"(意为"亲依")。西印度优禅尼婆罗门族。少时博访众师，学通内外，对大乘之学尤精。后以弘道为怀，泛海南游，于中大同元年(546)来华，两年后到建业，住宝云殿。正想译经，适逢侯景之乱，遂东行浙江。大宝三年(552)应侯景之请回建业。后又游历江西、广东、福建等地，沿途译经。最后终于广州。主要弘扬瑜伽系无著、世亲之学，开创了中土瑜伽学系的规模。特别重视《摄大乘》和《阿毗达磨俱舍》二论，此二论在印度佛学史上可谓是对以前大小乘各种学说的总结。所译《摄大乘论》是南朝摄论学派的主要理论依据。所译经数说法不一，通常认为共译经论纪传六十四部二百七十八卷，《开元录》载为三十八部一百一十八卷，《历代三宝记》载为四十八部二百三十二卷。主要译有《金光明经》、《仁王般若经》、《无上依经》、《广义法门经》和《唯识论》、《决定藏论》、《三无性论》、《中边分别论》、《转识论》、《摄大乘论》、《十七地论》、《律二十二明了论》等。撰述二十余部，主要有《摄大乘论义疏》、《佛性义》等。现存《摄大乘论释序》、《俱舍释论序》、《唯识论后记》及《律二十二明了论》的《后记》四篇。②佛教名词。二谛之一，与"俗谛"相对。详见"二谛"条。

【真趣】 明袁宏道为反对当时文艺上的复古派而提出的美学概念。袁宏道在理论上汲取了宋严羽的"别材"、"别趣"论和明李贽的"童心说"，强调诗歌应表现性灵。他说："世人所难得者趣。趣如山上之色，水中之味，花中之光，女中之态，虽善说者不能下一语，唯会心者知之"(《叙陈正甫会心集》)。他所谓的"趣"是情、景交融所产生的一种美感体验。他认为"趣"出自纯真的心灵，是性灵的自然流露："夫趣得之自然者深，得之学问者浅，当其为童子也，不知有趣，然无往而非趣也"(同上)。他以纯真为"趣"的出发点，以"趣"为真性灵的表现。这种思想表现了反对封建礼教，主张个性解放的时代潮流。

【真德秀】(1178—1235) 南宋理学家。字景元，后改为景希。建州浦城(今福建安道)人。学者称西山先生。庆元进士。任起居舍人兼太常少卿，知泉州、隆兴、潭州。后任礼部侍郎、户部尚书、翰林学士，官至参知政事。学术上与魏了翁齐名，遵信朱学而有发展。强调理不离气，理在事中。但又承认仁义理智之理先于事物而存在，是"天与"之实理。主张体用不二，学以致用，要求

把道德原则贯彻到实际行动和具体措施中去。提倡经史并用，认为道德之学与古今世变之学“其致一也”，不可“析而二之”。发挥了朱熹的心性说，认为心之本体湛然虚明，即仁即天理。但由于物我之私昏蔽而有不明，经过“涵养操存”的功夫可达到心与理一，使心中之仁全体复明。由此推及人物，即可亲亲、仁民、爱物，达到万物一体境界。为学和修养方法上重视“格物致知”，但以读书为本，更强调反本求仁，认为“心即仁，仁即心，而不可以二视之也”(《大学衍义·操存省察之功》)。把向自己本心求仁看作学问的最高归宿：“仁则其归宿之地，而用功之亲切处也”(《真西山文集·志道字说》)。具有某些心学特点。著作有《大学衍义》、《真西山文集》、《文章正宗》、《四方论集》、《读书记》等。

【袁枚】(1716—1797) 清文学家、美学家。字子才，号简斋。钱塘(今杭州)人。乾隆四年进士。官至江宁知县。后定居南京小仓山随氏园凡五十年，自号随园。在文艺美学上他批评清代沈德潜的“格调说”、翁方纲的“肌理说”，也不赞同王士祯的“神韵说”，提出“性灵说”，强调审美创造应抒发性灵以表现个体的性情遭遇和自由心灵。指出：“从三百篇至今日，诗之传者，都是性灵，不关堆垛”。认为只有从性灵出发才能写出真实、清新的作品，才能在诗中“有我”。这是对主体意识在艺术创作中重要地位的自觉意识，是对明代公安派“独抒性灵，不拘格套”美学思想的继承和发展。著作有《小仓山房文集》三十卷，《诗集》三十一卷，《外集》七卷，《随园诗话》十六卷，《补遗》八卷。

【袁粲】(420—477) 南朝宋政治家、思想家。字景倩。陈郡阳夏(今河南太康)人。官至司徒。后入齐，因谋反被杀。他信奉并推崇佛教。在南朝刘宋时的“夷夏”之争中不同意道士顾欢的《夷夏论》，站在佛教立场化名“通公”著文驳之(文见《南齐书·顾欢传》)，认为佛教的诫行、礼仪、教法可行于中国；孔、老、释“其道必异”，孔、老以治世为本，释氏以出世为宗，发轸既殊，其归亦异；从佛、道二教的目的看，道教求仙化，但难免一死，佛教讲陶炼精神以求涅槃，可达到不死，因此也不能说佛教和道教相同。

【袁燮】(1144—1224) 南宋学者。陆九渊弟子。字和叔。鄞县(今属浙江)人。学者称絜斋先生。淳熙八年进士。久在地方和中央为官，官秩凡十七迁，终为通奉大夫、焕章阁学士。其为学将陆九渊心学向社会政治理论方向发展，即由陆九渊的“心即理”、“本心”之旨推论出“天人一理”、“君民一体”等新意。著述有《絜斋集》、《絜斋家塾书钞》、《絜斋毛诗经筵讲义》、《袁正献公遗文钞》。

【莲宗】 即“净土宗”。

【莫为】 古代哲学用语。与“或使”相对。“莫为”即无所为，“或使”即有所使。莫为论者认为天地万物的产生发展都是自然而然的，没有一个主宰者。而或使论者则认为天地万物有一个统一的起源或主宰。据《庄子·则阳》说，季真主莫为，接子主或使。季真情况无考，接子或即齐宣王时的稷下学者接子。莫为与或使是中国古代关于宇宙万物起源问题的两种对立的理论。《庄子·则阳》借少知之口问：“四方之内，六合之里，万物之所生恶起?”“季真之莫为，接子之或使，二家之议，孰正于其情，孰偏于其理?”大公调则回答说：“鸡鸣狗吠，是人之所知；虽有大知，不能以言读其所自化，又不能以意(测)其所将为。斯而析之，精至于无伦，大至于不可围，或之使，莫之为，未免于物而终以为过。或使则实，莫为则虚”。认为人无法认识和预料自然现象之存在发展的一切原因和趋势，无法认识无形无象的精微之物和至大无垠的廖廓环宇，因而应该“不随其所废，不原其所起”。大公调进而认为，莫为的理论失于玄虚，或使的理论失于实滞，二者的眼界都没有超出现实之物的范围，因而都不免于错误，故曰：“或使莫为，在物一曲，夫胡为于大方?”在《则阳》的作者看来，主张万物有其主宰的或使论与主张万物无统一根源的莫为论都是片面的，因而应该超乎二者之上，避免陷于对立的两种偏见之中。这代表了道家在世界本原问题上的基本立场。老庄认为天地万物皆生于“道”，强调世界有一个统一的起源和根据；但又认为“道”是无为无情的，强调万物生长繁衍的过程是自然而然的。就前者来说，道家与或使论相似；就后者来说，道家又当属于莫为论。莫为与或使是古代关于宇宙论、本体论问题所可能产生的两种基本对立的观点，老庄的“道”则是这两种观点的有机综合。

【莫若以明】 庄子的是非观。《庄子·齐物论》：“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”对这句话历来有不同解释：一、郭象认为“莫若以明”即不如用儒墨之是非“反复相明”。他说：“欲明无是无非，则莫若还以儒墨反复相明。反复相明，则所是者非是而所非者非非矣。非非则无非，非是则无是”(《庄子注》)。二、王先谦说：“莫若以明者，言莫若即以本然之明照之”(《庄子集解》)。三、劳思光说：“庄子认为儒墨各囿于成见，而欲破除彼等之成见，则唯有以虚静之心观照”(《中国哲学史》第四章《道家学说》)。四、任继愈训“莫若以明”的“若”为“乃”，与“能”通。认为“莫若以明”即“莫能以明”，亦即“搞不清楚”的意思(《释〈庄子·齐物论〉篇的“以明”》，见《中国哲学史论》)。五、楼宇烈训“莫若以明”的“以”为“已”，有“止”、“去”、“弃”等意义；“明”指智慧，因此“以明”即“止明”、“去明”、“弃明”或“不用明”，而“莫若以明”就是“不如不用智慧”的意思(《中国哲学》第七辑《“莫若以明”释》)。

【莫绍揆】(1917—) 当代数学家，逻辑学家。广西

桂平人。1939年毕业于中央大学数学系。1947年起先后在瑞士洛桑大学、苏黎世工业大学和法国巴黎大学学习。1951年回国，任南京大学数学系教授。长期从事数理逻辑研究工作，在逻辑演算、多值逻辑、悖论、递归论、集合论等方面发表了多篇论文，提出许多新见。主要著作有《数理逻辑导论》、《递归函数论》、《递归论》、《数学基础》、《数理逻辑教程》等。

【莫破质点】 近代严复对英文Atom（原子、微粒）一词的意译。因希腊文原意为"不可分的"，故名。《天演论·按语》："德谟吉利图（德谟克利特）者，……毁四大之说（指土、水、火、气四元素说），以莫破质点言物。此则质学（化学）种子（原子），近人达尔敦（道尔顿）演之，而为化学基始"。古希腊原子论哲学家德谟克利特设想有一种不可分割的微粒——"原子"是万物的基始。十九世纪初英国化学家、物理学家创原子学说，认为原子是构成化学元素的极小微粒，不同元素由不同原子组成。由于当时的科学发展水平限制，原子被普遍认为是不可分割的物质最小微粒。后来科学的发展证明原子也是可分的，原子由原子核和电子构成，而原子核又由中子和质子构成。现在人们并没有穷尽对物质深层结构的认识。

【莫·黄金史】 蒙古族历史著作。莫日根格根著。成书于1765年。全书三十三章，每章附有结尾诗。书中论述了自然界、人类社会的起源，阐述了"三坛说"以及皇帝与刑法的产生。在论述蒙古族历史发展时突出了合撒儿（成吉思汗之弟）的事迹。1925年特不格特蒙文书刊社首次出版该书前半部分（蒙文）。1940年由特日根诺彦宫出版蒙文全书。

【恭宽信敏惠】 孔子用语。《论语·阳货》："孔子曰：能行五者于天下，为仁矣。请问之。曰：恭、宽、信、敏、惠"。"恭"指恭敬、肃穆，"宽"指宽厚、宽宏，"信"指诚实不欺、守信用，"敏"指敏捷、勤快，"惠"指恩惠、惠爱。孔子认为这五种美德是仁的重要表现，实行它们的意义是："恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人"（同上）。意谓做到"恭"就不会受到侮辱，做到"宽"就能得到众人的拥护，做到"信"会得到别人的任用，做到"敏"则能取得成功，做到"惠"便能指使众人。

【恭敬之心】 见"辞让之心"条。

【夏侯玄】（209—254） 三国魏玄学家。字太初。沛国谯（今安徽亳县）人。他是曹魏勋戚。魏齐王芳时官至散骑常侍、中护军，出为征西将军，督雍、凉州诸军事。曹爽被司马懿杀后他"居常怏怏不得意"，后与中书令李丰等人谋杀司马师，事泄被杀，夷三族。少年知名，精于玄理。认为"天地以自然运，圣人以自然用。自然者，道也"（张湛《列子·仲尼注》引）。何晏赞之曰："惟深也，故能通天下之志，夏侯太初是也"（《三国志·魏书·曹爽传》注）。原有集三卷，已佚。今存《乐毅论》、《时事议》、《皇胤赋》等，载《艺文类聚》及《三国志》中。

【夏侯建】 西汉经学家。今文《尚书》学"小夏侯学"开创者。字长卿。鲁（今山东）人。曾任太子少傅。宣帝时征为博士。从夏侯胜和欧阳高学今文《尚书》，时称"小夏侯"。治经方法与胜相异。著作已佚。清陈乔枞辑有《尚书欧阳夏侯遗说考》，收入《皇清经解续编》。

【夏侯胜】 西汉经学家，今文《尚书》学"大夏侯学"开创者。字长公。鲁（今山东）人。曾任太子太傅。宣帝时征为博士。"从始昌受《尚书》及《洪范五行传》"（《汉书·儒林传》），又从欧阳生学。时称"大夏侯"。善说礼。以阴阳灾异推论时政得失。著作已佚。清人陈乔枞辑有《尚书欧阳夏侯遗说考》，收入《皇清经解续编》。

【夏峰先生集】 即《岁寒居文集》。清孙奇逢的诗文汇集。十六卷。卷一、二为语录，即《四库全书总目提要》卷九七著录的《岁寒居答问》二卷，内皆自录朋友答问之语，从中可见作者之学"主于明体达用，宗旨出于姚江，而变以笃实，化以和平，兼采程朱之旨，以弥其阙失"（《四库全书总目提要》卷九七）。卷三为记、论、说、辨、议，内有《识吾说》系其论学主旨。卷四、五为序、跋。卷六、七为书，其中《寄张蓬轩书》是了解作者思想的重要资料。卷八、九、十为传、志、行述，以大量篇幅传述隐逸事迹，间接地表现了作者坚贞的民族气节。卷十一为杂著。卷十二为赞、铭、杂文。卷十三、十四为诗。末二卷为补遗。有道光二十五年（1845）大梁书院重刊本行世。

【原人】 唐韩愈著。是韩愈哲学思想的总纲。提出"天道乱，而日月星辰不得其行；地道乱，而草木山川不得其平；人道乱，而夷狄禽兽不得其情"。认为天、地、人及万事万物都受"道"的主宰。在论及人道时强调："人者，夷狄禽兽之主也"。表明了其区别夷华、贬斥佛老的思想主张。韩愈还有《原道》、《原性》、《原鬼》、《原毁》诸文，着重阐发了"人道"，从而形成了"道统说"。收入《昌黎先生集》。

【原人论】 《华严原人论》的简称。佛教华严宗的重要哲学著作。唐宗密作。一卷。全书阐述宇宙、生命和人类的起源及社会贫富贵贱的根源，着重探寻人道，以唯一真心为其本。书中还通论全部佛教，兼及于中国儒道两家与佛教的异同。主张会通本末，认为各派各教都可包括于佛教的大一统之中。此论用本觉真心阐明人的本原，并从思想上会通儒道两家，在中国佛教思想史和中国哲学史上都具有一定的影响。注释本有宋净源《华严原人论发微录》三卷，元圆觉《原人论解》，以及元圆觉解、明杨嘉祚删合的《原人论合解》二卷。

【原名】 近代章太炎所作《国故论衡》篇名。1910年在日本出版。文中首先根据中国名学发展的历史变迁说明了正名实、立名本的不同变化，提出由刑名、文名

而散名而审刑名而墨翟、荀卿的名辩理论，证明所谓名学的研究独以散名之加于万物者为最重要。把中国名学分为正名逻辑（爵名）、法学逻辑（刑名）、普通逻辑（散名）三种，并详尽地研究了中国逻辑史上关于"散名"的产生，发展及其种类。本文还对先秦名辩学与西方逻辑作了比较研究。提出推论最理想的程序、格式应当是"先见其旨"（论题），"次明其柢"（举出论断的根据），最后是"取譬相成"（通过取譬设喻来论证）。认为因明的宗、因、喻三支论式正是符合这一格式的。与因明论式相比较，认为墨家的论式结构是初因、次体、次宗，而西方逻辑的推论结构是"初喻体（大前提）、次因（小前提）、次宗（结论）"，因而《墨经》与西方的推论都没有因明的三支论式理想、标准，因为前二者都没有取譬设喻，即没有取譬于一个具体事例的喻依。这种比较研究方法有一定的学术价值。收入《章氏丛书》。

【原质】 即化学元素。近代资产阶级改良派用语。康有为在《诸天讲》中说："太阳上有钠、铁、铜、锌、锰诸原质，均为气体，凡地球上所有之原质，太阳上均有之"。谭嗣同在《仁学》中指出："质点不出乎七十三种之原质，某原质与某原质化合则成一某物之性；析而与他原质化合，或增某原质，减某原质，则又成一某物之性；即同数原质化合，而多寡主佐之少殊，又别成一某物之性；纷纭蕃变，不可纪极，虽聚千万人之毕生精力治化学，不能竟其绪而宜其蕴，然而原质则初无增损之故也"。并认为原质是由以太构成："至于原质之原，则一以太而已矣"。谭嗣同作《仁学》时已知元素有六十四种，故亚东本《仁学》作"六十四种"。文明版《仁学》刊行时已知有七十三种，故改。

【原性】 唐韩愈著。中心阐述性情三品说。认为性"与生俱生"，其内容为仁、义、礼、智、信，以这五德在性中所占的比例不同，性分上、中、下三品。情"接于物而生"，其内容为喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲。以这七情发动时是否符合五德状况为标准，情也分为上、中、下三品。指出虽然上品的善性与下品的恶性是"不可移"的，但"上之性就学而愈明，下之性畏威而寡罪，是故上者可教而下者可制也"。而可善可恶的中品则"可导而上、下也"。至于情，认为应予以控制，使之"动而处于中"。收入《韩昌黎集》。

【原始反终】 《易传》用语。《易·系辞上》："原始反终，故知死生之说"。今人高亨说："原，察也。反犹求也。此言'圣人'考察万物之始，故知其所以生；究求万物之终，故知其所以死"（《周易大传今注》）。南宋朱熹对"反"有不同解释，谓"人未死，如何知得死之说？只是原其始之理，将后面摺转来看，便见得。以此之有，知彼之无"（《朱子语类》卷第七十四）。反，一本作"及"，"九家易曰：阴阳交合，物之始也；阴阳分离，物之终也。合则生，离则死，故原始及终，故知生死之说矣"。明清之际王夫之进一步指出："易言往来，不言生灭"。"人物之生，一原于二气至足之化，其死也，反于絪缊之和。……生非创有，而死非消灭，自然之理也"（《周易内传》卷五）。

【原始要终】 《易传》用语。《易·系辞下》："《易》之为书也，原始要终，以为质也"。"原"即察；"要"即求；《易》每卦六爻，"始"指某卦初爻，象征事物之始；"终"即指某卦上爻，象征事物之终。此句意谓观察事物之所始，探求事物之所终，以掌握事物由始至终的整个过程。

【原型观念】 近代章太炎用语。《建立宗教论》："谓此概念法尘，非由彼外故生，由此阿赖耶识原型观念而生。"又说："藏识中种子，即原型观念也"（《齐物论释》）。"藏识"亦即"阿赖识"。所谓"原型观念"即先天存在于阿赖耶识中的"种子"，它的作用在于对"五官见分"所得到的杂多的感觉现象进行加工而形成一个统一的认识。比如感觉（五官见分）只能给予"饭颗、饭颗、饭颗"这样直观孤立的认识，而原型观念才能给予"三饭颗"这样一个统一的认识，这里"三"的数量关系便是先验存在的原型观念，由它给出事物的别名、共名。章太炎指出最基本的原型观念有七种，如世识（时间观念）、处识（空间观念）、相识（色、声等）……。然后由这种原型观念再分支出各种观念，构成包容整个世界事物的先验概念之网。这种"原型观念"非常类似于康德的先验范畴。

【原善】 清戴震著。初为上中下三章，后以三章及《读易系辞论性》、《读孟子论性》为基础，修订成三卷。本书着重阐述善的内容及其与天道、人性、人道的关系。认为天道即五行阴阳，"分而有之以成性"，人性得天道之全。人性内容为欲和觉。人道"感根于性而见于日用事为"（卷上）。认为欲和觉在日用事为中得以实现并以思惟"区以别焉"而使之"无几微之失"，就是善，即善是符合规律的认识和行为。指出善的内容是仁、礼、义："善言乎知常、体信、达顺也"（卷上）。三卷本《原善》虽然努力克服《原善》三章中以善为"天下之大本"的唯心主义观点，但仍残存唯心主义杂质，且尚未直接批评程朱。收入《戴震集》。

【原道】 唐韩愈著。中心是追溯儒道源流，抨击佛老。文中首先明确指出，"博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。故道有君子小人，而德有凶有吉"。认为提倡仁义的儒家与摒弃仁义的佛、老在道德方面是根本对立的，因为儒家的仁、义为"天下之公言"，"以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无处而不当"。而佛老之道为"一人之私言"，信而行之必然产生"灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其

事"的恶果。提倡入世、有为，强调《大学》修身、齐家、治国、平天下的政治思想与道德思想。反对出世、无为，斥责佛道的"清净、寂灭"的人生理想。并构造了一个与佛教祖统说相抗衡的"先王之道"："尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉"。鼓吹"先王"、"圣人"创造社会历史，宣扬君主的绝对权威和封建专制思想。收入《韩昌黎集》。

【原道训】 《淮南子》篇名。阐明了其本体论，并由此引伸出人们行为的指导原则。认为世界的本原和动力是"道"，而道是物质性的存在："夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极，高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形。原流泉浡，冲而徐盈，混混滑滑，浊而徐清"。"甚淖而滒(像烂泥稀粥一样稀淖柔软)，甚纤而微"。强调人们应"体道"而行，虚静无为，即"除其嗜欲"、"损其思虑"，以"保其精神"、安其形体。主张待人接物要"柔弱"、"无争"，"不任小数(术)"，"因其自然而推之"。指出自然无为并非昏蒙怠惰、凝滞不流，而是"执道理以耦变"，即掌握规律以应付事变。

【原道觉世训】 太平天国文献之一。洪秀全著于清道光二十七年(1847)，咸丰二年(1852)编入《太平诏书》刊行。宣称"皇上帝天下凡间大共之父也，死生祸福由其主宰，服食器用皆其造成"。提出了"帝"、"妖"对立说，视清朝皇帝为"蛇魔阎罗妖"，其"最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂"。斥到"他是何人，敢觍称帝？只见其妄自尊大，自干永远地狱之灾。"号召天下兄弟姊妹皆以"皇上帝"为唯一真神，扫除人间一切木石泥团纸画的偶像，击灭"阎罗妖"。后改称《原道觉世诏》。现收入《中国近代史资料丛刊·太平天国》第一册。

【原道救世歌】 太平天国文献之一。洪秀全著于清道光二十五年(1845)，咸丰二年(1852)编入《太平诏书》刊行。用诗歌体裁宣传"皇上帝"是独一真神，主宰世间万物，"天父上帝人人共，天下一家自古传"。主张在皇上帝面前人人平等："普天之下皆兄弟，灵魂同是自天来"。抨击封建皇权，认为"天人一气理无二，何得君王私自专！"表达了朴素的平等观念。奉劝人们"勿拜邪神，须作正人"。主张戒掉"淫"、"忤父母"、"行杀害"、"为盗贼"、"为巫觋"、"赌博"、"食洋烟"等六种不正行为，号召人民起来推翻清朝统治，建立新的社会道德风尚。后改称《原道救世诏》。现收入《中国近代史资料丛刊·太平天国》第一册及1979年江苏人民出版社出版的《太平天国印书》(上)。

【原道醒世训】 太平天国文献之一。洪秀全著于清道光二十五年(1845)，咸丰二年(1852)以《太平诏书》刊行。指斥当时"世道乖漓，人心浇薄，所爱所憎，一出于私"，因而导致"相陵相夺相斗相杀而沦胥以亡"。提出"皇上帝，天下凡间大共之父"。主张"天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊妹之群"。指出天道是"乱极则治，暗极则光"。号召"天下凡间我们兄弟姊妹跳出邪魔之鬼门，循行上帝之真道"，"相与挽已倒之狂澜"，实现"天下一家，共享太平"的理想。后改称《原道醒世诏》。现收入《中国近代史资料丛刊·太平天国》第一册及江苏人民出版社1979版《太平天国印书》(上)。

【原强】 近代严复著。发表于1895年3月天津《直报》。文中第一次比较集中地介绍了西方进化论和社会学思想，并以此分析了甲午中日战中中国战败后所面临的严峻形势。痛斥封建顽固派"祖宗成法不可变"的谰调，指出如不弃旧图新、变法自强必将有亡国灭种危险。提出"鼓民力"、"开民智"、"新民德"的变法维新措施，具体为：禁鸦片、革缠足、废科举、倡新学、开议院、选官吏。这是一份具有纲领性的变法维新文献。文章发表后在社会引起巨大反响。但认为社会变革"不可期之以骤"，主张依靠封建统治者自上而下地循序进行。反映了作者的改良主义立场。收入中华书局出版的《严复集》。

【原儒】 熊十力著。为其新儒学思想代表作。始作于1954年，1956年由上海龙门联合书局出版。上、下两卷。上卷包括绪言、"原学统"、"原外王"三篇，下卷包括"原内圣"篇及附录《六经是孔子晚年定论》。书中论述了儒学的渊源流变，对儒家哲学、政治、经济、法律、道德等学说作了全面的清理和发挥，并评判了道佛诸家的得失。还注意发掘儒家经典中的民主思想，重视孔子的人生观和宇宙观，强调道德人格的主体意识，重申了本体与现象、道器、天人、心物、动静、知行、理欲、德慧与知识、成己与成物等对立事物为"不二"的论点。本书发展了《读经示要》的思想，揭示了晚周儒学之不同于西方和印度文化的特殊价值。影响较大。

(丨)

【晁错】(约前200—前154) 西汉政论家。颍川(今河南禹县)人。早年曾从张恢治申商刑名之学。文帝时以文学为太常掌故，奉命从原秦博士伏生学《尚书》。后诏为太子舍人，门大夫，迁博士，又拜为太子家令，太子家称之为"智囊"。景帝即位后任为御史大夫。文帝时匈奴强盛，多次犯边。他上书筹边事，得文帝赞赏。"言守边备塞，劝农力本"是当时急务，提出重本抑末，纳粟受爵，募民徙塞，削弱诸侯、强化中央集权等一系列治国措施。吴楚七国反，以"诛错"为借口攻京都。景帝受袁盎谮，遂杀之。其著作《汉书·艺文志》著录《晁错》三十一篇，已散佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。

【晏子】 即①"晏婴"。②"晏子春秋"。

【晏子春秋】 又名《晏子》。旧题春秋齐人晏婴撰。但书中多处记述晏婴临死或死后之事，且又称其为晏子，

故不可能为晏婴本人的作品。关于此书的属性问题尚存争议。《汉书·艺文志》列其为儒家。对此后人多有异议，认为晏婴生活在孔子之前，其时儒家尚未创立，故说属儒家显然不当。唐柳宗元认为其为齐国墨者之徒所作，亦不足信。《四库全书总目提要》列其入史部，也不甚当，因为它虽然记录了晏婴的事迹，但并不完全合乎历史真实。也有人说其为小说家，也不当，因为虽然此书带有今之小说的性质，但却与《汉书·艺文志》的"小说家"不合。关于其成书的时代也有不同看法，或谓在战国，或谓在秦朝，或曰在西汉，也有人认为是六朝人伪造。1972年山东临沂银雀山汉墓出土的《晏子》残简，与今本有关章节内容大体一致，说明此书在西汉已广为流传，成书于战国的说法较为可信。今人吴则虞疑为齐人淳于越编写于秦时，可备一说。最早校定此书的是西汉刘向，他的《晏子叙录》云："凡中外书三十篇，为八百三十八章。除复重二十二篇六百三十八章，定著八篇二百一十五章。"注释有清孙星衍《晏子春秋音义》、今人吴则虞《晏子春秋集释》等。

【晏平仲】 即"晏婴"。

【晏婴】(？—前500) 春秋齐大夫，开明政治家。字平仲。莱之夷维(今山东高密)人。前556年(齐灵公二十六年)任齐卿，历仕灵公、庄公、景公三世。以尚俭、善谏闻名于世。主张以礼治国，认为"礼之可以为国也久矣，与天地并"(《左传·昭公二十六年》)。反对厚敛、酷刑。他没有否认鬼神的存在，但也不一味地迷信鬼神，认为关键在于把政治搞好，否则祈求鬼神也没有用处。谓"民人苦病，夫妇皆诅。……虽其善祝，岂能胜亿兆人之诅"(《左传·昭公二十年》)。在君臣关系上他强调"和而不同"，认为这就好比调和羹汤，用"水、火、醯(醋)、醢(肉酱汁)、盐、梅，以烹鱼肉，燀(炊)之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过"(同上)。主张君臣之间亦应贯彻、体现这种原则，"君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否"(同上)。认为只有这样才能把政治搞好。而如果象梁丘据那样"君所谓可，据亦曰可，君所谓否，据亦曰否"，这就"若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是"(同上)。但他讲"和"也有局限性，其目的在于使"民无争心"。

【罢黜百家】 为西汉董仲舒所建议、由汉武帝诏定的思想方针。即废斥百家之学而定儒学于一尊。《汉书·武帝纪·赞》："孝武初立，卓然罢黜百家，表章六经"。汉武帝建元元年(前140)董仲舒上策建议："臣愚以为诸不在六艺(《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》)之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进"。并建议"兴太学，置明师，以养天下之士"，令地方"择其吏民之贤者，岁贡"。武帝采纳了他的建议，在太学立五经博士，以儒学为准培养和选用人材。从此，儒家思想成为中国封建社会的正统思想。

【虑求】 后期墨家用语。《墨子·经上》："虑，求也。"认为"虑"是有目的求知活动。《墨子·经说上》解释说："虑，虑也者以其知有求也，而不必得之，若睨(斜视)。"是说认识是一种能动的活动，但仅有能动性还不一定能得到对外物的认识，这就象用眼睛寻视东西一样("若睨")，不一定能得到寻视之物。说明有目的求知活动必须与认识对象相接触，才能对客观事物进行摹写、反映。这是唯物主义反映论。

【虑体无本】 佛教神不灭论的唯心主义命题。即否认"心为虑本"，认为思虑活动没有一种肉体器官作为其物质基础。萧琛《难神灭论》论其根据说："他心虽在彼形，而可得相涉，以其神理均妙，识虑共功也。故《书》称'启尔心，沃朕心'，《诗》云'他人有心，予忖度之'。齐桓公师管仲之谋，汉祖用张良之策，是皆本之于我形，寄之他分"(《弘明集》卷九)。萧琛既承认"皆本之于我形"，即肯定了"虑体有本"，但又以人们思想之交流论证"虑体无本"，纯系诡辩。

【逍遥】 古籍中同"消摇"，悠闲自得之意。《诗·郑风·清人》"二矛重乔，河上乎逍遥"。《楚辞·离骚》："折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。"《礼记·檀弓上》："孔子蚤作，负手曳杖，消摇于门"。庄子始将"逍遥"用为哲学概念，用以表达其绝对的精神自由之境。《庄子》有《逍遥游》篇专论"逍遥"之游，谓"今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下"。又《庄子·大宗师》："芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业"。庄子所言之逍遥不是形骸的逍遥自在，而是得道之真人的一种超乎形骸的精神自由。

【逍遥游】 《庄子》篇名。庄子代表作之一。全篇由五段寓言故事组成，其主体是关于鲲鹏的寓言。"鲲"为巨鱼，谓其化而为鹏，"怒而飞，其翼若垂天之云"。大鹏气象非凡，志向远大，却遭到狭隘自足的小鸟的嘲笑。庄子借此"小大之辩"以抒发自己欲冲破世俗之网，逍遥于无何有之乡的精神理想。他主张达到"无己"、"无功"、"无名"的境界，"乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷"，即实现逍遥游式的绝对精神自由。而关于尧让天下于许由、肩吾问连叔以及庄子与惠施相辩难的两段故事表达了庄子独特的价值观。该篇颇为历代文人推重，但对其理解多有歧义。

【逍遥游论】 东晋支道林撰。为其以佛教般若学阐发庄学义理的代表作，表达了其"至人"绝对自由的理想境界，认为这种境界应当是内心冥寂、与万物相应而动、随万物而迁化，从而达到外游无穷、无所不适。庄子认为人只有无待才能逍遥。后来向秀、郭象发挥了庄子的思想，认为一切有待的动物以至人类只要安于性分就是逍遥。支道林则认为芸芸众生是达不到逍遥的，如

果以适性为逍遥，则众生各行其是，如"桀跖以残害为性"，就会背离佛教教义的要求与约束，故只有成佛才能逍遥。此论展示的精神境界不只契合于玄学，而且高于玄学，标志着佛学已开始摆脱对玄学的依附。全文已佚，《世说新语·文学篇》注引和《高僧传·支遁传》保存其部分引文和思想。

【圆成实性】 见"三性"条。

【圆寂】 佛教名词。梵文意译。旧译"灭度"，新译"圆寂"。意为"圆满寂灭"。道德完全满足叫"圆"，迷障完全消除叫"寂"，"圆寂"即圆满诸德、寂灭诸恶，亦即离生死之苦，全静妙之乐，乃穷极之果德，理想之境界。《成唯识论述记》卷一："西域梵音云波利暱缚𡃤。波利者，圆也；暱缚𡃤，言寂。即是圆满体寂灭义。旧云涅槃，音讹略也。"法藏《心经略疏》："涅槃，此云圆寂。谓德无不备，称圆；障无不尽，名寂。"《宝积经》卷五十六："我求圆寂而除欲染"。就其指离生死之苦而言，后世也称佛或僧尼命终为圆寂。《释氏要览》卷下："释氏死，谓涅槃、圆寂、归真、归寂、灭度、迁化、顺世，皆一义也，随便称之，盖异俗也。"

【圆善论】 牟宗三著。1985年台北学生书局初版。全六章。作者自述写作该书的动机是由讲授"天台圆教"而引发的，即"由圆教而想到康德哲学系统中最高善，圆满的善(圆善)之问题。圆教一观念启发了圆善问题之解决。这一解决是依佛家圆教、道家圆教、儒家圆教之义理模式而解决的，这与康德之依基督教传统而成的解决不同"。认为康德依据基督教传统肯定一人格神的上帝使德福一致为可能，以说明圆满的善之可能性，这还"并非圆教中的解决，而乃别教中的解决"。"我今讲圆教与圆善则根据儒学传统，直接从孟子讲起"。书中运用佛家的判教方法，"先疏通向、郭之注庄而确立道家之圆教，次疏通儒学之发展至王学之四有四无，由之再回归于明道之一本与胡五峰之同体异用，而确立儒家之圆教"。他自称运用此圆教之义理乃可使圆善之问题得一圆满而真实的解决，"此则不同于康德之解答而有进于康德者"。

【圆融三谛】 即"三谛圆融"。

(丿)

【俱分进化】 近代章太炎用语。意为善恶、苦乐同时并进。他在《俱分进化论》中指出，进化的终极目的不外是经过发展使事物"达于尽美醇善之区"。然而事实上相反的趋向随时都存在。他利用佛教唯识宗的概念并附会叔本华的意志论，认为"索氏(叔本华)之所谓追求者，亦未尝不可称为进化"。故"进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进，专举一方惟言知识进化可尔，若以道德言，则善亦进化恶亦进化。若以生计言，则乐亦进化苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐影"。认为随着物质文明和文化知识的增长，善恶、苦乐便随之而进化。在他看来，道德和智慧是成反比的，人的智慧愈进化，道德就愈堕落，其结果人类连虎豹都不如，"虎豹虽食人，犹不自残其同类，而人有自残其类者"，"一战而伏尸百万，蹀血千里，则杀伤已甚于太古"。所以主张"进化之实不可非，而进化之用无所取"。这种俱分进化观最终把章太炎抛入"苦海无边"和厌世主义的绝境。

【俱分进化论】 近代章太炎著。清光绪三十二年(1906)刊于《民报》第七号。文章中心是论述关于"进化之所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进"的所谓"俱分进化"观。以佛教唯识宗的概念并附会以近代叔本华的唯意志论，认为"若云进化终极必能达于尽美醇善之区，则随举一事无不可以反唇相稽。彼不悟进化所以为进化者，非由一方直进，而必由双方并进。专举一方，惟言智识进化可尔；若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化，双方并进，如影之随形，如罔两之逐景，非有他也"。得出了"进化之实不可非，而进化之用不可取"的结论。收入《章氏丛书》、《章太炎全集》第四卷。

【俱舍师】 南北朝时研习和传布印度世亲《俱舍论》的中国佛教学者。其学派被称为"俱舍学派"或"俱舍宗"。世亲根据说一切有部的重要论著《大毗婆沙论》，并吸收经量部某些观点，著成《阿毗达磨俱舍论》。南朝真谛初译此书，遂逐步形成对该书研习的一批学者，名为俱舍师。真谛及其弟子慧恺、智敫、法泰及慧恺的私淑弟子道岳等是著名代表。他们据世亲所论，将世界一切主客观现象按"五蕴"、"十二处"、"十八界"三科分类，用五位七十五法予以总括，主张"我空"、"法有"。"法有"主要指时间上"三世实有"(过去、现在、未来均属实有)，本质上"法体恒有"(作为实体永恒存在)。修行方面对"四谛"、"十二因缘"等详予阐述，强调于禅定中领悟四谛之理便可获得解脱。后来玄奘重译此书，其门徒普光撰《记》、法宝、神泰各撰《疏》，表达不同见解。七世纪中，日僧道昭、智通、智达入唐从玄奘学法，将法相、俱舍教义同时传入日本，而以俱舍宗为法相宗的附宗。

【倒见】 ①佛教名词。指颠倒之妄见，即以无常为常，以苦为乐，以无我为我，以不净为净的颠倒之见。②近代章太炎的哲学概念。他说："凡诸儒林、白衣、大匠、祆师所论，纵无全是，必不全非。边见但得中见一部，不能悉与中见反也。倒见但误以倒为正，不能竟与正无离也"(《齐物论释定本》)。希望能从边见、倒见中发现中见、正见。后来章太炎著《建立宗教论》，以佛教唯识宗的概念并附和于近代西方哲学，建立起了以"阿赖耶识"(藏识)为"真"的新宗教体系。他从这一体系出发，

对其它一些哲学体系一一加以驳斥，谓“说神我者，以为实有丈夫，不生不灭，……执此幻者以为本体，是第一倒见也”。“说物质者，欧洲以为实有阿屯，印度以为实有钵罗摩怒，……执此幻者以为本体，是第二倒见也”。“说神教者自马步、诸逑而上，至于山川土谷，稍进则有祠火，与夫尊祀诸天之法，其最高者乃有一神。……执此幻者以为本体，是第三倒见也”。认为只有消除这些倒见才能见到以心为本的真如本体的正见。

【倭仁】(1804—1871) 清蒙古族思想家。字艮峰。乌齐格里氏。蒙古正红旗人。道光进士，选翰林院庶吉士，授编修。历官詹事、大理寺卿、礼部侍郎。同治元年后历擢工部尚书、内阁协办大学士、文渊阁大学士、文华殿大学士。因弹劾叶尔羌回部郡王阿奇木伯克爱玛特而受降三级调用的处分。曾上疏议朝政曰：“行政莫先于用人，用人莫先于君子、小人之辨。夫君子、小人藏于心术者难知，发于事迹者易见：大抵君子讷拙，小人佞巧；君子澹定，小人躁竞；君子爱惜人才，小人排挤异类；君子图远大以国家元气为先，小人计目前以聚敛刻薄为务；刚正不挠，无所阿者君子也，依违两可，工于趋避者小人也。”哲学上主要继承程朱学派的思想，以“理”为宇宙的根本，提出“天地之间穷理充塞，无纤毫空缺，无一息间断”。认为“物物有理，事事有理”，“克己以穷理为先，见明理已学始细”。在认识论上主张全面地认识事物，“一事格得几分，只一分未通达，亦不可”。认为要穷万物之理是不可能的，因此主张采取“于一物上穷理”，其他可用“类推”的方法。著作有《倭文端公遗书》，正文八卷、首二卷、末一卷、续四卷，共十五卷。

【健顺】《易传》用语。“健”即刚强、有力；“顺”即随从、顺应。《易·说卦》：“乾，健也；坤，顺也”。以健为乾卦阳刚之属性，顺为坤卦阴柔的属性。又《易·大象·乾》：“天行健，君子以自强不息”。《易·坤象》：“行地无疆，柔顺利贞”。认为乾坤的健顺属性对立统一、主辅分明、互补相成，是万物资始资生的根基。

【徐幹】(171—218) 东汉末哲学家、文学家。字伟长。北海郡(今山东潍坊)人。官至司空军谋祭酒掾属、五官中郎将文学。善辞赋，兼能诗。为“建安七子”之一。其哲学思想表现在所著《中论》，认为“凡学者大义为先，物名为后，大义举而物名从之”。对汉末真伪相冒、名实乖离的“乱世之道”有所批评。在德才关系上主张才智重于德行，认为“明哲穷理”之士比“志行纯笃”之士更可取，“是故圣人贵才智之特能立功立事、益于世矣”(《中论·智行》)。其思想具有唯物主义倾向。《中论》今存。原有集，已佚，后人辑有《徐伟长集》。

【徐光启】(1562—1633) 明科学家。字子先，号玄扈。上海县徐家汇(今上海市)人。万历进士，任翰林院庶吉士。崇祯五年(1632)升礼部尚书兼东阁大学士，并参机要。次年兼任文渊阁大学士。万历三十一年(1603)从传教士罗如望领洗入天主教。政治上主张“富国必以本业，强国必以正兵”。与李之藻等人从另一传教士利玛窦学习“西学”，致力于天文、历法、数学、测量、水利等科的研究。认为按科学本身之规律应先译数学，遂与利玛窦合译欧几里德《几何原本》，于万历三十五年(1607)雕版印行。认为该书“不用为用，众用所基”。指出了几何学作为一门基础科学的本质特点。推崇其严密的逻辑性，认为“欲脱之不可得，欲驳之不可得，欲减之不可得，欲前后更置之不可得。”第一个把一种全新的演绎思维方法介绍到中国。这部几何学著作的传入给予后来的数学研究者，如清代的梅文鼎、李善兰等以深刻影响，其所创用的“点”、“线”、“面”、“直角”、“四边形”、“平行线”、“相似”、“外切”等译名概念迄今仍为我国数学界沿用。他又以《几何原本》中相应的公理、公设，结合中国古算书《周髀算经》、《九章算术》中的勾股测量条目，会通而作《测量法义》一书。之后又将《九章算术·勾股篇》中的测量法与西方测量法进行比较，推求同异，并效之西法又先后写出《测量异同》、《勾股义》两书，第一次把我国的应用科学提高到演绎理论的高度。并主持修改《大统历》，把西方的天文历法引入中国。又在实际调查的基础上总结了当时的农业生产经验，著《农政全书》。皈依天主教后信奉和宣扬灵魂学说。其译著甚丰，但多已散佚。现有《徐光启集》等。

【徐寿】(1818—1884) 清科学家。字雪村。江苏无锡人。早年即弃举业，留意西方自然科学。平生治学绝口不谈“五行生克之说，理气肤浅之言”，“总以实事实证引进后学”(程芳《徐雪村先生像序》)。1861年入安庆军械所，次年参预设计制造中国第一部蒸汽机，稍后又参预设计制造中国第一艘木质机动轮船。多年供职于江南制造局，对制造船炮枪弹多所贡献，并在该局附设译馆编译西方自然科学书籍。1874年前后参预创设上海“格致书院”，开始化学实验演示工作。在自然科学基础理论方面，较为系统地介绍了西方近代化学知识，为中国近代化学科学的先驱者。译著有《化学鉴原》及续编补编、《西艺知新》及续编、《汽机发轫》、《测地绘图》、《物体遇热改易说》等。

【徐复观】(1903—1982) 当代史学家，政论家，港台新儒家学派主要代表之一。湖北浠水人。1920年考入湖北武昌第一师范。1926年参加国民革命军第七军。1928年去日本留学，先在明治大学学习经济，后入日本士官军校步兵科学习军事。“九·一八”事变后回国，曾在国民党军队中担任团长、荆宜师管区司令、重庆复国团教官、国共联合秘书处副秘书长等职。1946年以少将衔退役，曾在南京主办《学原》月刊。1949年在香港创办《民主评论》半月刊。1952年去台中省立农学院

任教。1955年任东海大学中文系教授兼系主任。1969年从东海大学退休，次年去香港担任香港中文大学客座教授、新亚研究所教授兼导师等职。他戎马半生，五十岁后开始治学，主要研究中国思想史特别是先秦、两汉思想史。认为思想史研究最重要的任务之一就是“要在中国文化中发现可以和民主政治衔接的地方”。而要完成这一史命首先必须努力还儒家思想的本来面目，因为“顺著孔孟的真正精神追下来，在政治上一定是要求民主”。主要著作有《中国人性论史》(先秦篇)、《两汉思想史》、《中国经学史的基础》、《中国思想史论集》等。

【徐爱】(1487—1517)　明学者。字曰仁，号横山。浙江余姚人。王守仁妹夫。正德二年(1507)从守仁学，为其第一位及门弟子。次年中进士，任祁州知州。后升南京兵部员外郎，转工部郎中。王守仁讲《大学》，他辑成《传习录》初卷。不幸爱过早夭折，守仁“每在讲席，未尝不念之”(《明儒学案》卷十一)。他“始闻阳明之教，与先儒相出入，骇愕不定，无入头处。闻之既熟，反身实践，始信为孔门嫡传”(同上)。认为“学莫要于收放心，涵养省察克治是也”。提出治学须辨义利之分，认为“心德者，人之根源也，而不可少缓；文章名业者，人之枝叶也，而非所汲汲”。主张克私，谓“夫人所以不宜于物者，私害之也”。循王守仁“心有体有用”说，强调“世固有谓某有体无用，有用无体者，仆窃不然，必求二公之所以蔽者而会归之”。在人性问题上认为“人性本善也，而邪恶者客感也”(同上)。黄宗羲说，“阳明之学，先生(爱)为得其真”(同上)。著有《徐横山文集》。

【徐渭】(1521—1593)　明书画家、文学家，启蒙思想家。字文清，又字文长，号青藤道士、天池上人。浙江山阴(今绍兴)人。曾任兵部右侍郎，兼佥都御史胡宗宪幕僚，参加过东南沿海的抗倭斗争。一生八次参加乡试均未第；他擅长画花卉、山水、人物，对写意画的风格有所创新，颇具影响。在艺术和美学上重性情，反对拟古、摹古、因循守旧的观念，提倡审美创造应从真实的个性和情感出发，主张艺术作品应抒写“从人心流出的情感”，“读之果能如冷水浇背，陡然一惊，便是兴观群怨之品”(《徐文长集》卷十七《答许北口》)。认为艺术创造应以情性之“自得”为出发点，即“所谓出于己之所自得，而不窃于人之所尝言者也”(《叶子肃诗序》)。这是对当时设情以为文，如“鸟之为人言”的模拟诗风的批判。从艺术本于性情的思想出发，他在绘画美学上主张借物抒情，不拘成法，倡师法前人而不蹈其辙。强调审美表现应“不求形似求生韵，根拨皆吾五指裁”(《徐文长集》卷五《画百花卷与史甥，题曰漱老谑墨》)。这种重意贵神、主张写意，强调表现主体真性情的思想对当时艺坛和美学思想的发展有重要影响。他还把艺术的美感作用、社会功能和通俗易懂的文风联系起来，如在《南词叙录》中强调南曲来源于民间，应发挥其“顺口可歌”的特点，反对堆砌辞藻典故，一味追求骈俪的形式主义倾向。体现了市民文艺萌兴时期的时代特点。著作有《南词叙录》、《四声猿》、《徐文长集》。

【特殊现量】　梁漱溟用语。指一种认识事物本体的方法。他认为一般人所讲的感觉(现量)大都与知觉相混淆，所以不是纯粹的感觉。故平常人所认为的感觉失之于太执著(去我二执)，这反而使事物的本体与人的主观认识相隔绝。只有使用这种“特殊现量”，即一种纯静观的态度，才能认识本体。指出特殊现量的认识过程分为两步：(1)无私静观，即达到看飞鸟时只见鸟而不见飞，看幡动时只见幡不见动的地步；(2)更进一步的无私静观，即达到眼前山河大地皆不现起、空无所见的地步，此即是佛教的“根本智证真如”。他说这就是佛教唯识宗的形而上学的认识方法。表现了其直觉主义的认识论倾向。

【脑气筋】　近代谭嗣同用语。即神经。他在《仁学》中指出：“以太之用之至灵而可征者，于人身为脑”。其分别有六，即大脑、小脑、脑蒂、脑桥、脊脑、“其分布于四肢乃周身之皮肤，曰脑气筋”。认为人的脑气筋通五官百骸为一身，如同电气通天地万物人我为一身。脑气筋周布全身，即电线之四达；大脑小脑之盘结，即电线之总汇。手足之末一有所切，电线即传信于脑，而知为触为痒为痛，其机极灵，其行极速。脑气筋有病，麻木痿痹，则不知之，犹电线已摧坏，不复能传信至脑，虽一身如异域。这是利用西方近代自然科学知识对人脑所作的初步认识，带有明显的机械论色彩。

【脑髓说】　清代医学家王清任关于“灵机在脑”的学说。王氏继承李时珍“脑为元神之府”和金正希“人之记性皆在脑中”等先进思想，通过对夜儿残尸和罪犯尸尸的亲身观察，揭示了人脑的构造和机能，指出：“盛脑髓者，名曰脑海，其上之骨名曰天灵盖”。认为人的两耳、两目和鼻皆与脑髓相通，所听、所见、所闻皆“归于脑”。他并据痫症和气厥病人头脑不省人事而心脉依旧如常的事实，说明“灵机、记性不在心，在脑”，人脑才是思维的器官。由此否定了自《内经》流传数千年的“心主神明”的旧观念，实以“脑之官则思”取代了“心之官则思”，不但对医学脏腑理论是一大贡献，而且为唯物主义意识论和无神论提供了重要的科学依据。此说见其名著《医林改错》上卷《脑髓说》。

【钱神论】　①西晋隐士鲁褒著。《晋书·隐逸传》、《艺文类聚》和《太平御览》中保留有片断，清严可均辑《全晋文》卷一百十三将上述诸书的引文合钞在一起，并作了校勘。《晋书·鲁褒传》说：“元康之后，纲纪大坏。褒伤时之贪鄙，乃隐姓名而著《钱神论》以刺之”。文中揭露和讽喻了当时社会以金钱为本的现象：“钱之所在，危可使安，死可使活；钱之所去，贵可使贱，生可使杀。是故忿诤辩讼，非钱不胜；孤弱幽滞，非钱不拔；怨

仇嫌恨，非钱不解；令问笑谈，非钱不发。""官尊名显，皆钱所致"。甚至出现了"死生无命，富贵在钱"的不良风气。但本文也肯定了钱是社会生活中的物质力量的思想。②《全晋文》卷五九载有《钱神论》，除开头四句十六字外其余与鲁褒之文相同。

【钱德洪】(1496—1574) 明学者。名宽，字德洪，后以字行，改字洪甫，号绪山。浙江余姚人。嘉靖二年(1523)师事王守仁，与王畿疏通王学大旨，一时称为教授师。嘉靖五年举于南京，不廷试而归。嘉靖十一年中进士，出为苏学教授。后官刑部郎中，时武定侯郭勋下狱，他据案卷欲定其死罪，世宗庇护郭，反下他于狱，郭死，他出狱为民，在野三十年，潜心传播王学，江、浙、宣、歙、楚、广等地皆有讲舍，收集王守仁遗著，辑成《传习录》下卷、《阳明文录》二十四卷、《文录续编》十卷，王守仁著作的整理、刊行多赖其力。罗洪先谓其学有数变："其始也，有见于为善去恶者，以为致良知也。已而曰：'良知者无善无恶者也，吾安得执以为有而为之，而又去之？'已又曰：'……无善无恶者见也，非良知也。吾惟即吾所知以为善者而行之，以为恶者而去之'"(《明儒学案》卷十一)。反对王畿"四无之说"，强调为善去恶之格物工夫的重要性。主张"在事物上实心磨炼"(同上)。认为"未发竟从何处觅，离已发而求未发，必不可得"(同上)。著作有《绪山会语》二十五卷(今无存)、《平濠记》一卷及《阳明年谱》七卷。

【钱穆】(1895—1990) 史学家，尤长学术思想史。字宾四。江苏无锡人。曾任燕京、清华、北大、北平师大、西南联大、华西、四川、江南等大学教授。主持齐鲁大学国学研究所、昆明五华学院文史研究所。1950年在香港创办新亚书院。1967年定居台湾。治学兼通经、史、子、集四部。在经学研究上主张打破门户，考据、义理各不偏废。所著《刘向刘歆父子年谱》解决了清以来经学今古文中一大疑案，并开辟了以史治经的方法。在中西文化问题上主张在中西文化比较中探讨中国文化的特质，坚持以历史方法考究中国文化的多种源流，强调儒学之精神价值，提出所谓"文化自救"的思想。一生致力于中国学术思想史的独特性研究，认为中国思想的精神是求人生真理与宇宙真理的合一。他是在史学领域创建"现代新儒学"的代表人物。主要论著有《国史大纲》、《中国历史精神》、《中国近三百年学术史》、《中国思想史》、《宋明理学概述》、《朱子新学案》、《先秦诸子系年》、《中国文化史导论》、《文化学大义》等。

【铁木真】 即"成吉思汗"。

【积土成山，积水成渊】 荀子用语。他说："积土成山，风雨兴焉；积水成渊，蛟龙生焉；积善成德，而神明自得，圣心备焉。故不积跬(同'跬'，半步)步，无以至千里；不积小流，无以成江海。骐骥一跃，不能十步；驽马十驾，功在不舍。锲而舍之，朽木不折；锲而不舍，金石可镂"(《荀子·劝学》)。通过这些设喻说明学而有成是一点一滴积累而来的，不可能一蹴而就。强调锲而不舍的治学精神。

【积久贯通】 程朱理学的认识论和道德修养论的基本方法之一。程颐提出，格物应"今日格一件，明日又格一件，积习既多，然后晓然自有贯通处"(《遗书》卷十八)。认为"自一身之中至万物之理，但理会得多，相次自然豁然有觉处"。朱熹继承此说，指出："必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉"(《大学章句》)；"及其真积力久而豁然贯通焉"(《大学或问》卷二)。认为经过不断"格物"的积累，就能使人的认识产生飞跃，从而彻底了解贯穿于自然、社会、人生的普遍原理。

【积渐】 汉初贾谊用语。指量的积累或量变。面对汉初许多人认为"天下已安已治矣"而沉醉于"文景之治"的情况，贾谊指出新兴封建政权正孕育着深刻的危机和矛盾，其中"可为痛哭者一，可为流涕者二，可为长太息者六"(《治安策》)，认为尤其是封建中央集权和诸侯分封割据间的矛盾势必造成"相疑(拟)之势"，最终"强者先发"，酿成"殃祸之变"。指出这些矛盾有一个"积渐"过程："安者非一日而安也，危者非一日而危也，皆以积渐然，不可不察也"(《治安策》)。认为矛盾发展过程中量的积累必须引起足够的重视，对于注定要发展为对抗性的矛盾必须及时处以法治，"排击剥割"，"非斤则斧"；对于那些尚处于"积渐"之中或萌芽状态的矛盾则以礼教化。这种具体分析矛盾的种类和采用不同方法解决矛盾的观点具有朴素辩证法思想。

【称】 秦汉之际黄老学派的著作。1973年长沙马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇古佚书之一。约一千六百字。本篇与另三篇佚书文体不同，系语录汇编体，各段语录之首标有黑圆点以示区分，共辑语录五十多段，每段皆可独立成章。文中讨论了道、德、法、名、奇正、异同、强弱、上下、内外、阴阳、君臣、父子、夫妻等哲学、政治、伦理范畴的意义和作用，提出了"道无始而有应"、"案法而治则不乱"、"圣人不为始，……因天之则"、"兵者不得已而行"、"弗为而自成，因而建事"、"臣有两位者，其国必危"、"观今之曲直，审其名以断之"、"凡论必以阴阳之大义：天阳地阴……主阳臣阴……男阳女阴，父阳子阴……诸阳者法天……诸阴者法地"等观点。收入文物出版社1976年版《经法》和1975、1980年版《马王堆汉墓帛书[壹]》。

【般舟三昧】 佛教名词。梵文音译之略。"三昧"意为"禅定"，"般舟"意为"佛立"、"出现"，此为禅定之一种。亦称"佛立三昧"。《般舟赞》又言"般舟"可翻译为"常行道"。据《摩诃止观》卷二讲，"佛立"有三义：一、佛威力，二、三昧力，三、行者本功德力。谓修此禅定十方诸佛就会出现眼前，"如明眼人清夜观星，见十方佛亦如是

多。”东汉支谶在所译《般舟三昧经》中说，若一昼夜乃至七天七夜一心念佛，就可见佛立面前。天台宗据此立“常行三昧”修持方法，以九十日为一期，主张一心常念阿弥陀佛，绕佛像常行不停，以为这样死后可往生西方极乐世界。

【般若】 佛教名词。梵文的音译。意为可以引导人们为圣成佛的特殊“智慧”。中国佛教谓之“圣智”。其全称为“般若波罗蜜多”或“般若波罗蜜”，意为“智度”、“明度”，即通过智慧到达涅槃的彼岸。“般若”作为“智慧”具有“超越”的特点，即当一切宗教的修行完结之时它即呈现出来。作为“认识”活动言，“般”“若”在于消解，它和有具体所取的“智”或“慧”不同，而是无所取的，中国佛教谓之“般若无知”。作为一种理论或学说，“般若”之中心思想是“假有性空”，其理论基础则是“缘起”说。“缘起”说认为，世界上一切生灭现象和体现生灭现象的主体都是“因缘和合”，没有自性，因而是“空”，即“性空”。但这种“性空”绝非空无，而是“假有”，即不真实的“有”。而只有佛性才是唯一真实的，谓之“实相”。实相无相，是世界万物的根本，也是佛教追求的归宿，即“涅槃”。只是这个实相不能叫做“有”，也不能称之为“无”，而是“非有非无”，它是“不可思议”、“不可言说”、“言语道断”，对此，只有“般若”才能把握。故《大智度论》卷一百云：“般若波罗蜜是诸佛母。诸佛以法为师，法者即是般若波罗蜜”。法相唯识学称“般若”为“根本智”（无分别智），大乘佛教的菩萨行之“六度”中也以此为归宿。在佛教的典籍中与“般若”相依的名词还有“实相般若”、“观照般若”、“方便般若”、“文字般若”、“世间般若”等。

【般若无知】 见“般若无知论”条。

【般若无知论】 东晋僧肇著。其中心是阐述“般若”无相无知的道理。提出两种完全相反的认识论：一种是以客观世界为认识对象的、通过人的感官进行反映的认识，僧肇谓之“惑智”，简称“知”；一种是以无相之真谛为体认对象的、只有在否定（或超越）世俗认识的基础上才能观照的认识，这就是般若的认识，僧肇谓之“圣智”（或“智”），又称“无知”。“无知”是从否定世俗“知”的意义上命名的，是一种直观主义的宗教认识，它“无知而无所不知”。僧肇对此指出：“圣人虚其心而实其照，终日知而未尝知也。故能默耀韬光，虚心玄鉴，闭智塞聪，而独觉冥冥者矣”。关于本文的写作，据《高僧传》载是僧肇在鸠摩罗什译完《大品般若经》之后，根据译经时所听讲的体会而作。写成后曾呈交其师鸠摩罗什，其师阅后谓：“吾解不谢子，辞当相挹”。后来竺道生南归，将此文带给庐山隐士刘遗民，刘看后赞曰：“不意方袍（僧人）复有平叔（何晏字）”。把僧肇比作玄学的奠基者何晏。慧远看了此文后更是抚几赞叹：“未尝有也！”此后刘遗民致书僧肇，就论文中的一些问题作了讨论询问，僧肇作了回答，这就是《肇论》中的《答刘遗民书》。可见该文在当时的反响是非常强烈的。收入《肇论》。

【般若学】 魏晋南北朝时期以研究般若义理为主的佛教学派。主要流行于南方。东汉末支娄迦谶译出《道行般若经》，印度大乘佛教般若经类开始系统地传入中国。般若理论的中心思想是“假有性空”，认为世界上的一切事物均为因缘所生，所以无固定不变的自性（性空）；但空非虚无，自性虽空仍有虚幻的假象（幻有）。从汉末到南北朝，般若学同魏晋玄学相互助长，风靡一时。在鸠摩罗什的“关河之学”以前，佛教中有关“般若”的学说实际上都是发挥玄学的观点，所谓的“六家七宗”就是东晋时代玄学思想在佛教思想中的反映。到鸠摩罗什在长安系统地介绍印度中观派哲学时，般若学的研究始达到高峰。鸠摩罗什的弟子僧肇是这一学说的主要代表，其《般若无知论》等论文充分表明中国化般若学的精神和成就，标志着中国佛教已经脱离玄学的藩篱而走上了独立发展的道路。其后隋唐的佛教宗派哲学也都站在各自的立场上通融“般若”理论，尤其是“三论宗”、“天台宗”和“禅宗”更把“般若”与佛性融通在一起，对中国佛教哲学做出了各自的贡献。

【殷浩】（？—356） 东晋名士，玄学家。字渊源。陈郡长平（今河南西华）人。因曾为扬州刺史、中军将军，故世称“殷扬州”、“殷中军”。善清言妙辩，长于《老》、《易》，当时名流皆美其名，宗归之。《世说新语·文学》载孙盛与其论理，“往反精苦，客主无间。左右进食，冷而复暖者数四。彼我奋掷麈尾，悉脱落满餐饭中。宾主遂至莫忘食”。对于“才性”问题更“偏精”，言及“才性四本”“便若汤池铁城，无可攻之势”。当有人问他“何以将得位而梦棺器，将得财而梦矢秽？”答曰：“官本是臭腐，所以将得而梦棺尸；财本是粪土，所以将得而梦秽汙。”时人视此为“名通”。与王导“共谈析理”，王叹曰：“向来语乃竟未知理源所归。至于辞喻不相负，正始之音，正当尔耳。”曾统五州军等北伐中原，军败，被废为庶人。传其“终日恒书空作字”，“窃视，唯作‘咄咄怪事’四字而已”。更大读佛经，以至于“皆精解，唯至事数处不解”，问及道人，“便释然”。原有集四卷，已佚。仅有《易象论》残篇，载《世说新语·文学》注中。

【殷海光】（1919—1969） 现代思想家。原名福生。湖北黄冈人。西南联合大学哲学系和清华大学哲学研究所毕业。曾在重庆独立出版社任编辑。抗战胜利后任南京《中央日报》主笔，兼在金陵大学教哲学概论和逻辑。1949年由熊十力寄函方东美介绍至台湾大学哲学系任教，兼任《自由中国》半月刊编委。1955年应邀赴哈佛大学、普林斯顿高等研究所访问。在1961至1962年台湾东西文化讨论中支持《文星》杂志及其以主笔李敖为代表的“西化派”。1967年后失业，直至因胃癌去世。

长期从事逻辑、哲学教学与翻译，介述维也纳学派的逻辑实证论、逻辑经验论等西方哲学、逻辑学。思想自称"是一个自由主义者"，谓自由主义最中心的要旨是一种人生哲学、一种生活原理及人际互动的一组价值观念，提倡科学方法，宣扬理性、自由、民主、仁爱的永久价值。提出"人理价值"观念，抨击现实政治。又自称"是五四后期的人物"，承反传统主义余绪，贬抑形上学，否定中国传统文化。晚年又重新肯定中国文化的伟大价值，并提出以"道德原动力"和"道德自主性"为核心观念的所谓科学的人本主义的道德重建论。著有《逻辑入门》、《逻辑新引》、《思想与方法》等小册子。代表作为《中国文化的展望》。其论文与大多数小册子收入《殷海光先生文集》(两册)。

【躬行践履】 儒家的道德修养主张。即身体力行。《论语·卫灵公》:"躬自厚而薄责于人。"又《述而》:"躬行君子"。强调身体力行地履行道德原则。南宋朱熹说："凡日用之间，动止语默，皆是行处"，"若不用躬行，只是说得便了"(《朱子语类》卷十三)。后来王阳明更从"知行合一"的哲学认识论高度论述了这种道德修养主张的重要性。

【笑道论】 北周甄鸾著。成书于北周天和五年(570)。据《广弘明集》卷八之《叙周武帝集道俗议灭佛法事》载，武帝勅司隶大夫甄鸾"详佛道二教，定其先后、浅深、同异。鸾乃上《笑道论》三卷，合三十六条，用笑三洞之名及笑经称三十六部，文极详据，事多扬激。"前有序，言成书缘起及对佛、道二教的总认识，论证道教荒谬、粗劣。它将道家与道教分开，肯定《老子》而否定道教，驳斥"老子化胡"说之谬，斥道教的神仙之说及服丹成仙方术之妄。还指出道教伪篡道经等。该书反映了北朝佛、道争论的重要内容，从中可以了解当时道教所依据的道经、教义等，对研究佛教史、道教史及中国古代文化史都有参考价值。文载《广弘明集》卷九。

【氤氲】 即"絪缊"。

【造物者】 庄子用语。指世界万物的产生者和决定者，实指"道"。《庄子·大宗师》:"伟哉夫造物者，将以予为此拘拘也！"感叹造化之自然造成自己的病躯。庄子的最高理想是与造化者合而为一，即"上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友"(《庄子·天下》)。这是一种随顺自然、与世界之化融为一体之境。

【造命】 明清之际王夫之用语。唐政治家李泌说："君相可以造命"。王夫之认为李泌"进君相而与天争权，异乎古之言俟命者矣"，肯定其君相可与命运抗争的反宿命论思想。但王夫之进一步指出："修身以俟命，慎动以永命，一介之士莫不有造焉"(《读通鉴论》卷廿四)。认为君相固然可"与天争权"，但一般人如果加强道德修养，发挥主观能动性，也同样可以掌握自己的命运，在社会上有所作为。

【拿证据来】 原为英国生物学家赫胥黎的口号，为其"不可知论"(胡适译为"存疑主义")的反对科学理性的根本原则，即认为只有证据充分的知识方可信仰，凡没有充分证据的知识只可存疑，不可信仰。胡适借此口号以阐明他的实用主义的方法论原则。他认为存疑主义的关键是证据，他说："赫胥黎……从战场的经验里认清了科学的唯一武器是证据，所以大声疾呼的把这个无敌的武器提出来，叫人们认为思想解放和思想革命的唯一工具"(《演化论与存疑主义》)。指出科学的方法即是"尊重事实，尊重证据"(《治学的材料与方法》)。反对主观主义的独断论，主张从事实中引出结论。这种重证据的研究方法不无合理之处。但他又提出以疑问、假设为先行的无证立说原则，从而总结出"大胆假设，小心求证"的实用主义治学方法，则有不合理处。

【桀溺】 春秋天隐士。有次他和长沮一起耕田，有孔子弟子子路问路，他说："滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而(尔)与其从辟(避)人之士(指孔子)也，岂若从辟(避)世之士(自谓)哉？"(《论语·微子》)认为天下已乱，谁也没有办法，讽刺孔子图谋挽救西周制度的主张。

【爱力】 近代资产阶级改良派哲学用语。康有为在《中庸注》中说："仁从二人，人道相偶，有吸引之意，即爱力也，实电力也"。用物理学上电的吸引附会"仁"的观念。又在《大同书》中说："有知觉则有吸摄，磁石犹然，何况于人；不忍者(即'仁')吸摄之力也。"梁启超称康有为的哲学特点曰："先生之哲学，博爱派哲学也，……苟无爱力，则乾坤应时而灭矣"(《康南海传》)。谭嗣同在《仁学》中把"仁"、"爱力"看作宇宙的本源和主宰，谓："孔谓之仁，谓之元，谓之性；墨谓之兼爱；佛谓之性海，谓之慈悲；耶谓之灵魂，谓之爱人如己、视敌如友；格致家谓之爱力、吸力，咸是物也。法界由是生，虚空由是立，众生由是出"。资产阶级改良派鼓吹用"爱力"解决政治问题，这是幻想。

【爱无差等】 墨家的社会伦理主张。最早由墨子学派的夷之提出。《孟子·滕文公上》载："之(指墨者夷之)则以为爱无差等。"这是从墨子兼爱说推衍而来。墨子在提倡"兼爱"时曾批判儒家讲求宗法等级之义的"仁"爱，认为儒家的泛爱实际上"亲亲有杀，尊贤有等"，"言亲疏尊卑之异"(《墨子·非儒下》)。他主张人与人相爱：君臣相爱、父子相爱、兄弟相爱，其中已包含了爱无差等的思想。孟子和荀子认为爱无差等否认等级制度下现实道德关系的社会基础，所以孟子批评墨子"无父"，荀子则批评墨家"僈差等，曾不足以容辨异，悬君臣"(《荀子·非十二子》)。清程瑶田认为："事事生分别也，人人生分别也。无他，爱之必不能无差等，而仁之必不能一视也"(《清儒学案·让堂学案》)。这种主张是代表平民利益的朴素的泛爱、平等观。

【乘物游心】 庄子用语。《庄子·人间世》:"且夫乘物以游心,托不得已以养中,至矣"。庄子认为"名"与"智"是造成人世纷争纠结的根源,只有不为"物"所桎梏,不"以物挫志",超脱成毁、荣辱、生死、利害,顺乎天道之自然,才能获得精神的自由,才能使心灵自由活动,也才能蓄养心中的精气。这种以物任情,不为物所役的思想实际上是一种审美式的人生态度。这一思想对审美和艺术产生过重要影响。

(丶)

【凌廷堪】(约1755—1809) 清经学家、音律学家。字次仲,又字仲子。安徽歙县人。乾隆进士。曾任宁国府学教授。为学崇仰江永、戴震,长于考辨。毕生究心于经史,对古代礼制、职官、疆域、音律、历算均有通考。著《礼经释例》,分为饮食、宾客、祭例、器服等八类,因辞列例,考镜流源。又著《燕乐考原》,认为当世俗乐中经唐人燕乐而达于古雅乐。著作另有《校礼堂文集》、《元遗山年谱》、《梅边吹笛谱》、《充渠新书》等。

【凌曙】(1775—1829) 清经学家。字晓楼,一字子昇。江苏江都(今扬州)人。青少年时代曾以作佣工、充塾师谋生,仍刻苦力学,先后问学于包世臣、沈钦韩、刘逢禄,又入阮元幕,得以博览群书,并为之校辑《经郛》。初治《礼》,后致力于《公羊春秋》。认为春秋之义存于《公羊》,《公羊》之学传于西汉董仲舒,董氏《春秋繁露》"阐阴阳五行之变,明制礼作乐之原,体大思精,推见至隐,可谓发微言大义者";然此书"旨奥辞赜,未易得其会通"。因广征博引,收集旧说作《春秋繁露注》。但此书既不能吸取公羊学派的历史观,以《公羊》学结合政治;又不能以朴学治《公羊》,于训诂及义理发挥上都无独特成绩。另著有《春秋公羊礼疏》、《公羊礼说》、《公羊问答》、《礼论》等。

【诸子无鬼论】 易白沙著。发表于1918年7月15的《新青年》第5卷第1号。是"五四"前宣传民主科学及无神论思想的重要文章。通过列举中国思想史上的大量资料,剖析了鬼神迷信产生的原因。指出"吾国鬼神,盛于帝王"。认为古代帝王极力宣扬"母感天而生子"实际上"是以君主教主操之成权"。揭露统治者提倡鬼神的目的在于神化自己的统治地位,并"以不祀鬼神之国为野蛮"而"灭其地而虏其君"。赞赏古代一些著名思想家"皆力诋龟筮鬼神"的思想。强调"人力胜天",并借用吴稚晖的话说明"鬼神之势大张,国家之运告终。"

【诸子平议】 清末俞樾著。十五种三十五卷。有上海商务印书馆1935年4月出版的《国学基本丛书》本。是作者对《管子》、《晏子春秋》、《老子》、《墨子》、《荀子》、《列子》、《庄子》、《商君书》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《董子春秋繁露》、《贾子》、《淮南内经》、《扬子太玄经》、《扬子法言》等诸子之书所作的札记和评述。认为"圣人之道,具在于经,而周秦两汉诸子之书亦各有所得,虽以申韩之刻薄,庄列之怪诞,要各本其心之所独得者而著之书"。指出"诸子之书,文词奥衍,且多古文假借字,注家不能尽通",故作此书以飨治经之学子。收入《春在堂全书》。另有1956年、1964年中华书局本。

【诸子百家】 指先秦至汉初诸学派及其代表人物。战国时已有"百家"之称,如《庄子·天下》说:"百家之学或称而道之。"《荀子·解蔽》云:"诸侯异政,百家异说。"号称"百家",实际上主要有儒、墨、道、名、法、阴阳六家。西汉刘歆《七略》之《诸子略》著录:"凡诸子百八十九家,四千三百二十四篇"(《汉书·艺文志》)。"诸子百家"之称即由此起。但这里的"诸子百家"主要指著作言。

【诸子合观】 唐柳宗元的学术观。其要点有二:一是把佛教作为"百家"之一对待,而不是视为"夷狄之教"笼统排斥之;二是对各家取具体分析的态度,凡有"合"于己者或"有以佐世"者兼收并蓄之。关于佛教,他说:"浮图诚有不可斥者,往往与《易》、《论语》合。诚乐之,其于性情奭然,不与孔子异道"(《送僧浩初序》)。而对佛教"去孝以为达,遗情以为贵虚"(《送元暠师》)之说则谴责之。对百家(包括佛老)主张"悉取向之所以异者,通而同之"。"咸伸其所长,而黜其奇邪"(《送元十八山人》)。不赞同韩愈只把《诗》、《书》、《易》、《春秋》定为一尊、对佛老简单否定的态度,认为韩愈排佛是"忿其外而遗其中,是知石而不知韫"(《送僧浩初序》)。

【诸子学】 亦称"子学"。"子"在先秦为弟子称其师之词。据汪中《述学·释夫子》云:"古者孤卿大夫皆称子,子者,五等之爵也。"如孔子是鲁大夫,曾为司寇,又聚徒讲学,故其弟子称其为"子"。这里的"子"有双重含义:一为称其官,一为尊其师。后来其师虽没有任何官称但亦被尊为子,犹如今之"先生",如老子、孟子等。继而弟子称其师之语录和著作亦为"某子",如《孟子》、《庄子》等。"诸子"一词始于西汉刘歆《七略》之《诸子略》。《七略》是我国最早的图书分类目录,其中《诸子略》包括先秦和汉初诸子。随着时间的推移"诸子"的范围逐渐扩大,宋王俭《七志》有《诸子志》,梁阮孝绪《七录》有《子兵录》(合"诸子"、《兵书》为一录),《隋书·经籍志》及清《四库全书》都立有"子部",所记已不限先秦汉初。"诸子学"是研究诸子的学问,指对历代著名思想家的学术和著作的研究。但一般而言主要指先秦诸子。章太炎说:"所谓诸子学者,非专限于周秦,后代诸子亦得列入,而必以周秦为主。"(《论诸子学》)。

【诸子学略说】 亦称《论诸子学》。近代章太炎评论先秦及西汉诸子源流得失与发展分化的论文。初为东京国学讲习会讲义,清光绪三十二年(1906)发表于《国粹学报》第二十、二十一期。指出"所谓诸子学者,非限

于周秦，后代诸家亦得列入，而必以周秦为主”。据古代“惟其学在王官，官宿其业”的事实提出“古之学者，多出王官”。指出古代学问以弟子相传而称为某某家，往往与从事的职官名分有关。认为中国学问的特点不在支离破碎而在漫无边际，其原因在“汉武以后，定一尊于孔子，虽欲放言高论，犹必以无碍孔氏为宗”。对相沿了两千余年的作为封建社会精神支柱的孔学予以抨击，指出：“儒家之病，在以富贵利禄为心”，“而儒术之害，则在淆乱人之思想”，“所谓中庸，实无异于乡愿”。认为道家出于史官，“为儒家先导”。特别在论列名家时以佛家因明来评骘、衡及名家短长，试图以因明为基础统一《墨辨》与亚里士多德逻辑。本文于1906年底与《论语言文字之学》、《论文学》合为单行本出版。现收入《章太炎选集》、《章太炎全集》。

【诸天讲】 近代康有为著。十五篇，另附《月球图》十五幅。起草于清光绪十二年(1886)。1926年曾以此稿讲学于上海愚园路天游学院。1930年中华书局出版。“诸天”指宇宙诸星。书中介绍了中国古代天文学和近代西方自然科学的一些知识，讲述了宇宙的形成，宣传了哥白尼的日心说和牛顿的重力相引学说以及康德、拉卜拉斯的星云说。指出“地者何耶？乃日所生而与水、金、火、木、土、天王、海王同绕日之游星也”。“地上人即天上人”。认为“地为汽体分出”，“地有热力故能自转，人见与日向背故号为昼夜”。“地自转久中间有远心力故赤道较大”。“地自转三百六十五次乃周日故成岁”。指出宇宙是无限的，古代以渺小的人事去比测天是一种愚昧。批驳古代占验之谬，“岂能以诸恒星应一国百官之占卜乎！可笑事也”。本书基本观点是唯物主义的。但也宣传了佛教、基督教的宗教迷信思想，如在《上帝篇》中说：“天有上帝者，各国各教所公有也。中国凡称天，即有主宰之意，主宰者上帝也”。嘲笑牛顿、拉卜拉斯、达尔文否认上帝存在是“不知量也”。反映了其宇宙观的宗教色彩。版本有1930年(庚午四月)中华书局本。

【读书生活】 三十年代进步的综合性杂志。半月刊。1934年11月10日在上海创刊。李公朴任主编。该刊以知识青年为主要对象，通俗地介绍哲学、政治、经济、历史、文学、自然科学等方面的知识，发表时事短评以及进步的文艺作品。“一二·九”运动以后以抗日救亡为宣传重点，在青年中影响很大。艾思奇曾参加编辑工作，1934年11月至1935年10月他在此刊连载《哲学讲话》，通俗地介绍马克思主义哲学原理，对当时广大知识青年接受辩证唯物主义起了启蒙作用。1936年11月25日出至第5卷第2期时被国民党政府查封。

【读书录】 明薛瑄著。二十二卷。是作者一生读书、讲学的笔记。分《读书录》和《续录》两部分。黄宗羲说此书大意是为《太极图说》、《西铭》、《正蒙》作义疏，多重复，“盖惟体验身心，非欲成书也。”书中所讨论多是程朱理学问题，在理气、道器、太极阴阳等关系问题上不完全同意朱熹观点，主张理在气中、道在器中、太极在阴阳中，公开批判朱熹“未有天地之先，毕竟先有此理”以及理能生气的说法。提出“一气流行，一本也”等命题。后为罗钦顺等人所发展。在人性问题上则完全接受朱熹观点，宣扬“复性说”，认为性是天地万物之源，“性者万理之统宗钦，理之名虽有万殊，其实不过一性”(卷五)。以“复性”为根本目的。明万历三十四年刻本未分次。清乾隆十一年刻本分《读书录》、《续读书录》各十卷。

【读四书大全说】 明清之际王夫之著。撰于清康熙四年(1665)。全书十卷。卷一论《大学》，卷二至卷三论《中庸》，卷四至卷七论《论语》，卷八至卷十论《孟子》。本书按《四书》原有篇章次序并借用其中的某些命题，以读书札记形式评论明代胡广等所纂《四书大全》的观点，同时阐发作者自己的哲学思想。反对程朱“理先气后”之说，主张“理即气之理，气当得如此便是理，理不先气不后”(卷十)。反对“知先行后”，认为“知行终始不相离”(卷三)，“并进而有功”(卷四)。反对“存天理，灭人欲”，认为“人欲之各得，即天理之大同”(卷四)；“礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见”，“故终不离人而别有天，终不离欲而别有理”(卷八)。反对天命论和历史退化论，认为“理势不可以两截沟分”；“‘势’字精微，‘理’字广大，合而名之曰天”；“理当然而然，则成乎势矣”(卷九)。收入《船山遗书》。1975年中华书局出版单行本。

【读经示要】 熊十力论经学和中国学术思想史的著作。写于1944年。次年中国哲学会作为中国哲学丛书甲集之三由重庆商务印书馆出版。1949年由上海正中书局重版。凡三卷。卷一论“经为常道不可不读”，卷二论“读经应取之态度”，卷三“略说六经大义”。以六经为中国文化之根柢；以《大学》为六经之宗要和体系；以《易》为五经之源，为中国哲学之根本大典。认为《周易》、《春秋》、《周官》、《礼运》具有自由、民主思想和科学精神，然为秦汉以降之君主专制制度所窒息。认为明清之际诸大儒反专制、倡实学，光大了中国文化精华，上接晚周，下接西学。既不同意“西化派”，又不同意“国粹派”，而主张以传统文化为主体融贯中西。对先秦、汉宋和明清思想亦多所论列。

【读通鉴论】 明清之际王夫之著。共三十卷，八百一十篇。成书于清康熙三十年(1691)。以《资治通鉴》所载史实为背景，上自秦始皇，下迄五代，旁及宋元明，对社会政治、经济、军事、文化、民族以及意识形态等方面的问题作了论述，反映了作者的政治、哲学观和历史观。反对“天命论”，否定“君权神授”说，斥历代帝王以天下为“一姓之私”、“擅天下之土”，肯定“公天下”的思想。

提出"理在势中"、"势相激而理随以易"的观点，认为凡是符合历史趋势的事都是"不容违阻"的。肯定历史是进化的，"世益降，物益备"(卷十九)，反对"泥古过高而菲薄当今"(卷二十)。隐约认识到社会矛盾推动旧王朝的灭亡，谓"张角起而汉裂，黄巢起而唐倾，…… 动而戟，再动而器，三动而如火之燎原，不可扑矣"(卷二十六)。该书于十九世纪末以来流传很广，共有十六种版本。收入《船山遗书》、《船山全书》。1975年中华书局有繁体字本及简化字本。

【谈天】 明宋应星撰。1673年于江西分宜学署写成。现已残缺，只剩下《日记》六章。内容主要是据古代天象观测记载批判天人感应说。指出"儒者言事应以日食(蚀)为天变之大者"，但汉景帝当政的"二十六年中，日为之九食"，而王莽执政的"二十一年之中，日仅两食，事应果何如也?"根据记载和自己的观察说明日蚀现象"纯魄(月)与日同出，会合太阳之下(掩蔽了太阳)，日方得食"。断言太阳本身也不断发生变化，"以今日之日为昨日之日，刻舟求剑之义"。这一观点为后来王夫之以"今日之日月非昨日之日月"(《思问录·外篇》)的"日新说"所进一步发挥。书中关于天体运行的说法现在看来已陈腐，其中对日心说的怀疑亦欠妥。有1975年上海人民出版社据崇祯年间刻本重新整理的标点本。

【谈天衍】 即"邹衍"。

【谈玄】 指祖述老庄、崇尚无为之说的玄理之谈。始于魏晋而延及齐梁。《世说新语·容止》："王夷甫容貌整丽，妙于谈玄"。庾肩吾《赋得嵇叔夜》诗："著书惟隐士，谈玄止谷神"。参见"清谈"、"玄谈"条。

【谈美】 朱光潜著。写于1932年。同年11月作为作者《给青年的十二封信》(1929年开明书店出版)后的"第十三封信"由上海开明书店出版。作者自称该书是《文艺心理学》的"缩写本"。朱自清作序说："它自成一个完整的有机体，有些处是那部大书所不详的，有些是那里面没有的。"作者谓本书意图是从人对现实的实用的、科学的、美感的三种态度谈起，讨论美感经验中诸问题及美感与联想、文艺与道德、美与丑和艺术的起源、创造、艺术美等问题，以达到"要求人心净化，先要求人心美化"的目的。与《文艺心理学》所不同的是，本书采用书信体的方式，文笔浅近，情文并茂。其最后一章谈到"人生艺术化"问题更具特色。收入1982年上海人民出版社出版的《朱光潜美学文集》第一卷。

【谈寨神勐神的由来】 古代傣族哲学、宗教学著作。作者姓名不详。文中自称"六十七岁的占拉"，"占拉"是傣族人对学识渊博者的尊称。作于1542年(明嘉靖二十一年，傣历903年)。全书八章及一前言。其内容论述了原始宗教和小乘佛教的产生及作用。谓"'蛇曼蛇勐'(寨神勐神)是我们傣族的灵魂，是我们思想的支柱，是我们祖先的形象，……是我们傣族永恒的、神圣的和高于一切的东西"。认为人类经历了不同的时代，而不同的时代有不同的神灵：狩猎时代人们集群追捉野兽，出现了首领"沙罗"，沙罗死后人们形成了对猎神沙罗的崇拜；当人们定居之后开始了农业耕作时代，出现了农耕时代的首领"桑木底"，桑木底还创造了寨神勐神以及服从该神的规矩。指出猎神、寨神、勐神都是人们生活中与艰难困苦作斗争的力量，这些神灵能够"把众人的意志和愿望统一在一起，杜绝了人类愚蠢的分散，……同心协力，去争取人类的生存权"。认为佛教使人脱离现实生活，叫人"盘腿闭目吧，风就是粮食，云会填饱你的肚子；盘腿合掌吧，虎豹豺狼不会来伤害你，大水大火不会来损害你的皮毛"。有碍于物质生产。而寨神勐神却要人们"要杀生害命，要打猎，要用快刀剥兽皮，……用杀生来保护人类的生存，……谷子是人的生命，不吃谷子人要死"。汉译本附录于中国民间文学出版社1981年出版的《论傣族诗歌》。

【悖】 后期墨家的逻辑用语。指自相矛盾的言论，即逻辑学中所谓悖论。《墨子·经下》云："以言为尽悖，悖。说在其言"。认为"言为尽悖"是错误的，因为该命题是相矛盾的。《经说下》又云："使智学之无益也，是教也，以教为无益也，教悖。"《经下》："非'诽者'悖，说在'弗非'。"认为这些论题同样犯了自相矛盾的错误，使自身陷入悖论。后期墨家对"悖"的论说反映了墨家逻辑在当时所达到的深度，对中国逻辑学的发展有一定贡献。

【悟真篇】 道教书名。宋张伯端撰。一卷。以诗词百篇演说"内丹"之旨，与道教奉为"万古丹经王"的《周易参同契》齐名。《自序》云："仆既遇真筌，安敢隐默。罄所得，成律诗九九八十一首，号曰《悟真篇》。内七言四韵一十六首，以表二八之数；绝句六十四首，按周诸卦；五言一首，以象太一；续添西江月一十二首，以周岁律"。书中力主"内丹"而排斥"外丹"，系统总结了宋以前的"内丹"理论和方法。故被南宗奉为"祖书"，在道教中盛传。收入《古今图书集成》、《四库全书》、《释教大藏》等。近人丁福保《道藏精华录百种》称其"辞旨畅达，义理渊深，乃修丹之金科，为养生之玉律"。书中使用代号、隐语很多，颇费读。故历代注解者甚众，《道藏》有宋叶士表、袁公辅等注《修真十书悟真篇》五卷，宋翁葆光注疏四卷，宋薛道光、陆墅、元陈致虚注五卷等；另有清仇兆鳌《悟真篇集注》、刘一明《悟真直指》、朱元育《悟真篇阐幽》、董元真《悟真篇正义》、汪启贤《济世全书悟真指南》等。

【悌】 古通"弟"。即敬爱兄长。为古代最基本的伦理范畴，尤为儒家所重。《论语·学而》："其为人也孝弟(悌)，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本

与!"南宋朱熹《论语集注》："善事父母为孝，善事兄长为弟"。《墨子·兼爱下》亦云："友兄悌弟。"《孟子·滕文公下》："于此有人焉：入则孝，出则悌。"东汉赵岐注："入则事亲孝，出则敬长悌。悌，顺也。"

【酒德颂】 魏晋之际刘伶著。《名士传》说：伶"肆意放荡，以宇宙为狭。常乘鹿车，携一壶酒，使人荷锸随之，云：'死便掘地以埋'。土木形骸，遨游一世。"一生仅著《酒德颂》一篇以寄其意，谓："有大人先生，以天地为一朝，万期为须臾，日月为扃牖，八荒为庭衢。行无辙迹，居无室庐，幕天席地，纵意所如。止则操卮执觚，动则挈榼提壶，惟酒是务，焉知其余"。追求一种既超越利欲又超越意志的旷达心怀，指出："无思无虑，其乐陶陶，兀然而醉，恍尔而醒。静听不闻雷霆之声，熟视不睹泰山之形。不觉寒暑之切肌，利欲之感情。俯视万物，扰扰然若江海之载浮萍，二豪侍侧焉，如蜾蠃之与螟蛉"。表达了魏晋名士的旷达精神。文载《晋书·刘伶传》及《文选》。

【浙中王门】 明代王阳明学派的一大分支。因其主要代表为浙江中部人而得名。黄宗羲《明儒学案·浙中王门学案》共收录十八人，即徐爱(横山)、蔡宗兖(我斋)、朱节(白浦)、钱德洪(绪山)、王畿(龙溪)、季本(彭山)、黄绾(久庵)、董沄(萝石)、陆澄(云静)、顾应祥(箬溪)、黄宗明(致斋)、张元冲(浮峰)、程文德(松溪)、徐用检(鲁源)、万表(鹿园)、王宗沐(敬所)、张元忭(阳和)、胡瀚(今山)。黄宗羲认为："姚江(即阳明)之教，自近而远，其最初学者，不过郡邑之士耳。龙场而后，四方弟子始益进焉。郡邑之以学鸣者，亦仅仅绪山、龙溪，此外则椎轮积水耳"。今人牟宗三亦认为："浙中派以钱绪山与王龙溪为主。然钱绪山平实，而引起争论则在王龙溪，故以王龙溪为主"(《从陆象山到刘蕺山》)。浙中王门虽同门同邑，然思想颇有差异，如"龙溪从见在悟其变动不居之体，先生(绪山)只从事物上实心磨练。故先生之彻悟不如龙溪，龙溪之修持不如先生"(《明儒学案》卷十一)；又如季本"贵主宰而恶自然"(同上卷十二)，张元忭则"笃于孝行，躬行实践"(《明史》卷一七一)。今之研究者对此派也看法不一，嵇文甫以钱德洪为右派，王畿为左派；而冈田武彦则以前者为修正派，后者为现成派。现成派谓"良知"现成，不待工夫修证而后得；修正派则谓欲证本体必先下工夫，经刻苦磨炼而致得本体。

【浙东学派】 南宋学术派别。因该学派以浙东地区为其学术活动中心，故名。宋室南渡以后，政治经济文化中心遂移到浙东，其地人才济济，学术繁荣，为一时之盛。该派包括三个重要学派：以薛季宣、陈傅良、叶适为代表的永嘉学派，以陈亮为代表的永康学派，以吕祖谦为代表的金华学派(亦称婺学、吕学)。永嘉学派于北宋时即已发端，源流较长，至薛季宣开始自成一家，以鲜明的功利之学与正统道学相颉颃；再经陈傅良的进一步发展，遂使永嘉成为"灿然学问之区"；叶适则以其集大成的理论活动，终使该学派成为与朱陆两派鼎足而立的重要派别。其哲学世界观及认识论方面持鲜明的唯物主义观点，提倡功利之学，反对空谈性命，重视历史文献之学及学术史研究，其中叶适尤其富有批判精神。永康学派在当时异军特起，无所师承。其哲学上有明显的唯物主义倾向，注重实事实功，猛烈抨击空谈性命的义理之学，言论激越剀切，慷慨豪放。金华学派有深厚的家学渊源，学术上不名一师，不主一家，有明显的折中色彩，即对朱陆之争极力调和，对永嘉永康之学深表同情，思想上亦多有与之契合之处，且重视历史文献之学，向有"博杂"之称。

【消息】 中国古代哲学一对范畴。"消"指消退、消亡，"息"指生息、生长。语早见《周易》，其《丰卦》言："日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。"意谓天地万物都随着时间的推移而不断产生和消亡。《庄子·秋水》把事物的消长看做一个终则又始的过程："消息盈虚，终则有始。"《庄子·盗跖》主张"面观四方，与时消息。"战国末邹衍曾"深观阴阳消息而作怪迂之变"(《史记·孟子荀卿列传》)。西汉扬雄把事物发展分为九个阶段，言"五以下作息，五以上作消"(《太玄图》)。唐孔颖达《周易正义》云："盛必有衰，自然常理。日中至盛，过中则昃，月满则盈，过盈则食。天之寒暑往来，地之陵谷迁贸，盈则与时而息，虚则与时而消。天地日月尚不能久，况于人与鬼神而能常保其盈盛乎？"视盈虚消息为自然和人类发展变化的必然规律。北宋程颐认为："盈虚谓盛衰，消息谓进退。天地之运，亦随时进退也。鬼神谓造化之迹，于万物盛衰，可见其消息也"(《程氏易传·丰》)。南宋朱熹说："阴阳虽是两个字，然却是一气之消息，一进一退，一消一长"(《朱子语类》卷七十四)。又说"只是这一气之消息，做出古今天地间无限事来"(同上)。他并提出"消息之理，其来无穷"(同上，卷六十五)的观点。明清之际王夫之更进一步认为屈伸、消息是一个相互依存、相互适应的过程："消之速而息不给于相继，则夭而死。守其故物而不能日新，虽未消，亦槁而死"(《思问录·外篇》)。方以智则说："死死生生者，消消息息也。天地之间，能消而不息乎"(《东西均·消息》)并提出"无息则无消"和"顺消息而用之"(同上)。

【涅槃】 佛教名词。梵文音译，旧译"泥洹"、"泥畔"、"涅槃那"等。意译为"灭"、"灭度"、"寂灭"、"不生"、"无为"、"安乐"、"解脱"等。或称"般涅槃"、"般泥洹"，意译"圆寂"等。是佛教经长期修习所要达到的一种理想的精神境界。佛教认为，人们之所以处于生死轮回之中就在于有"烦恼"等各种思想行为，特别是有世俗欲望和分别是非之观念。涅槃即是对生死诸苦及其

根源“烦恼”的彻底断灭，而住于永恒的和平与快乐。《涅槃经》卷四：“灭诸烦恼，名为涅槃；离诸有者，乃为涅槃”。《大乘义章》卷十八：“外国涅槃，此翻为灭。灭烦恼故，灭生死故，名之为灭；离众相故，大寂静故，名之为灭”。《大乘起信论》：“以无明灭故，心无有起；以无起故，境界随灭；以因缘俱灭故，心相皆尽，名得涅槃”。大、小乘佛教对涅槃的解释差别颇大，小乘以“灰身灭智，捐形绝虑”为“涅槃”；大乘则以“显示实相”为“涅槃”。《中论·观法品》：“诸法实相即是涅槃”。“实相”即“缘起性空”之异名，是缘起所生法上之“空性”，故涅槃与世间无有分别。《中论·观涅槃品》：“涅槃与世间，无有少分别；世间与涅槃，亦无少分别”。故此大乘不强调出家，反对脱离世间去追求超世间的涅槃。但大乘毕竟把涅槃当作成佛的标志，故仍重视证得涅槃。《大涅槃经》把“涅槃”说成具有“常、乐、我、净”四德的永生常乐之佛身。涅槃的分类很多，一般分为“有余依”与“无余依”两种。“依”即“有漏”之依身；对惑业曰“余”。有余涅槃指生死之因惑业尽，犹余有漏依身之苦果；无余涅槃指更灭依身之苦果而无所余。佛教把达到无余涅槃极限前之涅槃叫“趋向涅槃”或“无住涅槃”。后来把僧人逝世称为“入涅槃”，故涅槃通常又成为死亡的代称。

【涅槃学派】 弘扬涅槃佛性学说的中国佛教学派。又称“涅槃宗”。因研习大乘《涅槃经》而得名。其学者被称为涅槃师。东晋法显在中印度写得《大般涅槃经》梵文本，返国后与佛陀跋陀罗（觉贤）共同译出，是为六卷本《大般泥洹经》。昙无谶等又于北凉玄始十年(421)译出《大本涅槃经》。此经传到江南后被慧观、谢灵运与法显等合编为《南本涅槃经》。《涅槃经》主要阐述佛性理论。《大般泥洹经》讲一阐提人没有佛性，不能成佛。竺道生反对此说，认为众生都有佛性，一阐提人当然亦有佛性。后出的《大本涅槃经》肯定了一阐提人亦可成佛，印证了道生的说法；还提出如来藏思想。围绕以什么为佛性、佛性始有还是本有、佛性本质等问题以及成佛的方法是顿悟还是渐修，涅槃师之间有长期的争论。《大本涅槃经》之后又有与《涅槃》性质相类的经出现，更便于对该经的研究。该学派亦分为南北两派：南方派代表人物有道生、道汪、法瑶、慧观、宝亮、法云等；北方派有道朗、僧渊、昙度、昙准、僧妙等。在南方，建业（南京）、庐山都是讲习涅槃学的中心。北方讲习《涅槃》以道朗的《涅槃义疏》为准则，同时讲般若“三论”和《成实论》。地论师也兼讲《涅槃》。隋朝统一前夕由于南方三论、天台两家兼讲《涅槃》而影响日大，涅槃学逐渐衰微。北方随着地论师势力的扩大，讲《涅槃》亦日趋零落。涅槃学派宣扬的学说对隋唐各佛教宗派的形成和发展均起过相当大的作用。其中以道生为代表的佛性论集儒家人性论和释家佛性说之长，对佛学中国化以至于理学的产生都有所影响。

【涅槃宗】 见“涅槃学派”条。

【浩然之气】 孟子的道德修养学说和方法。指一种无所愧怍、无所畏惧的精神状态。他说：“我善养吾浩然之气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道，无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣”（《孟子·公孙丑上》）。认为宏大刚强的“浩然之气”加以培养而不伤害，就可充塞天地之间。这种气之所以有力量是因其具有道德的内涵，其形成不是仅靠偶然的正义行为，而是“集义所生”，即在行为中经常地遵守道德原则并在内心经常保持高尚的道德情操和正义的道德情感，这样经过长期的积累、培养后方能产生出“浩然之气”。孟子指出，培养这种气要做到“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长也”。即时时刻刻都要把内心的道德追求放在心上，不能疏忽忘记，但又不能违背其发展规律去拔苗助长，急于求成。孟子关于“浩然之气”的思想虽有唯心主义神秘性，但包含有要求发挥自觉能动性的积极因素，对中华民族的民族精神的形成和发展有巨大影响。

【海水众沤之喻】 熊十力的哲学譬喻。用以说明本体与现象、本体与功用的关系。源于佛教的水波之喻。《成唯识论》卷七引佛教《楞伽》第十卷颂，说：“八识如大海水波，无有差别相”；又引《瑜伽师地论》卷五十一云：“依一大海镜而起多浪，像无差别故”。熊十力把湛渊澄静者称之为水，把怒溢扬浮者称之为波。认为二者虽相状殊异，不可言一，但又都是液体，实非二物，不可言异。故非一非异，足以充分说明每一事物的体用因果而无相违之过。指出：“大海水全成众沤，非一一沤各别有自体，故众沤与大海水本不二。然虽不二而有一一沤相可说，故众沤与大海水毕竟有分。体与用本不二而究有分，义亦犹是。沤相虽宛尔万殊，而一一沤皆揽大海水为体故，故众沤与大海水仍自不二。体与用虽分而仍不二，义亦犹是”（《新唯识论》卷中）。他批评西方哲学之“实体说”、佛教哲学之“法性说”是割裂了现象、本体与功用之关系，谓：“实体是现象的实体，不可妄猜实体是超脱乎现象而独在，……有实体故，即有功用。无用即体之名不容立。实体元是变动不居，非固定性，即此变动不居，是实体之功用。亦复以此变动不居的功用，有象显著，故名现象”（《乾坤衍》）。

【海国图志】 近代魏源编撰。是根据林则徐主持编译的《四洲志》及历代史志、明以来岛志和当时搜集到的有关外国书籍、地图编写而成。清道光二十二年(1842)编成五十卷，道光二十六年(1846)增为六十卷，咸丰二年(1852)编辑成为一百卷。重刻于高邮。内容涉及西洋的历史地理以及战船、洋炮、火铳、火药、水雷、

西洋器艺、望远镜的制法等。编者在叙述这部书的宗旨时说："是书何以作？曰：为以夷攻夷而作，为以夷款夷而作，为师夷长技以制夷而作"（《海国图志叙》）。这是由中国人编写的介绍世界各国历史、地理、政治、经济、军事、科技、文化、宗教等的最早的一部巨著。书成后很快传入日本，在国内外都产生了很大影响。

【海瑞】（1514—1587）　明著名回族政治家、思想家。号刚峰。海南岛琼山人。历任伊部主事、应天巡抚、南京右佥都御史。一生刚正不阿，挫折不馁。其世界观受孟子和陆九渊、王阳明之学的影响，崇尚心的作用，认为"君子之于天下，立己治人而已矣。立己治人孰为之?心为之，心自知之，若得失，心自致之。虽天下之理无微不彰"。"维天之命，其在人则为性而具于心，古今共之，圣愚同之。得此而先，尧舜禹有'危微精一，允执厥中'之传；得此而后，孟子有求'放心先立乎其大'之说。未有舍去本心，别求之外，而曰圣人之道者。孟子曰：'大人者，不失其赤子之心，故虽出之于百载之前，其事于百载之下'，可以一言而定"（《海瑞集》）。历史观则具有唯物主义倾向，认为"人必衣食有所资，然后为善之心以生。日夕顾后淫侈之念不作。"提倡"养民于先，教民于后，有养而后教行焉"（同上）。其著作有明刻本《海刚峰集》。1963年中华书局据此编为《海瑞集》。其中《朱陆》是其哲学之论。

【涂之人可以为禹】　荀子的人性论观点。"涂"同"途"，"涂之人"指一般的普通人。荀子认为，虽然人的本性是恶的，但任何人都具有学习和遵循礼义法度的才质和条件，因此通过后天的学习和教育（"伪"）都可以成为禹那样的圣人。他说："凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理，然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣"。荀子同时指出，涂之人要成为禹必须经过自觉地学习、修养过程，否则，"涂之人能为禹，未必然也"。这正如"小人可以为君子而不肯为君子，君子可以为小人而不肯为小人"一样，关键在于肯为和不肯为。因此他要求普通人自觉接受圣人的教化。荀子"涂之人可以为禹"与孟子"人皆可以为尧舜"的命题都认为人可以成为圣人，但荀子是以人性恶为前提主张通过教化而达到性善，成为圣人；而孟子则从人性本善出发主张通过自觉反省自己先天所具有的善心以达到善的行为。

【浮山文集前编】　明清之际方以智著。为作者四十岁以前所著文章的合集。十卷。前三卷为《稽古堂集》，中三卷为《曼寓草》，后三卷为《岭外稿》，末一卷为《瑶洞废稿》。由方中德兄弟三人于方以智死后编成。大约刻于1672年。此书对了解方以智出家前的思想及生平有重要价值。

【流火赋】　东晋无神论文献。戴逵著。主旨以薪火喻形神来批驳佛教的神不灭论和轮回说。提出"火凭薪以传焰，人资气以享年；苟薪气之有歇，何年焰之恒延?""资"，凭；"歇"，尽。认为薪气必有灭尽之时，年寿好比火焰，不可能永恒的延续。原文见《初学记》卷二十五或《全晋文》卷一百三十七。

【流水不腐，户枢不蠹】　中国古语。为哲理格言。《吕氏春秋·尽数》有"流水不腐，户枢不蝼，动也。"唐马总《意林》引"不蝼"作"不蠹"。意指流水不会发臭，门的转轴不会被虫蛀。后人以此喻物动则不易受他物侵蚀，如《三国志·魏志·吴普传》说："动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢不朽是也。"毛泽东《论联合政府》赋予此语以新义，谓："'流水不腐，户枢不蠹'是说它们不停的运动中抵抗了微生物或其他生物的侵蚀"。

【浪语集】　又名《艮斋浪语集》。南宋薛季宣撰，宋宝庆二年（1226）其孙薛旦编次刊行。共三十五卷。是书至明已佚，仅有抄本流行。清修《四库全书》时据抄本校订收录。有两淮马裕家藏本，《永嘉丛书》本等。

【烦恼障】　近代章太炎借佛教唯识宗之语以说明人们因饥寒、疾苦、生死等等生活现象所逼而生出的宗教崇拜的思想认识原因之概念。《建立宗教论》说："汎神诸教，其所崇拜之物不同，其能崇拜之心不异。要以藐尔七尺之形，饥寒疾苦，辐凑交迫，死亡无日，乐欲不恒，则以为我身而外必有一物以牵逼我者，于是崇拜以祈获福，此其宗教，则烦恼障实驱使之"。"烦恼障"原为佛教唯识宗概念。唯识宗认为，徧计所执性对我和法妄加以分别、执为实有，便产生我执、法执。由我执便生出种种烦恼障碍进入涅槃。章太炎借此概念以说明人因无法认识种种生活苦难，更不能自观其心以知三界都是心的显现而生出一种宗教神加以崇拜。

【烛火之喻】　见"薪火之喻"条。

【效】　后期墨家的逻辑用语。《墨子·小取》所列七种论式之一。相当于直言判断中的全称命题或以全称命题为大前提构成的三段论推理。《小取》："效者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效则是也，不中效则非也。此效也。"例如以全称命题"所有圆形是'一中同长'（《经上》）的图形"为法则、标准，即可判定某个具体图形是否为圆形。该全称命题即为"效"，而上述判定过程即为"效"式推论。一说"效"为立辞时所提出的是非标准。

【效验】　东汉王充的认识论概念。即实效和证验。他说："凡论事者，违实不引效验，则虽甘义繁说，众不见信。……事有证验，以效实然"（《论衡·知实》）。主张用事实来验证理论。但他又指出认识过程不能只靠效验，还必须对效验加以思考："不以心而原物，苟信闻见，虽效验章明，犹为失实"（《薄葬》）。他批评墨家"引杜伯之类以为效验"，认为人死变成鬼会害人之说是站不住脚

的。

【郭子玄】 即"郭象"。

【郭庆藩】(1845－1891) 清末国学大师。本名立壎,字孟纯,号子瀞。湖南湘阴人。官至江苏道员,因母丧以毁卒。著作有《转注说例》一卷,《说文经字考辨证》四卷,《说文答问疏证补谊》八卷,《说文经字正谊》四卷,《合校方言》四卷,《庄子集释》二十四卷,《泊然盦文集》二卷,《梅花书屋诗集》六卷,《瀞园賸稿》二卷,《尺牍》八卷等。其中《庄子集释》是研究庄子极有价值的资料,收入《诸子集成》第三册。

【郭沫若】(1892—1978) 作家、历史学家、考古学家、古文字学家。乳名文豹,学名开贞,笔名有沫若、郭鼎堂等。四川乐山人。四岁入家塾。少年时即熟读古代典籍,尤喜读《庄子》。1914年赴日留学,先后入冈山第六高等学校、九州帝国大学医科学习。1923年获医学学士学位。在"五·四"时期受反帝反封建新思潮的影响,认为文学可以"鼓动起热情来改造社会",遂参与组织"夏社",开始从事具有反传统意义的新诗创作。1921年出版了第一部诗集《女神》,同年与成仿吾、郁达夫等在东京组织"创造社",宣传反帝反封建。1924年以后接受了马克思主义思想。1926年任广东大学文科学长,曾应毛泽东之邀在农民运动讲习所讲课。北伐战争开始后投笔从戎,任国民革命军总政治部副主任。"四·一二"政变前夕发表《请看今日之蒋介石》等文,揭露蒋介石屠杀革命同志的真实面目。1927年中国共产党领导"八一"南昌起义后,迅即赶赴南昌,任革命委员会主席团成员。在随军南下途中由周恩来、李一氓介绍加入中国共产党。1928年因形势所迫而旅居日本,从事理论研究工作。运用马克思主义观点,通过甲骨、金文等古代文字来研究中国古代社会。1930年出版论文集《中国古代社会研究》,论证了我国古代社会完全符合马克思、恩格斯所揭示的社会发展规律,驳斥了马克思主义不适用于中国的论点,本书是运用马克思主义观点研究中国古代历史的开山之作。随之出版了《甲骨文字研究》、《殷周青铜器铭文研究》、《两周金文辞大系考释》、《卜辞通纂》等论著,大大推进了对我国古代史、古文字的研究。抗日战争爆发后回国参加抗日救亡运动,写了《屈原》等历史剧和大量诗文,深刻揭露了国民党反动派的卖国投降政策,激励了革命人民的斗志。在受到国民党政府种种限制的情况下,仍坚持从事先秦社会和学术思想研究。1945年出版《青铜时代》和《十批判书》。解放后曾任全国文联主席,中央人民政府委员,政务院副总理兼文化教育委员会主任,中国科学院院长兼哲学社会科学部主任,中国人民保卫世界和平委员会主席,中日友好协会名誉会长,全国人民代表大会常务委员会副委员长等职。在担任繁重领导工作的同时,仍以极大热情从事文学创作和科学研究。所著《奴隶制时代》一书提出中国奴隶制与封建制的分期在春秋战国之际,这一观点已为多数史学工作者接受。在整理《管子》、《盐铁论》等古籍,评价历史人物,考证地下出土文物等方面也多有建树。生平著述甚丰,遗著已编为《郭沫若全集》,分历史、文学、考古三编,共二十八卷,已陆续出版。

【郭象】(252—312) 西晋玄学家。字子玄。河南(今河南洛阳)人。官至黄门侍郎、太傅主簿。少有才理,好老庄,善清谈。据《晋书·向秀传》说,向秀作《庄子注》,"郭象述而广之"而别为一书,以阐扬老庄思想,于是"儒墨之迹见鄙,道家之言遂盛"。他反对何晏、王弼"以无为本"的贵无论,也不同意裴頠的"崇有论",创"独化"说,认为"夫造物者有邪?无邪?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也"(《庄子·齐物论注》)。主张万物都是"外不资于道,内不由于己,掘然自得而独化也"(《庄子·大宗师注》)。从而建立起了他的"独化"本体论。从这一本体论出发,他得出了"冥而忘迹"的认识论,认为"夫死者已自死,生者已自生,圆者已自圆,方者已自方,未有其根者,故莫知"(《知北游注》)。主张"今夫知者,皆不知所以知而自知矣,生者皆不知所以生而自生矣。万物虽异,至于生不由知,则未有不同者也。故天下莫不芒也"(《齐物论注》)。所以他的结论是:"既忘其迹,又忘其所以迹者,内不觉其一身,外不识有天地,然后旷然与变化为体,而无不通也"(《大宗师注》)。从其"独化"本体论出发,他主张"自足其性",认为"苟足于天然而安其性命,故虽天地未足为寿而与我并生,万物未足为异而与我同得,则天地之生又何不并,万物之得又何不一哉?"(《齐物论注》)在"自足其性"的基础上,他终于把"名教"与"自然"的矛盾调和了起来,为门阀士族阶级设计了一个理想的人生境界:"夫理有至极,外内相冥,未有极游外之致而不冥于内者也,未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内,无心以顺有,故虽终日挥形而神气无变,俯仰万机而淡然自若"(《大宗师注》)。郭象的"独化"论是魏晋玄学成熟的标志,也是其终结的标志。其著作有《庄子注》。另有《论语体略》、《老子注》、《致命由己论》等,均佚,其部分散见于皇侃《论语义疏》及《道藏》中。

【郭璞】(276—324) 东晋思想家,道教之神仙人物。《晋书·郭璞传》说:"郭璞字景纯,河东闻喜(今属山西)人"。博学多才,精天文卜筮之术;善文学,其诗赋诔颂并传于世,其"林无静树,川无停流"之名句时人谓有"神超形越"、不可言之妙(见《世说新语·文学篇》)。为人不持仪检,纵情嫚惰,时有醉饱之失。友人以"伐性之斧"戒之,璞则曰:"吾所受有分,恒恐用之不尽,岂酒色之能害"?(同上)东晋初曾为著作佐郎,后王敦任为记

室参军，终被王敦所杀。道教传说其尸解仙去，并奉之为“水仙伯”。著有《尔雅注》、《山海经注》等。原集已佚，今传《郭弘农集》系明人辑本。

【竞争生智慧】 近代章太炎关于革命开民智的思想。康有为等改良派用以反对革命的一个共同口实就是认为中国民智未开，旧俗俱在。章太炎则依据中国历史上农民革命的事实加以驳斥，指出：“人心之智慧，自竞争而后发生。今日之民智，不必恃他事以开之，而但恃革命以开之”（《驳康有为论革命书》）。“民主之兴，实由时势迫之，而亦由竞争以生此智慧者也”（同上）。强调革命实践对认识的意义。

【案兆察迹】 东汉王充用语。“兆”指征兆，“迹”即痕迹。意谓考察事物的迹象以作为预见事物发展趋势的根据。《论衡·实知》：“先知之见，方来之事，无达视洞听之聪明，皆案兆察迹，推原事类”。他认为圣人之所以有先见之明，并不是他有特殊的感觉功能，而是他能根据感觉到的迹象来推知未来。

【资产阶级改良派】 即近代资产阶级维新派。形成于中日甲午战争以后。代表人物有康有为、梁启超、谭嗣同、严复、张謇等。他们反对君主专制，主张君主立宪，要求按照资产阶级的国家模式实行某些政治上的改革。但视封建主义的经济基础——封建地主占有制为天经地义而不能改变。为了取得清政府的容忍，他们表示只做“有秩序”地“和平请愿”，“对于皇室，绝无干犯尊严之心”；“对于国家，绝无扰紊治安之举”（《答某报第四号对于本报的驳论》）。但在当时的形势下，他们的愿望是良好的，思想是积极的。他们做了大量的维新宣传工作，有效地启迪了人们的思想。当时，他们在北京、上海、湖南等地组织强学会、南学会、保国会；在北京创办《中外纪闻》，在上海发行《强学报》、《时务报》，在澳门创办《知新报》，在长沙创办《湘报》，在天津创办《国闻报》等，大力宣传维新思想和主张，极大地激发和鼓舞了人们，特别是知识分子的爱国热忱，实际上为尔后的资产阶级革命作了思想上的准备和动员。其功不可灭。1903年以后改良派公开反对革命。1905—1907年他们利用《新民丛报》与革命派展开了大规模论战，坚持改良而反对革命。1911年10月10日辛亥革命的胜利宣告了改良派政治主张的破产。此后他们又为袁世凯复辟帝制效命，成为历史的绊脚石。

【资产阶级革命派】 亦称“资产阶级民主革命派”。指近代中国历史上主张废除封建专制政体，建立资产阶级共和国的一些资产阶级和小资产阶级知识分子。代表人物有孙中山、黄兴、章太炎、陈天华、邹容等。十九世纪末以来民族危机日益严重，一些新兴的资产阶级和小资产阶级知识分子逐渐从改良主义的影响下解放出来，迅速走上了革命道路，到二十世纪初形成了资产阶级革命派。清光绪三十一年（1905）8月他们在日本东京建立了全国性的革命组织——“中国同盟会”，提出“驱逐鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权”的革命纲领，标志着中国资产阶级、小资产阶级的革命分子已成为一支独立的政治力量。同年10月他们在东京创办同盟会的机关刊物——《民报》，孙中山在其发刊词中将资产阶级革命纲领进一步阐发为“民族”、“民权”、“民生”三大主义，即旧三民主义。他们以《民报》为阵地同改良派展开激烈的论战，提出资产阶级民主共和国的理想。他们多次组织领导了推翻清王朝的革命暴动，于1911年10月终于推翻了清王朝，结束了中国两千多年的封建专制制度，建立了资产阶级共和国。但由于中国资产阶级的软弱性和妥协性，他们最终未能完成反帝反封建的革命任务。

【资政新篇】 近代洪仁玕著。清咸丰九年（1859）刊印。为作者向洪秀全提出的建议书，经其批示后颁布，是太平天国后期重要文献。该书集中反映了作者要求发展资本主义的政治主张，分为四部分：一、“用人察失类”，主要内容是“禁朋党之弊”，强调革命队伍内部的团结和加强中央权力；二、“风风类”，主要内容是移风易俗，主张革除封建陋习；三、“法法类”，提出了一系列适应于新形势的政治、经济和思想文化等方面的改革措施；四、“刑刑类”，主要思想是关于健全司法制度的措施。书中要求效法西方资本主义的社会和经济政策，主张兴办近代交通运输业，提倡机器生产、开矿、立厂、办银行，鼓励创造发明，实行专利制度，保护和奖励私人资本，设新闻馆和对外采取通商政策等。它是中国近代第一个比较完备的资本主义建设方案，在当时条件下为农民革命指出了一条摆脱封建束缚、丢掉空想、继续前进的比较正确的道路。但由于条件所限及农民革命本身的局限性，这些主张未能实行。收入《中国近代史资料丛刊·太平天国》第一册、《太平天国文选》。

【高亨】（1900— ） 古文字学家，先秦文化史及古籍考据专家。字晋生，初名仙翘。吉林双阳人。早年从研究《说文解字》始逐步研究金石甲古文，写成《金石甲骨文通笺》（稿本14册，100多万字）。后研究诸子之书，尤对《老子》的字句训释、思想分析颇精到，为世所重。又对《周易》、《诗经》、《尚书》作注释，其注坚持以经解经，力克望文生义之弊。所著《墨经校诠》集古今各家之说，结合自己的创见，分四卷对《墨经》全文逐字加以校勘和诠释。主要著作有《老子正诂》（1943）、《周易古经今注》（1947）、《周易古经通说》（1958）、《诸子新笺》（1961）、《文字形义学概论》（1961）等。

【高识传】 唐初傅奕编著。十卷。唐武德至贞观年间傅奕极力反佛，遂集魏晋以来反佛者编为是书。共记二十五人，皇帝以南朝刘宋世祖始，终至唐高宗；大臣始自王度，终至傅奕。分“废除”（十四人）和“毁灭”（十一人）两项。本书已佚。《广弘明集》卷六之《叙列代王臣滞

惑解》载其大略。

【高岸为谷，深谷为陵】 语出《诗·小雅·十月之交》。"岸"即山崖，"陵"即岭。是说高山下陷变为深谷，而深谷突起变为山岭。看到了事物的变化发展。据说此句指周幽王二年之三川地震而言。《左传·昭公三十二年》载史墨之言："社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：'高岸为谷，深谷为陵'。三后之姓，于今为庶。"史墨引此句意在从自然对立转化的现象说明"季氏出其君"的合理性。

【高拱】(1512—1578) 明学者。字肃卿，号中玄。河南新郑人。嘉靖进士。官至吏部尚书、中极殿大学士。后因与张居正不合，为张所排，居家著述。为学倡"务实"、"救时"、"致用"之政学，要求"验之以行事，研之以深思"(《问辨录·序》)。反对"空寂寡实之学"，对宋儒空谈性命之学多有批评。主张理在事中，认为理是事理，"夫理也者，事之理也。既无其事，理于何有？"(《本语》卷三)对朱熹的"性即理"之说提出质疑，认为"理随事物而在，各有不同，谓性即理，未敢为然也"(《问辨录·中庸》)。认为宋儒将义利完全对立是"不识义利，不辨公私"，实质上是"以名为利"。提出"义者利之和"的观点(《问辨录·大学》)。著作有《高文襄公集》。

【高相】 西汉经学家。沛(今江苏沛县)人。与费直同时代。治《易》，其学无章句，专说阴阳灾异。自称其学出于丁宽。传子康及兰陵人毋将永，康以通《易》为郎，永官至豫章都尉。于是汉《易》学中形成"高氏"学派。但其学只在民间流传，未立于学官。

【高诱】 东汉末经学家。河东(今山西省南部)人，一说涿郡涿(今河北涿县)人。少时从学于卢植。建安十年(205)辟司空掾，除东郡濮阳(今属河北)令。十七年(212)迁河东监。著有《孟子章句》(已佚)、《淮南子解》(今与许慎注相杂)、《孝经解》(已佚)、《战国策注》(今残)、《吕氏春秋注》。

【高清海】(1929—) 现代学者，马克思主义哲学家。黑龙江省虎林县人。自幼随父到新疆伊犁。1941年入迪化(今乌鲁木齐)一中学习。毕业后进新疆学院师资专修班学历史、地理。1945年肄业，随家经兰州(滞留二年)到沈阳。1948年后考入东北行政学院(吉林大学前身)教育系，次年转入研究班学习历史。1950年底在中国人民大学马克思主义基础教研室读研究生，学习逻辑学和哲学。1952年回东北人民大学任教。此期间开始理论研究，撰有《批判胡适实用主义主观唯心论的反动实质》和《评华岗的〈辩证唯物论大纲〉》，刊于《东北人民大学文科学报》。1957年破格提为副教授。现任吉林大学教授、哲学系主任，国务院学位委员会哲学评议组成员等。多年来除讲授哲学和逻辑学外，还讲授欧洲哲学史和马列主义经典著作等。学术研究的主要领域是辩证法。1957年以后写了《只有依据客观规律才能发挥人的主观能动性》、《关于"两条腿走路"中的排斥、斗争与统一的辩证关系问题》两文及《唯物辩证法的实质与核心》(1959)一书。多年来较多地思考和研究了马克思主义哲学"应当由哪些内容构成？"认为马克思主义哲学由辩证唯物主义和历史唯物主义两部分组成的传统观点"既不符合辩证唯物主义和历史唯物主义的根本性质和根本关系，也不符合马列经典著作的一贯论述，更不符合科学认识不断分化和发展的规律"。提出这两部分不是平列的关系，各有自己的独立内容，一个是世界观，即科学的哲学理论；一个是历史观，即科学的社会理论。1956年发表的论文《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系》以及后来与刘丹岩合写的同名论著就是专门对这个问题的研究。1985年主编《马克思主义哲学基础》(人民出版社出版)，也贯彻了上述思想，在体系与内容上与传统教科书都有较大变动。近年来在关于主体性、实践唯物主义问题上发表多篇论文，自成一家之言，曾引起热烈争论。1981年11月曾应日本关西学院邀请赴日访问，并作《中国哲学研究的现状》学术报告。

【高奣映】(1647—1707) 白族(或谓彝族、汉族)思想家，学者。字雪君，小字遐龄，别号问米居士，又号结璘山叟。曾袭任云南姚安府土司知世职。中年退居结璘山。平生著书八十一种，在经史政教、儒释性命、老庄哲理以及医占杂艺等方面皆能扫前人支离，自开精义。主要著作有《太极明辨》、《增订来氏易注》、《金刚慧解》、《心印经序》等。

【高僧传】 佛教史书。亦称《梁高僧传》。南朝梁慧皎著。十四卷。为类传体。除"序录"一卷外，共分十门：一、译经，二、义解，三、神异，四、习禅，五、明律，六、亡身，七、诵经，八、兴福，九、经师，十、唱导。每门之后附以评论。载自东汉永平七年(64)至梁天监八年(509)间僧人共二百五十七人，附见二百余人。因时地所限而详于江左诸僧，略于北方僧人。所谓"伪魏僧"仅得四人。其《序录》述本书宗旨为：前代所撰多曰名僧，然名者实之宾也，若实行潜光，则高而不名；寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所纪；高而不名，则备今录。此后唐道宣著《续高僧传》，北宋赞宁著《宋高僧传》，明如惺著《大明高僧传》，体例大致依此，合称《四朝高僧传》。本书历代藏经均收。金陵刻经处更名为《高僧传初集》，分十五卷单刻。

【高攀龙】(1562—1626) 明学者。字存之，别号景逸。无锡人。万历进士。官至左都御史。曾主讲东林书院。不甘为魏忠贤党羽所辱，饮酒后跳塘而亡。为学以程朱为宗，认为"理"是宇宙万物的本原，"太极"则是天地万物之理的总和，是事物之至善至好的标准，"太极者，理之极至处也"(《高子遗书》卷十二《书悟易篇》)。主张天地万物的形成既要有"理"为生成之本，亦要有

"气"为生成之材料，是二者配合而成。故天地万物都统一于"理"，万物之千差万别则在于"气"。认识论上主张"格物穷理"，提出"学必由格物而入"（《高子遗书》卷一），"圣学正脉，只以穷理为先"（同上）。反对王阳明以"正心"、"诚意"代替"致知格物"的观点谓："圣人之学，所以与佛氏异者，以格物而致知也。儒者之学，每入于禅者，以致知不在格物也"（《高子遗书》卷九）。主张以不脱离事物的"实悟"与特重是非的"实修"，来代替"扫闻见"、"扫善恶"的王学。著作有《高子遗书》等。

【离】 ①《周易》八卦及六十四卦之一。八卦之离由两阳爻（⚊）和一阴爻（⚋）组成，卦象为☲。六十四卦之离由八卦的下离上离组成，卦象为䷝。"离"象征火。《左传·昭公五年》："离，火也。"离又为日。《易·象传》："明（指日）两作，离。"是说此卦下离上离，象征日两作，即太阳今天升起，明天又升起，相继不已，以照天下。该卦象征着多种事物和属性。《易·说卦》："离，为火，为日，为电，为目，为中女，为甲胄，为戈兵。"为南方之卦。②因明名词。梵文的意译。亦称"离作法"或"遮遣"。指组成异喻体的方法，即异喻体的主词是宗"法"（宾词）的矛盾概念，宾词是因的矛盾概念，表示因三相中的异品遍无性，说明无宗的宾词所表述的属性，即无因所表述的属性（"宗无因不有"），亦即因（中词）的外延必定被包含于宗的宾词（大词）的外延之中，必定小于或等于宗的宾词的外延，不得超出宗的宾词的外延，或宗的宾词的外延必定大于或等于因的外延。"离"是存在于宗的宾词与因之间的逻辑必然性的表现形式，如果颠倒使用就会出现逻辑错误，产生"喻过"。

【离心无境】 ①佛教唯识学命题。"心"指能观的主体，"境"指所观的对象。《成唯识论述记》："唯谓简别，遮无外境；识谓能了，诠有内心"。认为一切现象都不能单独脱离识而独立存在。"唯"是简别，即排遣执著心外之境为实有的迷妄；"识"是了别，是内心的作用，识是能分别了达，诸如山河大地、花草树木等之境都是识的所分别了达，能分别和所分别都出于识，即唯识无境。唯识四分说以认识主体（心）为识的见分，认识对象（境）为识的相分，心和境是以见分和相分的关系统一在识里，即认识活动是在主观范围内进行的，认识对象并不是外界的独立存在，而是主观的感觉印象。②熊十力哲学命题。他依据唯识无境说，认为认识对象是主体建构起来的："心的取境，不能亲得境的本相，而是把境制造或剪裁过一番"（《新唯识论》卷上）。是说经过主观制造或剪裁过的境才是认识的对象。因此，"境和心是不可分的整体之两方面，……能谓心，所谓境。心能了别境，且能改造境的，故说心名能；境但是心之所了别的，且随心转的，故说境名所。……心是运用一切境而为其主宰的，是独立的，是不役于境的"（同上）。

【离坚白】 战国公孙龙的命题。《公孙龙子·坚白论》集中论述了这一命题。认为人们所感觉到的事物的属性是可以分离的独立体，公孙龙以一块又坚又白的石头为例说："视不得其所坚而得其所白者，无坚也；拊不得其所白而得其所坚者，无白也"。是说当人们看石头时，只能感觉到白，而感觉不到坚，这时没有坚这一属性；当触它时，只能感觉到坚而感觉不到白，这时没有白这一属性。所以，"得其白，得其坚，见与不见谓之离。一二不相盈，故离。离也者，藏也"。认为人们对于石头或者只看到白，或者只触到坚，其属性有的被感觉到，有的未被感觉到，这叫"离"。这种观点细致地分析了同一事物的不同属性及其感受方式，对发展概念的内涵理论是有贡献的。但夸大了事物属性各自的特殊性，甚至把属性看作可以离开客观事物而独立自藏的东西，从而滑向客观唯心主义。"离坚白"是公孙龙派的代表性论点。

【离坚白派】 近人对战国以公孙龙为代表的名辩学派的称谓。其著名人物除公孙龙外还有兒说、桓团、魏牟、綦毋子等。他们提出了"白马非马"、"鸡三足"、"火不热"、"目不见"、"指不至"、"狗非犬"等辩题。其认识论上的基本特征是把概念的相对独立性夸大，使之成为单独存在的东西。

【兼以易别】 墨翟的社会政治主张。墨子认为人的社会冲突的产生皆由于不相爱，他称此为"别"、"交别"、"交相亏贼"（《墨子·兼爱下》）。因此提出"以兼相爱、交相利之法易之"（《兼爱中》），即"兼以易别"的主张。

【兼名】 见"单名与兼名"条。

【兼别】 墨翟哲学范畴。"兼"指兼相爱。墨翟主张人应交相爱，爱人犹己："若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？"（《墨子·兼爱上》）他把兼看成圣王之道："兼者，圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也"（《兼爱下》）。"别"指"交相亏贼"（同上），即指人与人相分别，自私相贼。他说："吾岂能为吾友身，若为吾身；为吾友之亲，若为吾亲。""吾恶能为吾万民之身，若为吾身"（同上）。墨子主张兼，反对别，强调"兼以易别"，即以人人相爱若己取代人人相别。表明了墨子爱无差等的泛爱观。

【兼相爱，交相利】 墨翟哲学命题。《墨子·天志上》："顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。"认为人类社会的道德矛盾皆起于别相恶、交相贼，因而需要"以兼相爱、交相利之法易之"（《墨子·兼爱中》）。兼爱交利这一道德命题代表了墨子伦理学的基本内容。《庄子·天下》说："墨子泛爱、兼利，而非斗。"孟子从儒家亲亲尊卑观出发，批评墨子的兼爱交利是"无父"。

【兼爱】 ①墨子的政治道德思想。即"兼相爱，交相

利”，“爱人如己”，无区别地爱一切人。墨子广泛接触到社会上人与人之间的利害冲突，看到“大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之执弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之敖贱”（《墨子·兼爱下》）等现象。他认为引起这些混乱现象的原因在于“不相爱”，如果普遍实现兼爱原则，天下便自然大治。他说：“视人之室若其室，谁窃；视人之身若其身，谁贼，故盗贼亡有。”“视人之家若其家，谁乱；视人之国若其国，谁攻；故大夫之相乱家，诸侯之相攻者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼亡有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治”（《兼爱中》）。墨子的兼爱与孔子的仁爱都是抽象的爱，但内容不同。孔子所说的爱人是以孝悌为本，有差等的；墨子的兼爱则是无差等的。他反对孔子的有差等的爱，当时有积极意义。但在阶级社会无差等的爱并不能消除社会矛盾。②《墨子》篇名，有上中下三篇，内容基本相同。为墨子讲学、弟子记录整理而成。

【冥行妄作】 明王守仁用语。“冥”即愚顽，“妄”指胡乱。指错误的行动。他说：“古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人懵懵懂懂的任意去做，全不解思维省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是。又有一种人茫茫荡荡，悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话”（《传习录》上）。认为一个人如果“全不解思惟省察”，“懵懵懂懂的任意去做”，必然产生错误的行动。只有在知的指导下，“方才行得是”。他强调知对行的指导作用，要求人们以良知为“指南针”、“定盘针”，做到“知行合一”，即把对封建道德的认识与践履统一起来。

【冥极之知】 郭象的认识论主张。即以不知为知的体悟认识状态。郭象从其“凡得之者，外不资于道，内不由于己，掘然自得而独化也”（《庄子·大宗师注》）的本体论出发，认为这种存在之理是无法认识的：“夫死者已自死，生者已自生，圆者已自圆，方者已自方，未有其根者，故莫知”（《知北游注》）。这就是“自知耳，不知也。不知也，则知出于不知矣。……知出于不知，故以不知为宗”（《大宗师注》）。所以，“至理有极，但当冥之，则得其枢要也”（《徐无鬼注》），“冥极者，任其至分而无丝毫铢之加”（《养生主注》），“人之所不能忘者，已也。己犹忘之，又奚识哉！斯乃不识不知而冥乎自然”（《天地注》）。人们只有“忘记”而“不识不知”地取消一切认识事物的思维活动，才能达到冥合天理，真正实现“浑然无彼此之别”、“怡然无然可之差”、“泊然无是非之辨”的理想境界，这就是：“既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也”（《大宗师注》）。

【冥然自合】 郭象哲学用语。郭象认为，事物及其原理本来就是那个样子，只要顺着它就会与之相符：“夫物有自然，理有至极，循而直往，则冥然自合，非所言也”（《庄子·齐物论注》）。因此对待认识的最好态度是“玄合乎视听之表，照之以天而不逆计，放之自尔而不推明也”（同上）。他认为“冥合”的关键在于“忘己”：“己犹忘之，又奚识哉？斯乃不识不知而冥于自然”（《天地注》）。这样就会达到“既忘其迹，又忘其所以迹”，“内不觉其一身，外不识有天地。然后旷然与化为体，而无不通也”（《大宗师注》）的境界，即所谓“弥贯万物而玄同彼我，泯然与天地为一”（《人间世注》）。

【宰予】（前522－前458）　孔子弟子。一名宰我，字子我。春秋末鲁国人。曾任齐国临淄大夫。在孔门中以“利口辩辞”著称。反对孔子“三年之丧”的葬礼主张，认为“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩”（《论语·阳货》）。孔子责备他“不仁”。曾昼寝，孔子称其“朽木不可雕也”（《史记·仲尼弟子列传》）。后来孔子发现他的优点，又说：“吾以言取人失之宰予”（同上）。

【宰我】 见“宰予”条。

【宰理】 明末方孔炤首先提出，为其子方以智沿用和发挥。方以智《通雅·文章薪火》：“考测天地之家，象数、律历、音声、医药之说，皆质之通者也，皆物理也。专言治教，则宰理也。专言通几，则所以为物之至理也”。又《药地炮庄·总论上》引方孔炤《知言鉴》语曰：“阴阳刚柔，物理也；仁义，宰理也；所以为物、所以为宰，至理也”。“宰理”具体包含四层意思：（一）指人的本性乃继天而成，故为“善”。《易余·世出世》：“圣人于全阴全阳之道中表善成之宰理”。（二）指人的行为所遵循的道德准则，即所谓“仁义，宰理也”。（三）指对人们进行道德教育，所谓“专言治教，则宰理也”。（四）泛指人的实践，《性故》：“人者，天地之心。自非圣人，乌能决信全树全仁之至理而扬其灌根、护干、除蠹、结实之宰理乎哉”。他对当时盛行的“儒者守宰理而已”的道学之风进行了批判，指出：“宋儒惟守宰理，至于考索物理时制，不达其实，半依前人”（《通雅》卷首一）。方以智使用“宰理”概念的目的在于表明“天凝地而生人，人宰天地”（《性故》）。

【容闳】（1828－1912）　近代学者。字达萌，号纯甫。广东香山南屏镇（今属珠海市）人。清道光二十一年（1841）入澳门马礼逊学堂。1846年底该学堂创办人因病回国，他等三人随之去美国读书。1847年入马萨诸塞州孟松学校，1850年考入耶鲁大学。因拒绝毕业后作传教士而未得到资助，靠半工半读至咸丰四年（1854）毕业。次年怀着“以西学之学术灌输中国，使中国日趋于文明富强之境”（《西学东渐记》）的志向回国。先后在广州美国公使馆、香港高等审判厅、上海海关等处任职。1860年曾到太平天国天京（今南京）访问，向洪仁玕提出实行新政的七项建议：“组织良好军队”、

"设立武备学校"、"建设海军学校"、"建立善良政府"、"创立银行制度"、"颁定各级学校教育制度"、"设立各种实业学校"(同上),但未被采纳。同治二年(1863)入曾国藩幕,为筹建江南制造局曾赴美选购机器。同治七年(1868)通过江苏巡抚丁日昌向清政府提出选派留学生赴美建议,后被清政府采纳,是为中国政府派遣留学生之始。同治十一年——光绪元年(1872–1875)间受命主持选派幼童赴美留学,前后四批,共一百二十名。著名铁道工程师詹天佑就是当年被他首批带出的三十名幼童之一。后任留美学生监督和驻美副公使,晋升为二品顶戴。光绪二十四年(1898)参加变法维新活动。变法失败后逃出北京。1900年在上海参加唐才常主持的张园会议,被推为第一任会长。后因清政府悬赏通缉,出逃香港。光绪二十八年(1902)再度赴美。宣统二年(1910)曾邀孙中山赴美商谈,表示支援革命。死后葬于美国康涅狄格州哈特福特城。著作有《西学东渐记》、《哥尔顿民地文学》等。

【容肇祖】(1897—) 现代学者,中国哲学史家。字元胎。广东省东莞县人。幼年在舅父邓尔雅教育、引导下学刻印,读《史记》、《纲鉴易知录》、《庄子》等。1916年于东莞中学毕业后考入广东高等师范英文部。此时曾译英文版的莫泊桑小说《余妻之墓》,发表在《小说月报》上。1922年秋入北京大学哲学系。此时撰成《戴震说的理及求理的方法》一文以纪念戴震诞辰200周年,发表在北大《国学季刊》二卷。1926年北大毕业后就任厦门大学讲师兼国学研究院编辑。1927年秋到中山大学预科教授国文兼教文学院哲学系的中国哲学史。次年主编《民俗周报》,并编写了《迷信与传说》一书。1930年任岭南大学国文系副教授,两年后又回中山大学。从1934年起任辅仁大学副教授兼北京大学哲学系讲师、副教授,讲授中国思想史。此期的讲义和有关文章后编辑为《魏晋自然主义》(1935)和《韩非子考证》(1936)。1940年任教于西南联合大学。抗战胜利后回北京大学任哲学系教授。1952年调任北京市人民教育委员会文物组研究员。此间与他人合作标点《资治通鉴》,并独自标点《续资治通鉴》。1956年6月调中国科学院哲学研究所任研究员。现任中国社会科学院哲学研究所研究员、研究生院中国哲学史专业兼职教授,国务院古籍整理出版规划小组顾问等职。专长宋、明、清哲学,尤重对反儒术、反道统思想家的研究。曾出版标点本《吴廷翰集》(1984)、《何心隐集》(1960)、《王安石老子注辑本》(1978)。另有《李卓吾评传》(1936)、《明代思想史》(1941)等著作和《述阮籍嵇康的思想》(1928)、《李贽反道学和反封建礼教的一生》(1962)、《刘基的哲学思想及其社会政治观点》(1961)等70余篇论文。其《明代思想史》和《李卓吾评传》为研究明代哲学提供了不少重要史实,受到国内外学术界的重视。

【唐才常】(1867—1900) 近代资产阶级改良派思想家,政治活动家。字伯平,号佛尘,别号洴澼子。湖南浏阳人。清光绪丁酉科拔贡。先后求学于长沙岳麓书院、校经书院、武昌两湖书院等。学重经世致用,注意研究中西历史和政治。清光绪二十三年(1897)投入维新运动,任《湘学报》主笔、湖南时务学堂分教习、南学会议事会友、《湘报》总撰述等。在浏阳兴办算学馆、群萌学会。大力宣传西方资产阶级的民权思想和君主立宪制,大声疾呼变法图强,提出:"全民生、去民害、保民权"(《辨惑上》)。光绪二十四年(1898)9月应谭嗣同电邀赴京参与新政,行至汉口时闻戊戌政变发生,"六君子"殉难,遂出亡日本。为继续寻求救国途径,不懈地奔走活动,辗转于香港、南洋、日本、上海等地,一方面与康、梁保持联系,一方面同以孙中山为首的革命派接触,研讨救国方略。光绪二十五年(1899)与康梁策划起兵"勤王"。次年回国在上海组织"正气会"(后改名"自立会"),在张园召开"中国国会",拥护光绪当政。同时以武汉为中心在长江中下游积极组建自立军,策划起义。后被湖广总督张之洞勾结英国领事将其逮捕杀害。其哲学思想主要反映在《质点配成万物说》、《格致浅理》、《论热力》等文中。力图用近代自然科学知识说明宇宙观问题,认为自然界是由大大小小的"机轮"(即机器)组成的,宇宙万物是由质点(原子)配合而成,宇宙间有六十四种元质,"其中四十七为金类,其余为非金类"(《质点配成万物说》)。表现出明显的机械唯物主义观点。又提出:"物之身配于质,质之生起于点,点之微起于魂"。"无论上之天,下之地,中之人,无不起点而微,微之又微,乃为灵魂"(同上)。以灵魂为宇宙万物的最后根源。主张人的"心力"可以创造万物:"今夫太空中而有全世界焉,惟心力之所成耳"(《公法学会叙》)。从而陷入唯心主义。著作有光绪二十四年长沙刊本《觉颠冥斋内言》四卷,1980年中华书局版《唐才常集》三卷。

【唐才常集】 近代唐才常的论文选集。湖南省哲学社会科学研究所编,中华书局1980年6月出版。分为论文、书简、诗联三卷。选入作者自清光绪十六年——光绪二十六年(1890—1900)所撰写的政治论文,也包括一些有政治主张的课艺、书简、诗联等。内容涉及政治、经济、诸子学、宗教、交涉学、兵学、各古国历史兴衰等。

【唐仲友】(1136—1188) 南宋学者。字与政。婺州金华(今属浙江)人。世称说斋先生。绍兴进士,为衢州西安簿。后又中弘辞科,通判建康府。孝宗时上万言书以议时政。后擢秘书省著作郎、江西提刑,为朱熹劾罢。后益肆力于经制之学。其学"不专主一说,苟同一人,隐之于心,稽之于圣经,合者取之,疑者阙之"(《宋元学案·说斋学案》)。提倡学以经世,广涉天文、地理、刑政、经史、传略等。认为人性本善,主张通过摒弃物欲以复天

性。曾谓"善言性者当于'复'观之"(《说斋文集·性论》),譬之如"尘去镜明,风息水止,外物不干,天性乃见"(《愚书》)。要求人们"防欲如防川,待物如待寇"(同上)。主要著作有《六经解》、《诸史精义》、《皇极经世图谱》、《愚书》、《说斋文集》等。

【唐君毅】(1909—1978)　现代哲学家。四川宜宾人。1925年入北京大学,后转入南京中央大学哲学系。毕业后曾任四川大学、华西大学、中央大学教授和无锡江南大学教务长。抗战初期与周辅成合创《理想与文化》杂志。大陆解放前夕移居香港,与钱穆等共创"亚洲文商专科学校"(后改称"新亚书院"),并任教务长。1964年任香港中文大学讲座教授。1974年任新亚研究所所长。在哲学上主张"心"之本体为现实世界之本体,亦是道德自我之根源,认为人能对道德自我自反自觉,并以自觉之自我支配自己,即上超凡入圣之路,这是孔孟、禅宗、阳明思想相同者,也是中国哲学之精髓。在中西文化问题上以本末论中西,极力突出中国文化的心性之学,认为人类一切文化皆为道德自我之特殊表现。在由他起草、并与张君劢、牟宗三、徐复观联名发表的题为《中国文化与世界》中提出中国文化是一活的生命,要带着同情与敬意去研究中国文化,肯定心性之学为"中国文化之精髓所在"。晚年提出所谓"生命存在之三向与心灵九境"的学说。主要著作有《人生之体验》、《道德自我之建立》、《物质生命与心》、《文化意识与道德理性》、《中国文化之精神价值》、《中华人文与当今世界》、《中国哲学之原论》、《生命存在与心灵境界》等。

【唐高僧传】　即"续高僧传"。

【唐甄】(1630—1704)　清初思想家。原名大陶,字铸万,号圃亭。四川达县人。曾任山西长子知县,十个月便去官,常居江南,生活贫困。学宗阳明之学,但实际上已经超越了王学的局限,具有"物有条理,乃见天道"(《潜书·性才》)、"天生物,道在物,而不在天"(《潜书·自明》)的唯物主义观点。认为日月星辰、山川百物、人类社会都在不断变化,而作为万物本原的"气"是不会消灭的,"无成乃无毁,有成必有毁"(《潜书·博观》)。提出"心知未见,物受乃见"(《潜书·性才》)的反映论观点,认为尊重客观规律才能"顺时观变"、"达情庚务"(《潜书·审知》),以做到与客观相符合。认为事功应出于"心性"的修养,而心性的修养应表现为事功,心性和事功应该是统一的:"事不成,功不立,又奚贵无用之心"?(《潜书·辨儒》)勇猛抨击封建君主专制制度,称"自秦以来,凡为帝王者,皆贼也"(《室语》)。与黄宗羲等人的初步民主思想甚合。著作有《潜书》等。

【唐僧】　即"玄奘"。因其为唐代高僧而得名。

【唐鉴】(1778—1861)　清理学家。字镜海,号敬楷,谥确慎,湖南善化人。嘉庆进士。由翰林历官太常寺卿。鸦片战争时期曾严劾琦善、耆英等,以直声闻天下。致仕后主讲金陵书院。生平潜研性理,学宗程朱。当理学日趋衰颓之际,力图恢复程朱道统,认为"还我程朱真途,即还我颜、曾、思、孟真授受,更还吾夫子真面目"(《清学案小识·自序》)。对朱熹之学尤笃信谨守,吹捧朱熹"集诸子之大成,救万世之沉溺"、"孟子之后,传圣人之道以存经者,朱子一人而已矣!"(《清学案小识·提要》)面对清朝统治的衰败,宣扬"道不变,而学未尝不变;学未尝不变,而道未尝变也"(《清学案小识·自序》)等唯心主义形而上学观点,以维护封建社会统治秩序。倭仁、曾国藩、何桂珍等皆从其考问学业。《清学案小识》为其代表性著作,另著有《读易小识》、《朱子年谱考异》、《省身日课》、《畿辅水利备览》、《唐确慎公集》等。

【唐鹤征】(1538—1619)　明学者。字元卿,号凝庵。江苏武进人。隆庆进士。历任工部郎、光禄寺少卿、太常寺少卿、南京太常等。多才多艺,博学多闻。于九流百家皆有研究,特喜庄学。哲学世界观方面持元气一元论,认为"盈天地间,一气而已。生生不已皆此也"(《桃溪札记》)。在理气关系上认为:"自其分阴分阳,千变万化,条理精详,卒不可乱,故谓之理,非气外别有理也"(同上)。坚持唯物主义的主客观关系论:"盈天地间只有此气,则吾心之气即天地万物之气也,吾之性即天地之命万物之性也"(同上)。著有《桃溪札记》。

【疾虚妄】　东汉王充用语。即对虚妄不实之论的批判。王充以此作为自己著述《论衡》的宗旨。他说:"《论衡》篇以十数,亦一言也,曰:疾虚妄"。由于当时社会上流行着各种各样虚妄的言论,特别是谶纬迷信之说盛行,王充用平生精力批判这些虚妄的言论,希望形成实事求是的社会风气。

【疾得成佛】　中国佛教华严宗的修行理论。其"法界缘起"说认为,宇宙万有皆"一真法界"(即"真如")随缘而现,"真如即万法,万法即真如"。故"一一事中,理皆全遍。非是分遍,何以故?以彼真理不可分故。是故,一一纤尘,皆摄无边真理,无不圆足"(《华严发菩提心章》)。这样,"随得一位,得一切位;……以诸位及佛地,相即、相等故。因果无二,始终无碍,于一一位上即是菩萨,即是佛"(《华严五教章》卷二)。这就是"疾得成佛"。《华严孔目章》列出五种"疾得成佛"的情况:(1)"依胜身一生即得"。"胜身"指非凡的身分,如转轮王之子、天子等,他们闻信佛法,今生即可成佛;(2)"依见闻经生疾克"。指听闻如来说法,又加上修行,"证佛十种力",以达到最高觉悟;(3)"依一时疾得成佛"。如《华严经》中所谓的善财童子一时受普贤教化立即成佛;(4)"依一念疾得成佛"。指如果一念与佛法相应就能立即成佛;(5)"依无念疾得成佛"。是说领悟了佛教的"不生不灭"的道理也可立即成佛。

【羞恶之心】　孟子用语。表示人内心固有的羞耻和

憎恶的道德情感。《孟子·公孙丑上》:"无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也"。孟子认为"羞恶之心"是"义"之德行的发端,人们只要将这种内在的心充分扩展,保持强烈的善善恶恶的情感,就能自觉遵守封建道德,形成"义"的德行。这种思想在陆王"心学"中被加以系统化。

(乙)

【陶行知】(1891—1946) 现代教育家。原名文浚。安徽歙县人。早年曾留学美国,获政治和教育硕士学位。1917年回国,任南京高等师范学校教授、东南大学系主任、中华教育改进社总干事等。1923年同晏阳初发起组织"中华平民教育促进会",推行平民教育运动。1927年在南京北郊的晓庄创办师范学校,实践平民教育。1930年该校被国民党政府查封,他本人亦受通缉,遂亡日本。1931年回国。1932年在上海创办山海工学团。1936年7月—1938年曾去伦敦出席第七届世界新教育年会。此时生活教育社成立,他出任理事长。后因"七君子"事件再次受到国民党政府通缉而出亡。1939年回国后在重庆自费创办育才学校和社会大学。1945年春加入中国民主同盟会并当选为中央常委兼教育委员会主任委员。1946年在上海从事反内战、反独裁的民主运动。同年在上海病逝。他历来主张"教学做合一",在晓庄时提出"生活即教育,社会即学校","在劳力上劳心"。设想以教育为主要手段,通过民众教育改善人民生活。主要著作有《中华教育改进社改造全国乡村教育宣言》、《中国教育改造》、《斋夫自由谈》、《古庙敲钟录》、《中国大众教育问题》、《行知书信》等。1984年湖南教育出版社将其著述汇编为《陶行知全集》。

【陶弘景】(456—536) 南朝齐梁时道士、道教思想家,医学家。字通明,自号华阳隐居,谥"贞白先生"。丹阳秣陵(今南京)人。早年即喜好神仙养生术。《南史·陶弘景传》称:"至十岁,得葛洪《神仙传》,昼夜研寻,便有养生之志"。二十岁前任齐诸王侍读,后拜齐左卫殿中将军。因"求宰县不遂",隐居句容的句曲山(茅山)修道。师事孙游岳受符图经法,遇居士娄慧明、杜京产、法师钟义山、诸僧摽(或作朱僧摽)等,遍历名山,寻访仙药。《华阳隐居先生本起录》谓得真人遗迹十余卷。永明十年(492)在茅山传杨羲、许谧等上清大洞经箓,创道教茅山宗。梁武帝礼聘不出,但朝廷大事辄为咨询,被称为"山中宰相"。他继承老庄思想与葛洪的方术理论,又吸收了儒、释观点,主张儒、释、道三家合流,认为"百法纷凑,无越三教之境"(《茅山长沙馆碑》)。把儒家的封建等级思想和制度引入了道教教理中,著《真灵位业图》宣扬在神仙世界中也有严格的等级划分。又著《真诰》将佛教轮回转生之说引入道教,其中《运题象》中有"芥了忽万顷,中有须弥山";《甄命授》有黄观子奉佛道的故事;还有"人为道亦苦,不为道亦苦,惟人自生至老,自老至病,护身至死,其苦无量"之类的说法。曾受佛戒,并在茅山道观中建佛、道二堂。精于医学、药物学,通晓天文学、地理学、历史学等。主张治病应因人之虚实、男女老小、苦乐荣瘁而异。首创以玉石、草木、虫兽、果菜、米实等分类法,成为隋唐以后本草学的蓝本。主要著作有《真诰》、《真灵位业图》、《登真隐诀》、《陶氏效验方》、《补阙肘后百一方》、《药总诀》等。还整理《神农本草经》,增收魏晋间名医所用新药成《本草经集注》七卷(现仅有敦煌发现的残本),共载药物七百三十种。

【陶希圣】(1899—) 中国国民党理论家。原名汇曾。笔名方峻峰。湖北黄冈人。从小入私塾。1922年毕业于北京大学法科,旋即去安徽省立法政学校任教。1924年任上海商务印书馆编辑。1928年与周佛海主编《新生命》月刊,歪曲中国社会性质,反对中国共产党关于新民主主义革命的理论。1931年1月任中央大学教授,不久出任北京大学教授。1933年创办《食货》双周刊,积极参与蒋介石反革命文化围剿活动。抗日战争爆发后出席蒋介石在牯岭召开的所谓讨论国难会议。1938年7月任新成立的国民参政会成员,并充当汪精卫的顾问。1939年任国民党中央党部宣传部长,在此期间积极参与汪精卫的卖国投降活动,后又与汪决裂。1942年2月去重庆任蒋介石私人秘书,曾代蒋写《中国之命运》一书。1943年10月以来历任国民党《中央日报》主编、国民大会代表、国民党宣传部次长等职。1949年去台北,继续主编《中央日报》。1952年任国民党中央执行委员。他自我标榜为"公正学者"。扬言要用"历史的观点、社会的观点、唯物的观点"(《中国社会与中国革命》)来观察中国社会,实际上却以中国社会结构"特殊"为口实,否认马克思主义的普遍规律。他脱离中国社会的经济基础,对封建的社会性质进行唯心主义估价,否定当时的中国是半封建社会;他又歪曲帝国主义的本质,为帝国主义侵略进行辩护,否定当时的中国是半殖民地社会。在此基础上他进而夸大中国历史上的某些经济因素,抛出所谓"商业资本主义社会"论,忠实地为蒋介石的反动政策效劳。主要著作有《中国社会之史的分析》、《中国社会与中国革命》、《中国政治思想史》等。

【陶望龄】(1562—1609) 明学者。字周望,号石篑,晚号歇庵居士。浙江会稽(今绍兴)人。万历十七年会试第一,殿试一甲第三,授翰林编修。官至国子祭酒,以母病辞归。与其弟奭龄讲学于浙东。其学得之周汝登,主

"无善无恶"之说，认为"无善即进善之捷径，无非乃去非之要津，何必自滞有途，指为实境，反疑妙悟，拟作虚言乎?"(《歇庵集》卷十《书周子九解后》)又倡"三教合一"说，曾引湛然、密云等禅师入浙东，"张皇其教"以"空"证"无"，遂使禅风盛行。黄宗羲谓"其流之弊，则重富贵而轻名节"(《明儒学案》卷三十六)。自称"忘意以随顺真心，任诸缘之并作为行持，观万法之自无为解脱，自觉颇为省便"(同上)。反对人为的修养工夫，认为"所谓工夫者，非是超心造意，力与之争。只是时时念念放下去，放不得，自然须有著到"(同上)。

【陶渊明】(365—427) 东晋著名田园诗人。字元亮，一说名潜字渊明，浔阳柴桑(今江西九江附近)人。世号靖节先生。其曾祖是晋大司马陶侃。至他时家道衰落，"亲老家贫"、"偃卧瘠馁"。为谋生计，曾任彭泽县令。因不愿"为五斗米折腰"，赋《归去来辞》归隐，醉心于田园生活。他的人格情操和文艺作品对中国古典文学和美学产生了极为巨大的影响。所作《五柳先生传》是他乐道安贫、寄情田园的自况；《桃花源记并序》表现了被理想化的无君、无剥削压迫、无欺诈的社会理想。他所创造的艺术境界以"平淡"为主要特色，"古今尊陶，统归平淡"。其诗特点是以质朴的语言表达对自然、人生的真切感受。在人生观上他接受了玄学、佛学的影响，但并不追求涅槃解脱，也不相信因果报应，而是从玄、佛走向田园式的审美和艺术境界，对生、死取达观态度。

【陶潜】 即"陶渊明"。

【难自然好学论】 三国魏嵇康著。为批评当时张邈所作《自然好学论》而写。张邈认为学习儒家经典是人的自然本性所好，嵇康作论反对说："六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。然则自然之得，不由抑引之六经；全性之本，不须犯情之礼律。故仁义务于理伪，非养真之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。"认为学习六经并不是人的自然本性所好，而是违背人的本性的。还从人类发展史的角度指出："大道陵迟，乃始作文墨，造立仁义以婴其心，制其名分以检其外，劝学讲文以神其教。"认为儒家的名教之分只是历史的产物，并非天经地义。本文是对其"越名教而任自然"论的集中论述。收入《嵇康集》卷七。

【难宅无吉凶摄生论】 三国魏嵇康著。当时阮德如著《宅无吉凶论》，主宅无吉凶。嵇康著《难宅无吉凶摄生论》与之辩难。阮德如又著《释难宅无吉凶摄生论》以答康论。嵇康再作《答释难宅无吉凶摄生论》与之相辩。"宅无吉凶论"主张人有"相命"，看"相"可以知"命"："命有所定，寿有所在。祸不可以智逃，福不可以力致。……万物万事，凡所遭遇，无非相命也。"嵇康反对相命吉凶的说法，认为"然唐虞之世，命何同延? 长平之卒，命何同短?此吾之所疑也。"提出"宅有吉凶"，认为住宅位置"远近得宜"、房舍的布置"堂廉有制"、住宅的环境"坦然殊观"的话就会"利人以福，故谓之吉"，否则会"害人以祸，故谓之凶"。但他主张，宅本身的吉凶是与其主人怀才积德相关联，只有积德才能收养生致福的效益："良田虽美，而稼不独茂；卜宅虽吉，而功不独成。相须之理诚然，则宅之吉凶未可惑也。"嵇康没有根本否定"命"，但又不迷信"相命"，认为"吾怯于专断；进不敢定祸福于卜相，退不敢谓家无吉凶也"。反映了其思想矛盾。收入《嵇康集》。

【难神灭论】 南朝佛教徒围攻范缜《神灭论》的文献。①萧琛著。对《神灭论》逐条问难，坚持"灵质分途"、"形神有二"。提出"据梦以验，形神不得共体"，以梦中"形静神驰"论证"神与形离"，反对"形神相即"。又以"形伤神不害"来反对"形质神用"，并鼓吹"虚体无本"，否认思虑对思维器官的依赖关系。还认为范缜揭露佛教"蠹俗伤化，费货损役"是"惑者为之，非佛之尤也"，并诱劝范缜放弃神灭论，"忘我以弘(佛)法"。原文见《弘明集》卷九。②曹思文著。包括《难神灭论》和《重难神灭论》两文。前文针对《神灭论》，以梦中神游为据反对"形神相即"，认为形神是外在的结合。并"就周孔以为难"，援引周公"郊祀后稷"和孔子"祀其祖祢"，论证"形灭而神不灭"和人死有鬼。后文针对《答曹舍人》，重点攻击"刃利之喻"，强调形神为"二物之合用"，故"形亡则神逝"。并反诬神灭论违背"圣人之教"、有伤风化。原文均见《弘明集》卷九。③沈约著。全名为《难范缜神灭论》。主要攻击和歪曲"刃利之喻"，提出铸刀为剑，"子利之用弗改，而质之形已移"，由此论证神识可以相传，"前生为甲，后生为丙"。又以"有知之神亡，无知之形在"的观点论证"神本非形，形本非神"，反对"形神相即"。还认为有生神、有死神，提出"生神化为死神，即是三世(指轮回转生)"。原文见《弘明集》卷二二。

【姬旦】 即"周公"。

【继善成性】 《易传》命题。《易·系辞上》："一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。"唐孔颖达疏："继之者善也者，道是生物开通，善是顺理养物，故继道之功者，唯善行也。成之者性也者，若能成就此道者，是人之本性。若性仁者，成就此道为仁；性知者，成就此道为知也"(《周易正义》卷十一)。北宋张载认为："继继不已者善也，其成就者性也"(《横渠易说·系辞上》)。又说："不舍(指仁义)而继其善，然后可以成人性矣"(同上)。南宋朱熹《周易本义·系辞上》："道具于阴而行乎阳。继言其发也，善谓化育之功，阳之事也。成言其具也，性谓物之所受，言物生则有性，而各具是道也，阴之事也"。他认为道通过阴阳发挥作用。道在阴为未发之际为事物生而所受的本性，"继"为道由静到动的发动契机，而后阳便显示出化育之功。陆九渊则认为："'继之者善也'，乃独归之于人；'成之者性也'，又复归之于天，天命之谓性也"(《象山先生全集·语录下》)。明清之际

王夫之则视"继"为"天道"与"人道"之间的转换环节，云："继者，天人相续之际，命之流行于人者也。其合也，有伦；其分也，有理"(《周易内传》卷五)。"甚哉，继之为功于天人乎！天以此显其成能，人以此绍其生理者也。性则因乎成矣，成则因乎继矣。不成未有性，不继不能成。天人相绍之际，存乎天者莫妙于继，然则人以达天之几，存乎人者亦孰有要于继乎！"(《周易外传》卷五)

【弱者道之用】 老子用语。意谓柔弱是"道"的体现、表征。《老子》第四十章："反者道之动，弱者道之用"。老子认为凡是柔弱的都是合乎"道"的，如谓："天下莫柔弱于水"(《老子》第七十八章)；"上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道"(同上，第八章)。由于柔弱是"道"的体现、表征，所以柔弱蕴含有极大的生命力："柔弱胜刚强"(同上，第三十六章)，"天下之至柔，驰骋天下之至坚"(同上，第四十三章)，"人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒"(同上，第七十六章)。老子看到了自然和社会现象中柔弱与刚强之间存在着某种关系，这是对的。但他夸大了柔弱的作用，并将其上升为普遍的规律，作为指导行动的方法论原则，则未免有片面性。

【能】 见"能所"条。

【能立】 因明名词。即推理证明。《因明入正理论》："此中宗等多言，名为能立。由宗、因、喻多言，开示诸有问者未了义故。"有两种解释：一说宗、因、喻三支谓能立；一说宗谓所立，因、喻谓能立。又分"真能立"与"似能立"二种：真能立即正确的推理证明，似能立即错误的推理证明。真能立需要具备两个条件：一是"支圆"，即宗、因、喻三支完备。二是"成就"，即宗、因、喻三支都符合因明规则，没有过失。如果不具备这两个条件，缺支或犯过，推理证明便有错误，不能成立宗，即成为似能立。《因明大疏》卷上："三支互阙，多言有过，虚功自陷，故名似立。"

【能作和所作】 戴季陶用语。他在《孙文主义之哲学的基础》一书中武断地把孙中山的思想分为"能作"与"所作"两部分，认为"能作的部分是先生关于道德的主张，所作的部分是先生政治的主张。能作的部分是继承古代中国正统的伦理思想，所作的部分是由现代世界的经济组织、国家组织、国际关系、种种制度上而着眼，创造出的新理论"。指出"能作"比"所作"更为根本，"为一切所作的基础。先生在能作的方面不创作，在所作的方面努力创作，就是这个原故"。他还用"中学为体，西学为用"的观点曲解孙中山的思想，把孙中山打扮成封建道统的继承者，阉割了孙中山思想的革命性质，妄图为国民党右派的统治制造理论根据。

【能知】 见"能所"条。

【能知必能行】 近代孙中山的知行观。"能知必能行"的思想宋程朱学派已提及，程颐说："须是知了方行得"(《遗书》第十八)。"知之深，则行之必至，无有知而不能行者"(《遗书》第十五)。朱熹说："既知自然行得"(《语类》卷十八)。程朱派强调"能知必能行"的目的在于论证知先行后、知决定行的唯心主义知行说。孙中山则用"能知必能行"来论证"知难行易"，他认为："当今科学昌明之世，凡造作事物者，必先求知而后乃敢从事于行，……以冀收事半功倍之效也。……从知识而构成意象，从意象而生出条理，本条理而筹备计划，按计划而用功夫，则无论其事物如何精妙，工程如何浩大，无不指日可以乐成者也"(《孙文学说》)。又说："学识的难关一过，则其他之进行，有如反掌矣"。"知之则必能行之，知了则更易行之"(同上)。他以亲身经历的革命斗争来说明："夫破坏之革命成功，而建设之革命失败，其故何也？""是知与不知之故也"。他认为由于革命党人的"知识太低"，不知继革命破坏之后革命建设的必要性，不懂得革命的破坏与建设"相因而至，相辅而行"的道理，才导致革命未彻底成功。他的结论是："天下事惟患于不能知耳"(同上)。孙中山"能知必能行"的命题强调了革命理论的重要，这是合理的。但表现出重知轻行的倾向。

【能所】 "能知"和"所知"的简称。"能"或"能知"指认识的主体或主观。"所"或"所知"指认识的对象或客观。"能"、"所"原为佛教哲学概念，东晋僧肇《般若无知论》："般若即能知也，五阴(五蕴)即所知也。"他认为"所知即缘也"，所知"缘"能知而生，故说"所知非所知，所知生于(能)知"。由此以"能知"为第一性，而认为"所知"是派生的，为第二性。明清之际王夫之指出："'能'、'所'之分，夫固有之。释氏为分授之名，亦非诬也"(《尚书引义·召诰无逸》)。但他揭露了佛教"消'所'以入'能'，而谓'能'为'所'"，即把客观对象消融于认识主体之中，否认客观对象的实在性。他强调"所谓'能'者即己也，所谓'所'者即物也"，"'所'不在内"、"'能'不在外"(同上)。并对"能""所"的关系进行了唯物主义的论证："乃以俟用者为'所'，则必实有其体；以用乎俟用，而以可有功者为'能'，则(必)实有其用。体俟用，则因'所'以发'能'；用，用乎体，则'能'必副其'所'"(同上)。他认为，"所"作为被认识的事物("俟用者")必定是确实存在的对象("实有其体")；"能"作为对对象的认识("以用乎俟用")也必定确实具有认识的能力("实有其用")；有了认识的客观对象才能引起和发挥认识的作用("因'所'以发'能'")，而认识必须同客观对象相符合("'能'必副其'所'")。既坚持了"所"为第一性又揭示了"能"、"所"的联系和统一。

【能参】 荀子用语。指人能与天、地并立为三而改造、利用自然为人类服务。《荀子·天论》："天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。舍其所以参，而愿

其所参，则惑矣"。荀子认为，天有四时变化，地有物产生长，人类社会则有礼法之制，各有各的职能，故天人是相分的，就此言人"不与天争职"；但人却能认识天的运行规律，能掌握地的长生时节，能有效地利用天时、地利来为人类服务，故能"制天命而用之"，即驾驭天时、地财而利用它们。荀子这一命题正确地解决了天人关系问题，在先秦思想史上是辉煌的。在荀子以前，范蠡就已提及这一命题："夫人事，必将与天地相参，然后乃可以成功"(《国语·越语下》)。《礼记·中庸》则从天人合一的角度发挥了这一命题："唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。"在往后的发展中人能与天地参及如何参的问题成了中国哲学争论的主题之一。

【能破】 因明名词。即驳论。分"真能破"与"似能破"两种。真能破即正确的驳论，又分两种：一为"立量破"，即组织正确的论式驳斥论敌；二为"出过破"，即自己不组织论式，仅指出论敌论式中的错误。《因明大疏》卷上："敌申过量，善斥其非，或妙征宗，故名能破。"似能破即错误的驳论，也分两种：一为论敌的论式本来圆满无过，却妄生弹诘，反使自己陷人过失；二为论敌的论式虽然有过，但破者不知过失之所在而对无过之处妄加指责，编造过失进行驳斥，使自己同样犯过。《因明大疏》卷上："敌者量圆，妄生弹诘，所申过起，故名似破。"

【能常动，式常静】 金岳霖在《论道》第一章提出的第十七个命题。"能"既是构成事物的质料因又是动力因，具有能动性，经常出人于某些"式"，但不能超出"式"的范围，故说"能常动"。然而"能底动也不是普通东西底动，可是我们可以借'动'这一思想去表示'能'与'式'不同的意味"(《论道》第37页)。"式"是构成事物的形式因，它无生灭，无始终，无加减，无所谓存在，"想来想去，总觉它老'有'，总觉得它老'是'。这就是我们借用'静'底思想去表示的意味"(同上)。"式"与"能"既有区别又有联系，二者相反相成，共同构成事物本体性存在的原因。"式"与"能"结合起来就是某类事物或某一具体事物的生，反之就是某类事物或某一具体事物的灭。"式"与"能"离合变化的总过程叫作"道"。

【剥落物欲】 南宋陆九渊心学的基本修养方法。陆九渊认为人心本善，但也常为物欲或意见所蒙蔽，"所以蔽其本心者，愚不肖者之蔽，在于物欲；贤智者之蔽，在于意见"(《象山先生全集》卷一《与邓文范》)。究其根源，"一资禀，二渐习"(同上书卷三十五《语录》)。为解除心蔽，故须"剥落"，即"人心有病，须是剥落，剥落得一番，即一番清明。后随起来，又剥落，又清明。须是剥落得净尽方是"(同上)。其方法就是借助师友批评指正，谓"人之精爽附于血气，其发露于五官者安得皆正？不得明师良友剖剥，如何得去其浮伪而归于真实？"(同上)即借师友琢磨以去心之不正，即为"剥落"。

【恕】 儒家道德规范。指推己及人。《论语·卫灵公》："其恕乎！己所不欲，勿施于人。"《论语·公冶长》："子贡曰：我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。"孔子把"恕"作为"仁"的内容之一，认为是人"终身行之"(《论语·卫灵公》)的道德准则。《荀子·法行》："孔子曰：君子有三恕：有君不能事，有臣而求其使，非恕也；有亲不能报，有子而求其孝，非恕也；有兄不能敬，有弟而求其听，非恕也。"荀子把"恕"作为协调君臣、父子、兄弟的关系之法则，以维护封建宗法等级秩序。汉儒进一步将"恕"称为"圣人之德"。

【恕谷后集】 清初李塨的文章汇集。二十卷。由门人恽鹤编定，有评点。李塨二十一岁起师事颜元，终身服膺颜学，致力于传播、发展师说，终于形成在清初学界甚有影响的颜李学派。该书议论虽有变通师法之处，但其出发点仍是"以习斋之说印证圣经"，与颜元思想并无根本背离。其卷一《送恽皋闻序》、卷四《复程启生书》、卷十一《给郑子书》更鼓励学者坚定志向，共明颜李之学于天下。光绪五年定州王氏校刻《畿辅丛书》所收《恕谷后集》为十三卷，无恽鹤评点，即为今本。

【桑户】 即桑伯子。又称桑扈、桑虖、桑雩。春秋时隐士。约与孔子同时。当仲弓向孔子问及桑户时，孔子评价其"可也简"(《论语·雍也》)。孔子对其生活简朴表示赞许。又传"桑户裸行"(《楚辞·涉江》)。他"以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痈"(《庄子·大宗师》)，表明其不拘世俗礼教的叛逆性格和超越生死之忧的"芒然彷徨乎尘垢之外，逍遥乎无为之业"之清高精神，思想情致与老庄一派十分接近。据说他死时孔子使子贡前去吊唁并协助料理丧事，看见他的好友孟子反和子琴张临尸而歌，以示别于"游方之内者"。

【桑弘羊】 (前152—前80) 西汉政治家。洛阳(今河南洛阳东)人。《史记·平准书》说："弘羊……以心计，年十三侍中"。武帝时任治粟都尉，领大司农。昭帝即位后官至御史大夫。他毕生制订并推行盐铁官营政策，认为"总一盐铁"可使"盐铁之利，所以佐百姓之急，足军旅之费，务蓄积以备乏绝，所给甚众，有益于国，无害于人"(《盐铁论·非鞅》)。通过设置"均输"、"平准"机构，以"输其土地所饶，平其所在时价，官更更于他处卖之"(《盐铁论·本议》)，从而取得了盐铁、酒类和贸易的控制权，平抑了物价，增加了政府收入，削弱了官商大贾的经济实力，强化了中央集权。面对匈奴"反复无信，百约百叛"(《盐铁论·和亲》)的行为主张抗击，反对委屈求全的"和亲"政策。并移民六十万以边郡屯田，"兵据西域"，严阵以待。始元六年(前81)在汉昭帝召集的盐铁会议上，舌战群儒，力排众议，维护汉武帝生前所定大略方针，重申盐铁官营、均输、平准三大政

策是巩固国防、安定人民生活的经济支柱。主张重刑罚，重工商。次年因参与燕王旦谋反昭帝事败，为霍光所杀。其思想保存在桓宽所编《盐铁论》中。

【通几】 明清之际方以智所创概念。指理性认识及其方法。《物理小识·自序》："寂感之蕴，深究其所自来，是曰'通几'"。"寂感"源自《易·系辞传》之"寂然不动，感而遂通天下之故"一语。方以智借用来指主体认识由静到动的过程。他认为，对认识所获得的感性材料（蕴）再进行深入分析研究（深究），"就可知之物，而神明其不可知之理"（《性故》），从而达到对于事物固有的终极根据的认识，这一过程即为"通几"，故"专言通几，则所以为物之至理也"（《通雅》卷首之三）。"通几"与"质测"相对并以"质测"为基础。他说："质测即藏通几者也。有竟扫'质测'而冒举'通几'，以显其宥密之神者，其流遗物"（《物理小识·自序》）。他主张："通几"比"质测"重要，因为"通几护质测之穷"（《愚者智禅师语录》），能解决"质测"所不能解决的问题。参见"质测"条。

【通天教主】 近代康有为称孔子为"通天教主"。他说："盖天不能言，使孔子代发之。故孔子之言，非孔子言也，天之言也。孔子之制与义，非孔子也，天之制与义也"（《春秋董氏学》）。他在《孔子改制考》中称："儒为孔子教号"，"孔子为万世教主"。认为孔子的神明"配天地，育万物，无人、无事、无义不范围于孔子大道中"。在《孟子微》中又提出："教主皆为人王也"。他指出，人们只把当世以力服人的人主如秦始皇、汉高祖、明太祖、亚力山大、成吉斯、拿破仑等等称为王，其实应该称他们为"霸"；而孔子、耶稣、释迦牟尼这样的教主才应称为王，即"道德之王"，是万世王。康有为如此吹捧孔子是为了借孔子之言之形来为其维新改良主张作辩护。

【通艺录】 清程瑶田撰。不分卷。初刻于嘉庆八年（1803）。共收著作十九种，即：《论学小记》、《论学外篇》、《宗法小记》、《仪礼丧服文足征记》、《释宫小记》、《考工创物小记》、《磬折古义》、《沟洫疆理小记》、《禹贡三江考》、《水地小记》、《解字小记》、《声律小记》、《九谷考》、《释草小记》、《读书求解》、《数度小记》、《九势碎事》、《释虫小记》、《修辞余抄》。附录三种，即《让堂亦政录》、《嘉定赠别诗文》、《乐器三事能言》。有清嘉庆八年刻本，《安徽丛书》民国二十二年（1933）影印本。

【通书】 一称《周子通书》。本名《易通》。北宋周敦颐撰。凡一卷，四十章。是对其所著《太极图说》中心论点的进一步发挥。提出"诚"的中心概念，认为"诚"包括天道和人性两重意义，强调"诚"为"五常之本，百行之源"（《诚下》），是"纯粹至善"（《诚上》）的人生最高原则。今传本为南宋朱熹《通书解》本。编入《周子全书》和《四部备要》。

【通书解】 南宋朱熹对周敦颐《通书》所作的注解。共四十章。写成于乾道九年（1173）（见李性传《饶州刊朱子语续录序》），最早刊于淳熙十四年九月（见《朱子文集·通书后记》）。北京图书馆宋刻《元公周先生濂溪集》收入此书，为今所见最早本。清董榕辑《周子全书》亦收入此解，为通行本。

【通玄真经】 见"文子"条。

【通老论】 三国魏阮籍著。反映了作者折衷儒、道，以"名教"与"自然"相结合的思想。提出"明于天人之理，达于自然之分，通于治化之体"。认为社会治理应顺法自然，以达到"君臣垂拱，完太素之朴；百姓熙怡，保性命之和"的境界。原文已佚，部分散见于《太平御览》。收入《阮籍集》。

【通达】 即"旷达"。

【通易论】 三国魏阮籍著。作于魏正始年间（240—248）。通过对《易》的全面分析，以折衷儒、道，阐发了"名教"与"自然"相结合的思想。承认"名教"存在的合理性："圣人以建天下之位，定尊卑之制，序阴阳之适，别刚柔之节。顺之者存，逆之者亡，不可逆也"。而"名教"的基础在于自然："臣之求君，阴之从阳，妾之归诚，乃得其所"。认为理想的社会应无为而治："刑设而不犯，罚著而不施"，"王正其德，公守厥职，上下不疑，臣主无惑"。指出"寂寞者德之主，恣睢者贼之原"，主张为人应当无欲无为，因循自然。收入《阮籍集》。

【通变论】 《公孙龙子》篇名。表述了公孙龙的变化观。篇中提出"二无一"命题，谓："二有一乎？曰：二无一。二有右乎？曰：二无右。二有左乎？曰：二无左。右可谓二乎？不可。左可谓二乎？不可。左与右可谓二乎？可。"认为由不同的部分组成的整体不含有原先部分的性质。因性质不同而把整体和部分、全部和局部区分开来。还提出"羊牛有角，马无角；马有尾，羊牛无尾，故曰羊合牛非马也"的命题，涉及到了类的概念和分类原则，有重要的逻辑意义。此外还有"鸡足三"、"牛羊足五"、"青以白非黄，白以青非碧"等命题，因意义难明或与市俗观念相悖，多被看作诡辩。

【通经致用】 明清之际顾炎武用语。《亭林文集·与任钧衡》："近世号为通经者，大都口耳之学，无得于心；既无心得，尚安望其致用哉？"批评宋明以来道学家所造成的空疏不实的学风，认为其既不能精通圣贤经典，又不能学以致用。提出："君子之为学，以明道也，以救世也"（《文集》卷四《与人书二十五》）；"习六艺之文，考百王之典，综当代之务"（《夫子之言性与天道》）。他本人毕生留意于经世致用之学，注意民生利病和国家大事，并与当时著名学者黄宗羲、王夫之、李颙及稍晚的颜元、李塨等人共同推动并形成了注重"实学"的风气。参见"经世致用"条。

【通俗辩证法讲话】 陈唯实著。1936年6月大众文化出版社初版。是一本用通俗语言介绍马克思主义唯

物辩证法的著作。作者在再版序言中指出："新哲学和旧哲学的性质是完全相反的，它并不是空洞的、神秘的，它是一种最具体最实用的新文化，它就是唯物辩证法和辩证唯物论，必要把它通俗化具体化实践化起来"。书中从唯物辩证法的基本原理、唯物辩证法的实践应用和辩证法思想发展的历史过程等几个主要方面展开论述，力求深入浅出、通俗易懂。该书曾多次再版，为马克思主义哲学在中国的传播和普及做出了贡献。

【通雅】 明清之际方以智著。五十二卷。另卷首三卷。1639年已有草稿，1643年修改完毕，最后"缀集"於流离岭南期间。1664年于福建建宁初刻，四十卷。该本已佚。今见最早刻本为康熙丙午(1666)夏日龙眠(在桐城境内)姚文燮作序本，即"此藏轩刻本"。该本於清嘉庆、道光间传入日本，为日人重刻，称"东洋刻本"。该书体例类似辞书，但注重古今会通，精心考据。分别记述了天文、月令、农时、地理、官制、田赋、刑法、礼仪、器用、饮食等。《自序》云："函雅故，通古今……今以经史为概，遍览所及，辄为要删，古今聚讼，为征考而决之，期于通达……名曰通雅"。有《四库全书》抄本、《万有文库》本等。

十 一 画

(一)

【推】 后期墨家的逻辑概念。《墨子·小取》所列七种论式之一。相当于归纳推理的形式。《小取》:"推也者,以其所不取同于其所取者予之也。""其所不取"指一类事物中的未知部分,"其所取者"指该类事物中的已知部分。由一类中已知的部分事物的情况推知另一部分未知事物的情况,从而对该类全部作出断定,即为"推"。一说"推"为后期墨家对推理形式总的概括,即由已知推出未知,是归纳推理与演绎推理的结合使用。

【推知】 近代严复对西方哲学 Inference(推理,推论)一词的意译。指从间接推论所获得的知识,与从直接经验中获得的知识——"元知"对举。在其所译《穆勒名学》中指出人们获得知识有两个途径:"有径而知者,有纡而知者"。"纡而知者谓之推知,谓之证悟"。他强调"推知"必须"有元知为之首基,有觉性为之根据"。否则,"事理无从以推,而吾人智识之事废矣"。作为唯物经验论者的严复,完全同意穆勒的见解,并加《按语》说:"穆勒氏举此,其旨在诫人勿以推知为元知,此事最关诚妄"。

【推故致新】 明清之际王夫之用语。《周易外传》卷二:"推故而致其新"。"故"指旧质,旧的生命;"新"指新质,新的生命。认为旧质可转化为新质,旧的生命可转化为新的生命。他视整个世界为"推移吐纳,妙于不静"、"荣枯相代而弥见其新"的运动进化过程。

【捭阖术】 《鬼谷子》所谓的"捭阖、钩钳、揣摩"三种辩术之一。"捭之者,开也、言也、阳也;阖之者,闭也、默也、阴也"(《鬼谷子·捭阖》)。《鬼谷子》的作者视万物演化为"阴阳"之变,即所谓"变动阴阳,四时开闭,以化万物"(同上);因此认为"说人之法"的根本就在于尽"阴阳之理",即"观阴阳之开阖以命物,知存亡之门户筹策万类之始终。达人心之理,见变化之朕(迹)焉"(同上)。主张对于刚柔、进退、张弛、贵贱、大小、高下、德行等事物的阴阳正反两个方面"权衡轻重乃为之度","或捭而出之,或捭而纳之","或阖而取之,或阖而去之"(同上)。这就是捭阖术。"由此言之,无所不出,无所不入,无所不言可"(同上)。

【接习】 明王廷相唯物主义认识论用语。"接"即用感官与外界事物接触从而取得观感的认识活动;"习"即在生活实践中反复习练从而取得"真知"的认识活动。王廷相十分重视"接物"而生"见闻"的感性知识,他说:"物理不见不闻,虽圣哲亦不能索而知之。使婴儿孩提之时,即闭之幽室,不接物焉,长而出之,则日用之物不能辨矣"(《雅述上篇》)。他还十分重视在生活实践中获得知识,指出:"行得一事即知一事所谓真知矣"(《与薛君采论性书》),"赤子生而幽闭之,不接习于人间,壮而出之不辨牛马矣,而况君臣父子夫妇长幼朋友之节度乎!而况万事万物几微变化、不可以常理执乎!"(《石龙书院学辩》)

【接子】 或用"捷子"。战国稷下学士之一。齐人。与惠施、季真同时,亦与慎到相先后,较孟轲略晚。"学黄老道德之术,因发明序其指意"(《史记·孟子荀卿列传》)。《庄子·则阳》载接子有"或使"的主张,认为天地万物之变化有主宰者,与"莫为"说相对。《汉书·艺文志》著录《捷子》二篇,已佚。

【接舆】 春秋末隐士。楚国人。魏晋皇甫谧撰《高士传》称其姓陆名通,字接舆。其"躬耕以食",佯狂不仕,亦称楚狂接舆。遇孔子,避而不与交谈,并以《凤兮歌》讽之,谓"往者不可谏,来者犹可追,已而,已而,今之从政者殆而"(见《论语·微子》)。《庄子·人间世》等篇亦有类似记载。唐李白有"我本楚狂人,凤歌笑孔丘"诗句。

【探赜索隐】 《易传》用语。"赜"即复杂,深奥;"隐"即隐微,隐蔽。指探索幽深隐微的道理。《易·系辞上》:"探赜索隐,钩深致远,以定天下之吉凶,成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟"。唐孔颖达《周易正义》卷十一云:"探,谓窥探求取;赜,谓幽深难见。卜筮则能窥探幽明之理,故云探赜也。索,谓求索;隐,谓隐藏。卜筮能求索隐藏之处,故云索隐也"。这是《易传》的作者把卜筮之法神秘化,认为依靠它就能探索到事物的幽微难测之理。

【理】 见"理气"条。

【理一分殊】 宋明理学命题,语出程颐《答杨时论西铭书》:"《西铭》明理一而分殊,墨氏则二本而无分"(《伊川文集》卷五)。认为社会具有统一的普遍伦理原则,而其具体实施因个人情况不同而有等级差别。张载的《西铭》深明这一道理,而墨翟的所谓"兼爱"则有背于这一原则。周敦颐亦有这一明确思想,其《通书》谓:

"五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分"(《理性命章》)。认为万物都是由本原的"一"("太极")分化、派生出来。朱熹综合周、程思想加以阐发，他的"理一分殊"说具体表现为：其一、从体用角度论证宇宙本体与万物之性的关系。《朱子语类》："伊川说得好，曰理一分殊。合天地万物而言只是一个理，及在人则又各自有一个理"(卷一)。"盖合而言之，万物统体一太极也；分而言之，一物各具一太极也"(《太极图说解》)。认为万物之性禀受"太极"("理")而来，但不是分有太极的一部分，而与太极完全相同。其二、从本末角度论证一理与万理的关系。《语类》："太极如一木生上，分而为枝干，又分而生花叶，生生不穷，到得成果子时，里面又有生生不穷之理，生将出去，又是无限个太极"(卷七十五)。认为事物之理皆由本源之理派生而来。其三、从一般与个别的角度论述普遍之理与具体之理的关系。《语类》："如一所屋，只是一个道理，有厅有堂。如草木，只是一个道理，有桃有李。如这众人，只是一个道理，有张三有李四，……如阴阳，《西铭》言理一分殊亦是如此"(卷六)。指普遍之理表现为有差别的具体物理。明清之际王夫之分析了"理一分殊"命题的逻辑矛盾，指出："分云者，理之分也；迨其分殊，而理岂复一哉？夫不复一，则成乎殊矣"(《读四书大全说》卷十)。认为程朱"理一分殊"说从根本上颠倒了理气关系，是不知"理即气之理"。只有气才是"万物同乎一本者"；世界之统一性和多样性的原因就在于"其同者絪缊化醇之气，而异以理"(同上)，并非如朱熹所说是"理同而气异"(《朱文公文集》卷四十六)。

【理义】 儒家伦理范畴。"理"指道理，"义"指合乎道理、有道理。《论语》中无"理"字，但"义"则多次出现，如谓"信近于义"(《学而》)，"君子喻于义，小人喻于利"(《里仁》)等。"理"、"义"连用始自孟子，《孟子·告子上》："心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口"。孟子认为如同"口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉"(同上)一样，"心"也有共同的是非善恶标准，这就是理义。孟子所谓的"理"、"义"基本同义，指思想行为所应遵循的道理和准则，亦即儒家所维护的伦理纲常。先秦儒家有时将二者互训，如《荀子·大略》说："义，理也。"《礼记·丧服四制》言："理者，义也。""义"还常与"仁"并提，而训"义"为"宜"，如《礼记·中庸》："义者，宜也。"唐韩愈《原道》曰："博爱之谓仁，行而宜之之谓义。"宋明理学家多发挥孟子关于理义的思想，北宋程颐说："在物为理，处物为义"(《周易程氏传》卷四)。"顺理而行，是为义也"(《河南程氏遗书》卷十八)。并认为理义与人性是统一的："在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也"(同上)。宋明理学中的"理"与不同的概念相对时其意义不尽相同，南宋陈淳辨析说：理与道对说，"道字较宽，理字较实，理有确然不易底意。故万古通行者，道也；万古不易者，理也"；"理与性字对说，理乃是在物之理，性乃是在我之理"；"理与义对说，则理是体，义是用。理是在物当然之则，义是所以处此理者"(《北溪字义》)。清戴震则认为："心之所同然，始谓之理，谓之义。……举理，以见心能区分；举义，以见心能裁断。分之，各有其不易之则，名曰理；如斯而宜，名曰义"(《孟子字义疏证》)。他反对朱熹以理为"如有物焉，得于天而具于心"的观点，强调"理"乃事物本身所具有，而被人所正确反映："理义在事情之条分缕析，接于我之心知，能辨之而悦之"。"理义非他，所照所察者之不谬也"。"理义非他，可否之而当，是谓理义"。"非事物之外别有理义也"(同上)。

【理气】 中国哲学重要范畴。起源甚早。宋明以前理、气各自独立使用。"理"的含义是：①通常指事物的规律、准则，有时也指作为社会规范的礼义。《管子·心术》："理也者，明分以喻义之意也"。《孟子·告子上》："心之所同然者何也？谓理也，义也"。《庄子》中有"天理"、"万物之理"的概念，《庄子·养生主》说："依乎天理"。"天理"即自然之理。《庄子·天下》说："判天地之美，析万物之理"。认为有必要去认识事物变化的特殊规律。《韩非子》也把"理"规定为事物的特殊规律以区别于作为一般规律的"道"。如《解老》说："万物各异理，而道尽稽万物之理"。②指事物的形式。《荀子·正名》："形体色理以目异"。《易传·系辞上》有"仰以观于天文，俯以察于地理"之说。关于"气"的含义有：①指构成天地万物的原始材料，是一种能运动、占有空间的极细微的物质。《老子》第四十二章："万物负阴而抱阳，冲气以为和。"《管子·内业》的"精气"说则进一步认为不仅生物"有气则生，无气则死"，而且人的精神也是由气构成："精也者，气之精也"，"凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星。"《庄子·知北游》提出天下万物都是气的聚散变化而成，"通天下一气耳"。东汉王充强调"天地合气，万物自生"(《论衡·自然》)，认为气是可以脱离意识而独立存在的物质，是"恬澹无欲无为无事者也"(同上)。②指一种精神境界。孟子认为"浩然之气"是"集义所生"(《孟子·公孙丑上》)，它"至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间"(同上)。自宋以后"理气"被作为对立统一的一对范畴，宋明理学家们借以阐明思维与存在的关系，并根据对"理"、"气"何者为第一性问题的回答鲜明地分为理本论和气本论两大派别，反映了唯心主义和唯物主义对立。北宋程颐和程颢首先把"理"作为最高的实体范畴，建立了"惟理为实"的理本论体系，认为"理者，实也，本也"(《二程遗书》卷十一)。他们自称"天理二字却是自家体贴出来"。这个天理"不为尧存，不为桀亡"，也没有"存亡加减"，但它本

身是万物存在的根据，"所以谓万物一体者，皆有此理，只为从那里来"（《遗书》卷二）。二程也承认气（阴阳）的存在，肯定"万物之始皆气化"（《二程遗书》卷五），认为"有理则有气"。但他们认为"气是形而下者，道是形而上者"（《遗书》卷二），道（理）是"所以阴阳（气）者"，即是推动气的生灭聚散的根源。所以主张理在气先、理本气末。二程还认为气有生灭，"凡物之散，其气遂尽"（《遗书》卷十五），所以只是暂时的、相对的。但理是绝对存在的永恒的实体，"天地之化……往来屈伸，只是理也"（《遗书》卷十五）。南宋朱熹继承和发展了二程的理本论，认为"理"是先于万物、不依赖于万物的绝对精神，它又叫"太极"或"道"，是一个"实而不有"、"虚而不无"的存在。但这个无形无象的"理"必须有一个"安顿"、"挂搭"、"附着"的去处，这就是"气"。他说："天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也"（《答黄道夫》）。"有是事便有是气，但理是本"（《朱子语类》卷一）。朱熹从较高的哲学思辨角度论述了理与气的关系，指出："所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也"（《文集》《答刘叔文》）。他举例说："太极（理）犹人，动静（气）犹马。马所以载人，人所以乘马，马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙未尝不在焉。此所谓所乘之机，无极、二（气）五（行）所以妙合而凝也"（《语类》卷九四）。他还用"理一分殊"说论证了理的一般性与特殊性的关系，谓："天下之理未尝不一，而语其分则未尝不殊"（《中庸或问》）。"只是此一个理，万物分之以为体"（《语类》卷九四）。进而指出："圣人未尝言理一，多只言分殊。盖能于分殊中事事物物、头头项项理会得其当然，然后方知理本一贯。不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何处？圣人千言万语教人，学者终身从事，只是理会这个要得事事物物、头头件件各知其所当然；而得其所当然，只此便是理一矣"（《语类》卷二七）。朱熹是宋明理学的理本论之集大成者。另一方面，张载、王廷相、王夫之等人坚持以"气"为宇宙本原的唯物主义哲学路线，肯定气是万事万物存在的基础，而理是气变化流行的秩序、规律，认为理气关系是物质运动的规律和物质自身的关系。北宋张载首创气本论哲学体系，《正蒙·乾称》说："凡可状皆有也，凡有皆象也，凡象皆气也"。又说："气之聚散于太虚，如冰凝释于水。知太虚即气则无无"（《正蒙·太和》）。认为有形的万物与无形的太虚在"气"的基础上达到统一，"气聚，则离明得施而有形，气不聚，则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客；方其散也，安得遽谓之无"（同上）。气只有聚散而无生灭。张载还指出气的变化流行都有一定规律可寻："天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也，顺而不妄"（同上）。他进而提出了"一物两体"的思想，认为"一物两体，气也。一故神（自注：两在故不测），两故化（自注：推行于一），此天之所以参也"（《正蒙·参两》）。明代王廷相继承了张载气本论思想，认为气是宇宙的实体，是第一位的，谓"天地未生，只有元气。元气具，则造化人物之道理即此而在，故元气之上无物、无道、无理"（《雅述·上》）。至于"理"，他指出："理根于气，不能独存"（《横渠理气辨》）。坚持"气在先，理在后"，"理在气中"的唯物主义立场。与王廷相同时的罗钦顺也认为"气"是世界万物的本原："盖通天地，亘古今，无非一气而已"。"理只是气之理"（《困知记》）。明清之际的王夫之将气本论发展到最高水平，指出："阴阳二气充满太虚，此外更无它物，亦无间隙。天之象，地之形，皆其所范围也"（《张子正蒙注·太和》）。肯定气的普遍性、无限性。他又指出气是唯一的实在："盖言心、言性、言天、言理，俱必在气上说，若无气处则俱无也"（《读四书大全说·尽心上》）。他进而认为"理"是气固有的条理，是气运动变化的规律，谓："理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也。故其始之有理，即于气上见理；迨已得理，则自然成势，又只在势之必然处见理"（《读四书大全说》卷九）。以后的颜元、戴震等人对程朱唯心主义理气观继续有所批驳。宋明理学关于理、气问题的探讨对中国哲学的发展影响巨大。

【理气同异】 南宋朱熹讨论人物之性同异的理论。"理"指人物之性，"气"指构成人物躯体的物质。朱熹对理气同异有不同说法：①认为理同而气异。"在人在物虽有气禀之异，而其理则未尝不同"（《中庸或问》卷二）。是说人与物所禀之理相同，所禀之气不同。②认为气异理亦异。"因其气禀之不同，而所赋之理固亦有异"（《文集·答严时亨》）。谓人与物因禀受的气不同，故所禀受的理也不同。

【理气合一】 明清之际黄宗羲的哲学命题。"气"指运动变化的物质，"理"指物质运动的法则、规律。关于理气关系问题朱熹首倡"理先气后"说，认为"未有天地之先，毕竟也只是理"，"有理便有气，流行发育万物"（《朱子语类》卷一）。这是分理、气为二的唯心主义理本论。明罗钦顺、王廷相、刘宗周等反对朱熹的理气观，坚持唯物主义的理气一元论。黄宗羲继承发挥了其师刘宗周等人的观点，提出了"盈天地间皆气"（《明儒学案》卷六十二《蕺山学案》）和"理气合一"（《孟子师说》卷七《形色章》）命题。指出："天地间只有一气充周，生人生物。……流行而不失其序，是即理也。理不可见，见之于气"（《孟子师说》卷二《浩然章》）。又说："天地之间只有气，更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳。……宋儒言理能生气，亦只误认理为一物"（《明儒学案》卷五十《诸儒学案中四》）。认为"理气之名，由人而

造。自其浮沉升降者而言，则谓之气；自其浮沉升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而二名，非两物而一体也"(同上卷四十四，《诸儒学案上二》)。进而断言："理为气之理，无气则无理。……盖以大德敦化者言之，气无穷尽，理无穷尽，不特理无聚散，气亦无聚散也；以小德川流者言之，日新不已，不以已往之气为方来之气，亦不以已往之理为方来之理，不特气有聚散，理亦有聚散也"(同上卷七《河东学案上》)。坚持以气为第一性，理为第二性，理不能离气而独立存在的唯物论观点。

【理本气末】　南宋朱熹的理气观。"本"指本原，"末"指本原的派生物。《通书解》："自其末以缘本，则五行之异，本二气之实，二气之实又本一理之极"。"自其本而之末，则一理之实万物分之以为体"。认为理(太极)是世界的本体和本原，气(阴阳、五行)则是由理决定的派生物。

【理世界】　冯友兰用语。指形而上的共相世界，与形而下的现象世界对立。《新原道》："总所有底理，新理学中，名之曰太极，亦曰理世界"。在冯友兰的新理学哲学体系中，理世界和现实世界同属于真际，即同属于有之类，但"理世界无所票而自有"，"在逻辑上先于实际底世界"，"其中的花样可以多于实际底世界"。他认为理世界比现象世界更根本、更广阔、更丰富。

【理生气】　南宋朱熹哲学命题。北宋周敦颐《太极图说》有"太极动而生阳"之语，朱熹对此作解释时以"理"释太极，云："太极生阴阳，理生气也"(《朱子语略》)。认为"理"是气赖以产生的根源。

【理主气从】　程朱理学的基本命题。朱熹说："气之所聚，理即在焉，然理终为主"。认为在理气关系中"虽是一时都有，毕竟以理为主"(《朱子语类》卷三)。理决定着气的存在和运动。宋饶伟说："阴阳五行阖辟无穷，而此理为阖辟之主"(引自《周子全书》卷一《集说》)。元吴澄说："太极与此气非有两物，天是主宰此气者"(同上)，均把"理"("太极")作为理气关系中占主导地位的方面。

【理存于欲】　清戴震哲学命题。《孟子字义疏证》："理者，存于欲者也。"认为人性即气质之性，其实体为血气心知，其表现为"欲"、"情"、"知"。"欲"是人的本性，即"血气心知之自然也"(同上)。"欲"的内容即为衣食男女、趋利避害，"无非以生以养之事"。认为灭欲面生养之道废，理亦不存在。指出理存于欲，"欲，其物；理，其则也"(《孟子字义疏证》)。无欲即无理，"凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理"(同上)。强调欲如水流，水可导而不可堵，故欲可节而不可穷。揭露程朱理学所谓的"去人欲"的最大目的是为了满足其一己的私欲，因而主张以情絜情，情得其平，即为公欲，亦即是理。做到"以无私通天下之情"(同上)，"使人之欲无不遂，人之情无不达"，即为"王道"。

【理先气后】　南宋朱熹哲学命题。他说："先有个天理了，却有气，气积为质而性具焉"(《朱子语类》卷一)。"未有此气，便有此理"(《语类》六十三)。"有是理，后生是气"(《语类》卷一)。认定理作为世界的本原先于物质性的气而存在。但朱熹认为这种理先气后的关系是从逻辑意义上说的，指出："理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先气在后相似"(同上)。"此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理"(同上)。认为理并非时间上的在先，而是逻辑上在先。他晚年尤持此说。

【理词】　苗族"理老"调解民间纠纷时所使用的语言，多以诗词体裁出现。其作用是调解纠纷，曾起到过维护社会秩序的作用。其中包含着一些朴素唯物主义和辩证法的因素。

【理事】　佛教哲学范畴。"理"即道理，引申为事物和现象的本性、本体；"事"指各别的事物、事相和现象。《华严经》提出理与事相对的观念，作为"佛智"之一，以证明佛性是一个整体。《庄严经论》和《佛地经论》对理与事的关系作了阐述。唐玄奘把事物的本体真如固定为理体，强调众生的迷悟在于是否把握理。华严宗人智俨用理事来贯通和说明圆融无碍的学说。法藏用理事来阐明世间的一切现象和本质，说明成佛的最高境界。他肯定理事关系为体用、本末的关系，说："事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川"(《华严经义海百门》)。认为理是体，事是用，体用相即。又说："尘空无性是本，尘相差别是末"(同上)。"尘空无性"指理，"尘相差别"指事，认为理是本，事是末。后来澄观又把理事归结为相遍、相成、相夺、相即和相非五重关系，以说明物质世界的虚幻而本体世界的真实。认为两种世界虽有差别，但又相互统一，没有矛盾，从而证明世俗生活和宗教生活并不截然脱节，众生和佛也是圆融无碍的。禅宗北宗比较执著事相的一面，南宗则侧重于理体的一面，酿成激烈的争论。唐代禅师希迁吸取华严宗的理事无碍思想，作《参同契》，谓"执事元是迷，契理亦非悟"。认为不了解事理本是一体，都不是悟，主张把两者统一起来。希迁还把理分为物理与性理两种，物理指事物的现象和性质，性理指心。认为从物理上看事各住一方，从性理上看则万事之间和理事之间都是一致的。佛教的理事说对宋明理学有深刻影响。

【理事无碍】　佛教华严宗哲学命题。"理"即道理，引申为事物和现象的本性、本体。"事"指各别的事物、事相和现象。"无碍"即统一，不矛盾。认为理是无差别的、同一的，事是有差别的、殊异的，但千差万别的事物中有着同一的理体，故理和事是统一的。理事无碍关系表

现为：①理完整、普遍地存在于每一个事中；同时，事虽有分限但全同于理，犹如海水之周遍于波浪全体而无所不至，也如小小波浪的起动其影响及于整个海水。②无理不成事，无事不成理，理事相成。犹如由海水而成波浪，由波浪而成海水。③无差别的理体即有差别的事象，有差别的事象即无差别的理体，理事相即。犹如海水即是波浪，波浪即是海水。总之，理和事、本体和现象相遍相成，相即相入，圆融无碍。

【理、事、情】 清叶燮关于艺术创作的一组范畴。他认为文艺创作是主客观相结合的过程，就创作主体言需要才、胆、识、力，同时还要认识和把握创作对象的规定性，则"曰理、曰事、曰情。此三者是以穷尽万有之变态"（《原诗内篇》）。认为宇宙万物的存在和规律都可用"理"、"事"、"情"来概括，"譬如一木一草，其能发生者理也；既其发生则事也；既发生之后，夭乔滋植，情状万千，咸有自得之趣，则情也"（同上）。他所谓的"理"指客观事物赖以产生、发展的规律；所谓"事"即物的实存状态，所谓"情"指事物运动变化的状况和人对其状貌物理的感受。他主张艺术创造应面向客观现实，"直造化在乎，无有一之不肖乎物也"。他指出审美创造虽以客观现实为基础，但不是机械的描摹，而应虚实结合，"幽渺以为理，想象以为事，惝恍以为情"。如果能实而不能虚，为执而不为化，是不符合艺术创作规律的。

【理势】 中国古代历史哲学范畴。"理"指历史发展的规律、法则；"势"指历史发展的势头、趋向、趋势。唐刘知几说："古今不同，势使之然。"唐柳宗元把历史之"势"与圣人之"意"对立起来，指出："封建非圣人意"，"彼封建者，更古圣王尧、舜、禹、汤、文、武而莫能去之。盖非不欲去之也，势不可也"（《封建论》）。认为分封建国制度的兴废取决于历史发展的趋势，而不由人们的主观愿望所决定。刘禹锡也曾提出"理"、"数"、"势"三个范畴，说明事物的规律性、必然性和发展趋势是相辅相成的："以理揆之，万物一贯也。""数存然后势形乎其间焉"（《天论》）。柳、刘已明确形成用以概括历史发展趋向的"势"概念。南宋朱熹也以"理势之当然"来说明"天理"对社会历史的支配作用。明清之际王夫之扬弃了这些思想，进一步把"理"、"势"对举，他所谓的"势"指历史发展的客观趋向，"理"指历史进程中所表现出的规律性。他提出"理势合一"、"理势相成"的命题，指出："凡言势者，皆顺而不逆之谓也。从高趋卑，从大包小，不容违阻之谓也。夫然，又安往而非理乎，知理势不可以两截沟分"（《读四书大全说》卷九）。认为理是势的基础，势是理的表现，一方面合理必然成势，即"势之顺者即理之当然"（同上），"迨已得理，则自然成势"（同上）；另一方面顺势自然合理，即"顺必然之势者，理也"（《宋论》卷七），"只在势之必然处见理"（《读四书大全说》卷九）。他强调历史发展的规律不依任何人的意志为转移，无论是秦始皇"罢侯置守"使"郡县之制垂二千年而弗能改"，或"封建不可复行于后世"，这都是历史的必然。在他看来，理和势是相辅相成的，"顺逆者理也，理所制者道也。可否者事也，事所成者势也。以其顺成其可，以其逆成其否，理成势者也。循其可，则顺；用其否，则逆，势成理者也"（《诗广传》未刊稿，见《湖南历史资料》1959年第3期）。认为人们在社会实践中或顺理形成可行之势，或逆理造成不可行之势，这叫做"理成势"；反之，一旦"势"已形成就只得循之而行，"循其可"就合乎理，"用其否"就逆乎理，这是"势成理"。王夫之对理势的论述是中国古代历史哲学所达到的最高成就。

【理势合一】 明清之际王夫之的历史观命题。"理"指事物发展规律，"势"指历史发展的客观过程及趋势。他说："势字精微，理字广大，合而名之曰天"（《读四书大全说》卷九）。认为"理"和"势"是不可分割的，一方面"在势之必然处见理"，"势既然而不得不然，则即此为理矣"（同上）；另一方面"得理自然成势"（同上），"势因理成"（《四书训义》卷三十一）。所以"理势不可以两截沟分"（《读四书大全说》卷九）。王夫之从理势统一中阐明了人类历史发展的必然趋势及其客观规律性。但他又认为"势存乎神之不测"，要通过英雄人物的行为来表现。反映了其历史观的局限性。

【理明】 唐刘禹锡用语。指认识和掌握了客观事物的规律与法则。与"理昧"对举。他在《天论》中阐述了"天人交相胜"的思想，同时揭露了有神论产生的认识根源，指出当人们掌握了自然规律时就有行动的自由，便会自发形成无神论观念。他以操舟为例说，船在小河中运行自如，其快、慢、停、发都由人掌握，无狂风之阻，无逆流之击，行船迅速平稳是人的作用，翻船搁浅也是人的原因。因此"舟中人未尝有言天者，何哉？理明也"（《天论·中》）。

【理具于心】 南宋朱熹哲学命题。《朱子语类》卷九："心包万理，万理具于一心"。"一心具万理，能存心而后可以穷理"。认为理是心中本来固有的。指出要认识这固有之理则需通过"格物"的启发，所以又说："盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣"（《补大学格物传》）。

【理知】 三国魏嵇康的认识论范畴，即理智之知。与"目识"相对。《养生论》："夫至物微妙，可以理知，难以目识。譬犹豫章，生七年然后觉耳。"认为对于微妙之物用耳目之知是难以认识的，只能用理智之知来把握。比如枇树和樟树在幼小时外形非常相似，这时人们用眼

睛是很难区别出来的，要用理智之知加以识别。嵇康把认识过程分为“理知”和“目识”两个层次，这是合理的。但他把“理知”和“目识”割裂开来，则是错误的。

【理性与民主】 张东荪著。1946年上海商务印书馆印行。共六章：一、序论，二、文明与进步，三、人性与人格，四、理智与条理，五、自由与民主，六、中国之过去与将来及后序。实际上分为两大部分，第一部分讨论理性，第二部分讨论民主。全书对理性与民主以及相关的人性、人格、理智、自由等问题作了理论分析与历史考察，说明理性在人类文化上的重要性，提出了民主的文化意义与价值。认为人类文明的进步全靠自觉的人格观念与理性的概念。指出西方人的高明在于发现普遍的人性并以此为根据来研究理性，西方的民主主义即建立于人格的观念上，西方的自由观念与理性的观念相一致，认为自由是一文化价值，其本质是一道德的概念。人民的自由以精神自由为其根本，而精神自由最直接表现是思想自由，思想自由是一切自由的中心。主张要自由必须发挥理性，“理性倘若被毁弃了，即无异乎把人格与进步同时斩尽灭绝”。强调只有儒家思想才能与西方的自由与民主精神相通，认为儒家的自得观念正相同于西方的“精神的自由”，儒家的律己精神可作民主理想中人格观念的出发点。主张要建立民主主义的生活必须先昌明儒家的人格思想。

【理性与自由】 胡绳著。副标题《文化思想批评论文集》。1946年华夏书店出版。本书是针对抗日战争时期思想文化界出现的鼓吹盲从、迷信、专断、神秘主义及反对民主和理性的“反理性主义逆流”而写的一系列评论的汇编。书中深刻揭露了反理性主义逆流产生的社会历史根源和种种表现形式。批判了国民党反动派的封建法西斯专制统治及其哲学理论基础，指出蒋介石集团鼓吹“诚”的哲学就是企图把“诚”和“明”对立起来，大搞愚民哲学。揭露了蒋介石“力行哲学”颠倒主、客观关系，夸大主观作用的唯心主义实质。本书对当时的唯心主义新理学与新心学也进行了一定的批评。它对马克思主义哲学在中国的传播和毛泽东哲学思想的进一步发展起了积极的推动作用。

【理学】 或称“道学”。宋元明清时期以孔孟儒家思想为核心，融合佛、道哲学思想而形成的新儒家学说。海外学者称“新儒家”。以解析儒家经义为形式，以探讨理气关系和天道性命等问题为主旨。萌芽于唐中叶以后的韩愈、李翱。北宋初胡瑗、孙复、石介提倡道德性命之学，有“理学三先生”之称。但实际创建人为北宋中期周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐等，至南宋朱熹集其大成。理学内部包含有不同学派，各学派间既相互鉴取又相互贬抑。北宋以周敦颐为代表的“濂学”揉合佛、道二家思想，初步建立起一以“太极”为最高范畴，以孔孟思想为核心的学说体系，对理学的形成发展发生了重要影响，后被朱熹等推为理学开山。以邵雍为代表的“象数学”根据《周易》和道教思想构造出一个“合之斯为一，衍之斯为万”的先天象数学体系，并以之推测和说明自然与人事变化，在理学中产生了一定影响。司马光提出以“虚”和“诚”为基本范畴的哲学思想，构成了理学中的“朔学”一派。以北宋二程为代表的“洛学”、以南宋朱熹为代表的“闽学”、以南宋陆九渊为代表的“江西之学”和以明代王守仁为代表的“阳明学”，是理学的主要流派。二程和朱熹的学说一般又合称为“程朱理学”或“程朱学派”。二程首先把“理”作为最高哲学范畴，以形而上之理为世界本原，建立了理一元论哲学。朱熹进一步继承发展了二程思想，在以理为本的基础上系统地论述了理气关系，建立起一个完整的客观唯心主义理学体系。程朱之学均强调“穷理”，但二程偏重“察之于身”以“穷理”，朱熹则更强调“即物而穷其理”。陆九渊和王守仁的学说一般合称为“陆王心学”或“陆王学派”。陆九渊首先提出“心即理”，认为“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理”(《象山全集》卷三十四《语录》)，把主观精神看作世界的本原，初步建立起心一元论哲学。王守仁进一步提出“心外无理”、“心外无物”，强调“意之所在便是物”、“万化根缘总在心”，构造了一个彻底的心一元论哲学体系。程朱理学和陆王心学虽同属唯心主义阵营，但其内部亦存在“朱陆之争”的严重分歧和对立。以北宋张载为代表的“关学”提出“太虚即气”的思想，批判佛、道二家“不识有无混一之常”，肯定世界的物质统一性，建立了唯物主义的气一元论哲学。其心性之学区分“天地之性”和“气质之性”，为程朱学派所接受和发挥；其气一元论思想遭到程朱学派的反对和批评，而为明代王廷相和明清之际王夫之等继承和发展。理学是中国封建社会后期的主流思想，浸润于社会政治和精神生活的各个方面，对近代乃至现代社会有重要影响。

【理学宗传】 明清之际孙奇逢撰。二十六卷。书中对宋、明六百年间重要理学家的生平、思想及其在理学史上的地位作了较详尽的评述。以周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、朱熹、陆九渊、薛瑄、王守仁、罗洪先、顾宪成十一人为主(卷一至卷十一)，以其他儒者为辅(卷十二至卷二十五)，共列有一百六十一人。本书在体例上有主有辅，有内有外，有述有评，较《伊洛渊源录》、《圣学宗传》不仅思想内容上有所创新，且断制亦谨严，所以很受学者重视，被誉为“别出手眼”(《明儒学案》卷五十七《孙奇逢学案》)之作。收入《孙奇峰全集》，有清刻本。

【理学要旨】 清耿介辑。不分卷。为宋周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹论著选编，或节选，或全录。包括周敦颐《太极图说》、《通书》，程颢《定性书》、《识仁说》、《论气质之性》及语录，程颐《颜子所好何学论》、《四箴》及语录，张载《西铭》及语录，朱熹《仁说》及语录。每人论

者之先冠以人物小传。有清刻本。

【理昧】 唐刘禹锡用语。指未认识和掌握客观规律及法则。与"理明"对举。刘禹锡著《天论》,论述"天人交相胜"的思想,同时分析了有神论产生的认识根源,指出,当人们没有认识和掌握自然规律时就没有行动的自由,有神论观念就占支配地位。他以操舟为例说,船在大江大海中行驶时人的能力难以与巨大的自然力相抗争,船的快、慢、停、发不能完全由人来决定,很可能一股突然的风浪就能将船掀翻。这时人们便会祈求于上天的保佑,"舟中之人未尝有言人者,何哉?理昧故也"(《天论·中》)。

【理迹】 指事物发展变化的规律或迹象。《晋书·裴秀传》:"夫总汇群本,宗极之道也。方以族异,庶类之品也。形象著分,有生之体也。化感错综,理迹之原也"。认为每一有生之体错综复杂的变异现象都有规律之迹可寻,只有把这些迹象搞清楚了,才会找到事物发展变化的规律,而这众多事物变化规律的总合就是整个客观世界本身的最根本的道理。

【理统】 ①三国魏王弼的贵无论玄学观点。即以理("无")统物。《周易略例·明彖》:"物无妄然,必有其理,统之有宗,会之有元,故繁而不乱,众而不惑。……故自统而寻之,物虽众则知可以执一御也;由本以观之,义虽博,则知可以一名举也。"又《论语释疑·里仁》:"能尽理极,则无物不统。极不可二,故谓之一也。"②谓文章或著作有系统性和条理性。何劭《王弼传》云:"弼注《老子》,为之《指略》,致有理统。"

【理根于气】 明王廷相关于理气关系的唯物主义命题。他说:"气游于虚者也,理生于气者也……理根于气,不能独存也"(《横渠理气辩》)。"气,物之原也;理,气之具也"(《慎言·道体》)。"天地未判……则理存于太虚,既判,则理载于天地"(《太极辩》)。他批判理学家所谓"天地之先只有此理"、"只有此理,便会动静生阴阳"的观点,指出:"理,虚而无着者也;动静者,气本之感也;阴阳者,气之名义也。理无机发,何以能动静?理虚无象,阴阳何由从理中出?"(《太极辩》)因此他断言:"万理皆出于气,无悬空独立之理"(同上)。"愚谓天地未生,只有元气,元气具,则造化人物之道理即此而在,故元气之上无物、无道、无理"(《雅述上篇》)。"理根于气"的观点坚持了物质决定意识的唯物主义世界观。

【理载于气】 明王廷相关于理气关系的唯物主义命题。《慎言·道体》云:"理载于气,非能始气也。世儒谓理能生气,即老氏道生天地矣;谓理可离气而论,是形性不相待而立,即佛氏以山河大地为病而别有所谓真性矣"。又云:"气,物之原也;理,气之具也"。他认为气是理的物质载体,有气则有理,无气则无理,"万理皆出于气,无悬空独立之理。""天地未判……则理存于太虚;既判,则理载于天地"(《太极辩》)。这些看法都坚持了物质决定意识的唯物主义世界观。

【理乘气动】 南宋朱熹哲学命题。《太极图说解》:"太极者本然之妙,动静者所乘之机。"朱熹又解释说:"理寓于气,不能无动静,所乘之机,乘如乘载之乘"(《语类》卷九十四)。"太极理也,动静气也,气行则理行,二者常相依而未尝相离也。太极犹人,动静犹马,马所以载人,人所以乘马。马之一出一入,人亦与之一出一入,盖一动一静而太极之妙未尝不在焉"(同上)。认为气不断运动,寓于气中的理随气的动静而有动静,如人乘马而行一样。

【理欲】 中国哲学一对重要范畴,即"天理"、"人欲"之简称。理、欲概念始见于《礼记·乐记》:"人生而静,天之性也;感于物而动,性之欲也。……夫物之感人无穷,而人之好恶无节,则是物至而人化物也。人化物也者,灭天理而穷人欲者也"。这里的理、欲只是一般意义上的概念。北宋张载明确把理欲作为伦理学范畴,他说:"天理者,时义而已"(《正蒙·诚明》);"只为天理常在,身与物均见,自不私"(《经学理窟·学大原下》)。认为人欲就是私欲。程颢把"天理"改造成哲学范畴,将封建纲常名教上升到世界观高度。在程朱理学中,天理既是宇宙的本原和法则,又是道德的原则、规范与最高境界。理学家关于理欲关系主要有下列看法:①理欲是互相对立、不能兼容的。程颐说:"不是天理,便是人欲","人欲肆而天理灭矣"(《粹言》卷二)。而"灭私欲,则天理自明矣"。朱熹说:"人欲云者,止天理之反耳"(《答何叔京》)。"天理人欲,不容并立"(《孟子集注》卷五)。"天理存则人欲亡,人欲胜则天理灭。未有天理人欲夹杂者";"此胜则彼退,彼胜则此退,无中立不进退之理"(《朱子语类》卷十三)。他主张道德修养的根本任务就在于"革尽人欲,复尽天理"(《朱子语类》卷四十一)。王阳明从"心外无物"、"心外无理"的心学观出发,认为:"圣人之所以为圣,只是此心纯乎天理而无人欲之杂"(《传习录》)。"必欲此心纯乎天理而无一毫人欲之私,此作圣人之功也"(《答陆原静》)。②理欲是统一、互容的。胡宏说:"天理人欲,同体而异用,同行而异情"(《知言》)。不过他主张人欲要合乎"正",否则有损天理。陆九渊从他"心即理"的心学世界观出发,亦反对将理、欲断然分开,认为天理人欲是合一的,谓:"天理人欲之分,论极有病。自《礼记》有此言,而后人袭之。岂有天理物欲之分?""天理人欲之言,亦自不是至论。若天是理,人是欲,则是天人不同矣。此其原盖出于老氏"(《语录》)。王夫之则主张天理与人欲一体:"天理原不舍人欲而别为体"(《周易内传》卷四上);"有是故有非,有欲斯有理"(《周易外传》卷二);"随处见人欲,即随处见天理"(《读四书大全说》卷八)。认为天理、人欲互相联系,不可分割。又指出:"离欲而别为理,其唯释氏为然,盖厌弃物则而废人之大伦矣"(同上)。戴震更主张"理"寓

于情欲之中："理者存乎欲者也。""理也者，情之不爽失者也；未有情不得而理得者也"(《孟子字义疏证》)。他反对把欲与私等同起来，认为"圣贤之道无私而非无欲，老、庄、释氏无欲而非无私"。指出："古圣贤所谓仁义礼智，不求于所谓欲之外，不离乎血气心知"(同上)。因此他认为灭欲便无理、无德，谓："欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也"(同上)。戴震抨击了朱熹把克除劳动人民的利欲视作"杀贼工夫"(《语类》卷四十二)、王阳明则把它称为"破心中贼"的观点，揭露了理学家把理、欲对立起来的罪恶实质，指出，"酷吏以法杀人，后儒以理杀人"(《与某书》)。袁枚也反对"存天理，灭人欲"的说教，肯定了情欲的积极作用，指出："天下之所以丛丛然望治乎圣人，圣人之所以殷殷然治天下者，何哉?无他，情欲而已矣"。"使众人无情欲，则人类久绝，而天下不必治；使圣人无情欲，则漠不相关，则亦不肯治天下"(《情说》)。

【理惑论】 见"牟子理惑论"条。

【理智】 梁漱溟和熊十力哲学用语。梁漱溟以理智与直觉相对，认为理智的对象是客观世界，所得到的知识为"物理"。指出对外在世界的认识包括感觉(现量)和思维(也叫"比量智"、理智)两部分。理智是对感觉分析、综合后所得出的关于事物的共相，但它并不反映事物的本质，只是一种由认识者内心所产生的影象，其性质为"独影境"。他进一步认为理智所认识的现象世界只是生命本体所派生出的虚幻的假象，对于真正的实在——生命本体自身来说量智这种认识是完全无能为力的。熊十力以理智(也叫"量智")与性智相对，认为理智的作用在于从经验出发对事物进行分析研究而获得知识，它"恒妄计有外在世界，攀援构画"，所以不能实证本体，把握本心。梁漱溟和熊十力都不否认理智在认识物理世界方面的效用，但认为它不能把握形而上的本体。参见"量智"、"独影境"条。

【理源】 指魏晋玄学所谓的玄理之根源。《世说新语·文学》："丞相与殷(浩)共相往反(清言)，其余诸贤，略无所关。既彼我相尽，丞相乃叹曰：'向来语，乃竟未知理源所归，至于辞喻不相负。正始之音，正当尔耳!'"

【理禀】 理学用语。指人禀受天地之理以为性。朱熹说："天地之间有理有气，……是以人物之生必禀此理然后有性，必禀此气然后有形"(《文集·答黄道夫》)。常与"气禀"连用。

【理藏】 见"正理藏论"条。

【梅文鼎】(1633—1721) 清数学家、天文学家、经学家。字定久，号勿庵。安徽宣城人。以毕生精力从事天文历算和数学研究，深谙中外古今天文历法之异同得失并能融会贯通。其天文方面的著作有四十余种，有对我国古代历法的评述与研究，有对近人著述的评介，有对自己创制的天文仪器的说明，内容颇丰。在数学方面其著作多达十三种四十卷，其中《几何补编》有创见。他十分重视我国传统数学成就，认为"古法方程，亦非西法所有，则专著论，以明古人之精意，不可湮没"(阮元《畴人传》)。著作有《天学骈枝》、《周髀算经补注》、《古今天法通考》、《求赤道宿度法》等，后人编为《梅氏丛书辑要》。

【梅葛】 彝族长篇史诗。作者及成书年代不详。全书分四大部分：《创世》、《造物》、《婚事和恋歌》、《丧葬》。《创世》、《造物》以神话形式叙述了天地万物的形成，因彝族是虎图腾崇拜，故篇中有虎身变为自然界的传说："远古的时候没有天，远古的时候没有地，要造天、要造地。""虎头做天头，虎尾做地尾"，虎的"左眼做太阳，右眼做月亮，虎牙做星辰"。此篇还具有朴素辩证法因素，提出了"相配"的思想："日月来相配，白云黑云配，天要地来配，风与水波配。""没有不相配的树木花草，没有不相配的鸟兽虫鱼，没有不相配的人，样样东西都相配，地上的东西才不绝。"此外该书对彝族古代社会的风俗习惯等也有论述。云南民间文学调查队调查整理翻译，云南人民出版社1959年出版。

【检论】 近代章太炎的自选集。他对《訄书》重订本增删修改后更为此名。共九卷六十三篇，另有附录七篇。卷一四篇，讨论中华民族的起源和形成史。卷二十篇，讨论《六经》的起源和历史内容，即古代统治观念形成史。卷三、卷四共十七篇，是中国古代思想学说史。卷五、卷六共九篇，从社会学角度考察中国的人口、语言、文字、心理、宗教、风俗等。卷七共十二篇，提出从政治到经济的改革设想及其历史依据。卷八共四篇，为人物评论。卷九共七篇，借对历史和时事的讨论总结辛亥革命失败的经验，抨击袁世凯的黑暗统治。末篇《近思》寄托着作者急于完成《检论》结集的意向。同《訄书》重订本相比，该书新增论文十六篇，主要见于卷二和卷九。书中给人以强烈的历史感。内容虽有不少错误，诸如迂阔的空想，陈腐的偏见，以及对资产阶级革命派同封建势力妥协而招致失败的辩护等，但为研究资产阶级民主革命提供了许多有价值的材料。1915年首次收入作者手定的《章氏丛书》。1982年朱维铮据浙江图书馆刊本并参照北京图书馆藏《訄书》修订本订正、校点，收入《章太炎全集》第三卷。

【梓慎】 春秋鲁大夫。数术家，以善占候著称。据《左传》载，鲁昭公十八年(前524)夏五月，大火星在黄昏出现，后又刮起风，梓慎便据此预言宋、卫、陈、郑四国将发生火灾。因偶而应验，便借此宣传其术。

【职业分途】 梁漱溟用语。他认为中国社会"只有一行一行不同的职业，而没有两面对立的阶级"，故可称为"职业分途底社会"。他说中国当时主要的职业有士、农、工、商四种，"为士为农为工为商，各有前途可求"

(《乡村建设理论》第201页)。认为马克思主义的阶级分析方法只适用于以"阶级对立"为特征的西洋社会,而不适用于以"职业分途"为特征的中国社会。

【教相判释】 见"判教"条。

【教育经典】 彝族伦理学著作。作者及成书年代不详。其思想在彝族中世代相传,实际上是彝族先民长期社会实践经验的总结。主要内容是教育后代如何为人的伦理学说,有"不学教经不聪敏"之说,认为"君与民两方,都完成职责,以言促其行,各得其宜啊!""君坏不理政,遭遇到事变;臣坏不治事,纠葛难解决,子孙不兴旺。"要求人"应交接好友"、"爱是爱公众"、"说话要适当,嘴巴有威信"、"不谋求财物,人们为我找(财物)"、"父母贤惠于孙昌达,子孙贤时照顾父母"、"仲牟之子孙,人们生存同"等。

【救亡决论】 近代严复著。发表于清光绪二十一年(1895)5月天津《直报》。中心是反对旧学,提倡新学。疾呼"今日中国不变法则必亡是已",欲变法则"莫亟于废八股"。历数旧八股"锢智慧"、"坏心术"、"滋游手"的三大罪状,认为它与宋明理学等旧学一概"无实"、"无用",皆在应扫荡之列。批判封建顽固派"天不变,道亦不变"的谬论,主张"治道人道","因时为制"。提出欲救中国危亡"不容不通知外国事,……不容不以西学为要图"。收入《严复集》。

【乾】 见"乾坤"条。

【乾坤】 《周易》之八卦及六十四卦的两个卦名。在八经卦中,乾由三阳爻(—)组成,卦形为☰;坤由三阴爻(- -)组成,卦形为☷。在六十四别卦中,乾卦由六阳爻组成,卦形为䷀;坤卦由六阴爻组成,卦形为䷁。乾坤两卦象征着宇宙间两类互相对立的事物或属性。《易·说卦》言:"乾为天、为圜、为君、为父、为玉、为金……,坤为地、为母、为布、为釜……。"《易·系辞下》谓:"乾,阳物也;坤,阴物也"。《易纬·乾凿度》说:"昔者圣人因阴阳定消息,立乾坤以统天地也"。此两卦具有相反的属性,《易·杂卦》:"乾刚坤柔"。《说卦》:"乾,健也。坤,顺也"。《系辞上》:"乾道成男,坤道成女;乾知大始,坤作成物;乾以易知,坤以简能"。乾坤这两种对立的性质被看作是万物产生的根源,《易·乾彖》:"大哉乾元,万物资始,乃统天"。《易·坤彖》:"至哉坤元,万物资生,乃顺承天"。《易·序卦》:"有天地,然后万物生焉"。《系辞》认为乾坤的对立统一是《易》的门户、内缊和基石,《系辞下》云:"乾坤,其《易》之门邪!"《系辞上》云:"乾坤,其《易》之缊邪!乾坤成列,而《易》立乎其中矣。乾坤毁,则无以见《易》;《易》不可见,则乾坤或几乎息矣"。

【乾坤由我在】 明王守仁的心学命题。语见《长生》诗。他认为乾坤因我而存在,依赖我的感觉、灵明而存在。这与他所说的"我的灵明便是天地鬼神的主宰","天地鬼神万物离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了"(《传习录》下),是同一意思。

【乾坤并建】 明清之际王夫之用语。谓《周易》的乾坤两卦是无先后之分的,而是同时产生、同时存在的。引申为事物的对立双方是同时共存、相互作用的。《周易外传》卷七:"乾坤并建而捷立,《周易》以始,盖阴阳之往来无淹待而向背无吝留矣"。《周易内传·坤》:"《周易》并建乾坤,以为诸卦之统宗"。认为《周易》乾坤二卦同生共有,时无先后,为其余诸卦之"统宗"。这一命题的具体含义有:①认为乾坤并建为"太极",是阴阳混合的实体:"乾、坤合于太和而富有日新之无所缺也"。由此批判道家以"无名为天地之始",释氏以"灭尽为真空之藏"是"愚不可瘳"。②认为太极是乾坤并建之本始,它"无有一极"且"无所不及",充塞天地之间,孕育万物。③认为乾坤并建以示不相离:"太极一浑天之全体,见者半,隐者半。《周易》并列之,示不相离,实则一卦之向背,乾坤皆在焉。"④认为乾坤并建体现了宇宙本体所蕴含的"至健"、"至顺"的本性:"三才之道,气也,质也,性也,其本则健顺也。纯乎阳而至健立,纯乎阴而至顺立"。至健、至顺就是乾坤之德,至健则御万里而不穷,至顺则不言劳而功能自著(参《张子正蒙注·大易篇》)。⑤认为体乾坤易简则能穷物尽理,掌握事物运动变化的规律,可路常处变、趋时效变:"学易者能体乾坤易简,则理穷性尽而与天地合德也。……以之随时变化,惟所利用,而裁成辅相之功著焉,则与天地参"(《周易内传·系上传》)。王夫之关于"乾坤并建"的思想表述了世界的物质性及其表现形式的多样性,说明物质运动的源泉在其内部的矛盾性,这是对张载关于"三才两之,莫不有乾、坤之道"的易学思想的继承和发展。

【乾坤衍】 熊十力著。始作于1959年。1961年中国科学院印刷厂影印(非正式出版)。全书两部分:"辨伪"、"广义"。其大旨是借考订儒学源流以发挥作者的政治理想,批判封建专制主义。书中论述《易》理乾坤大义,阐发生生不已、健进不息的宇宙论和人生论,具有一定的辩证法思想。基本精神与《新唯识论》和《原儒》大体一致,但批评"摄用归体",强调"摄体归用"。作者自认"此为余之衰年定论"。

【乾嘉学派】 清乾隆、嘉庆时期讲究考据训诂的经学学派。清初顾炎武、黄宗羲总结明亡教训,以"经世致用"反对宋学空疏之弊,以六经为根柢并效汉儒博物考古之功,以反对道学家束书游谈之说,是为乾嘉汉学之发轫。后学者畏文字狱祸,遂弃经世致用之旨而致力于考据辨伪,清代学术进一步转向汉学。乾隆、嘉庆年间学者兼采汉宋儒之说,考据训诂之学达于鼎盛。后人就其时代言称之为乾嘉学派,就其学术方法言称之为考据学派,就其崇尚汉儒言称之为汉学(或朴学)派。治学

范围由原初考求经义的经世致用变为穷经证史、崇古求是，并从字义训诂、辨伪考订逐渐扩大为对典章制度、天文历法、地理金石、名物故实的考核。该学派分为“吴派”与“皖派”。吴派以吴中惠栋为奠基人，主要成员有弟子余萧客、江声以及王鸣盛、钱大昕等。皖派以休宁戴震为奠基人，主要成员有弟子段玉裁、王念孙及其子王引之，晚期有焦循、阮元等。两派共同点是审名实、重佐证、戒妄牵、守凡例、断情感、汰华辞，主从文字音训以求义理。两派不同处在于：吴派多治《周易》、《尚书》，皖派则擅长三礼，尤精小学、天算；吴派往往不论是非，鲜下己见，皖派除段、王外均志乎闻道，以义理为根本；吴派惟汉是好，其长在古，其短在泥古，皖派强调求真。代表作有惠栋的《周易述》、《九经古义》、《古文尚书考》，钱大昕的《二十二史考异》，王鸣盛的《十七史商榷》，戴震的《声韵考》、《考工记图》，段玉裁的《说文解字注》，王念孙的《广雅疏证》、《读书杂志》，王引之的《经义述闻》等。该学派对古籍整理及历史研究做出了重要贡献。但治学限于注经，脱离实际，其末流则益支离烦琐。

【勒俄特依】 又译《母史篇》。彝族哲学著作。成书年代及作者均不详。全书共十三篇，内容具有朴素唯物论及自发辩证法因素。其宇宙发生论认为天地没有形成之前是一个无色、无光、无声的混沌宇宙：“上面没有天，下面没有地，四周未形成，四方黑沉沉，四角阴森森”。认为水是生成万事万物的本原：“水是一”，水有“正面变、反面变”，正反矛盾引起和形成万事万物。其生物进化观点认为生物都是“雪”族子孙，雪族子孙十二种，“无血的六种”，均为植物；“有血的六种”，均为动物，包括人在内，其中“猴为第一种，人为第六种”。还有介于人猴之间的中介动物：“形状虽像人，叫声似猴音，树叶当衣穿，野果当饭吃，如猴爬树顶，不能成人类。”说明人是从猿猴变来的，近似“人猿同祖”观点。同时还论述了母系氏族向父系氏族的过渡，有“生子不见父”的记载和“娶妻配成偶，生子即可见父亲”的论述，反映了由母权制向父权制过渡。

【著变】 指事物运动发展过程中的显著变化。参见“渐化”条。

【葯汉昌言】 近代章太炎著。是继《葯汉微言》后的又一哲学短论集。六卷，其中《经言》二卷、《连语》一卷、《区言》二卷。内容大多是以佛学唯识宗理论与《周易》及先秦诸子和宋明理学相参论，对二程、王阳明、陈白沙的思想多所肯定。尤其倡导读经，认为“文王、孔子之教，使人与兽殊绝”，“于今救世之急，未有过于是者也”。所以“恢之以子路之行，博之以十五儒，文稍广矣。语之以致良知，论稍精矣。自是而上，随其资性，上规冉冉，下希明道白沙，则视其人之所为也。若夫文王孔颜之所以超越伦萃者，迈往之士，何遽不可以至”。这种主张与当时的新文化潮流形成了尖锐对立。此书是研究章太炎晚年思想的重要资料。1933 年由其弟子吴承仕、钱玄同校刊收入《章氏丛书续编》。另有章氏国学讲习会单行本。

【葯汉微言】 近代章太炎的哲学短论集。1915—1916 年由章太炎口述，吴承仕笔录整理而成。计短论 167 则。内容所涉甚广，论及先秦诸子、宋明理学、印度哲学以及佛法等。论述诸子亦多以佛法释意，是其后期构造的佛学唯心主义体系的重要组成部分。不只申明本体（真如），且对认识论亦予足够的重视，谓“康德以来治玄学者，以认识论为最要，非此所得，率而立一世界缘起，是为独断”。一语道破欧洲近世哲学的基本特征。并以佛学唯识论“见分”、“相分”、“自证分”、“证自证分”概念来构造自己的认识论体系。最后一则短论为“思想变迁之迹”，记述了作者三十年学术思想变化的过程，谓“始则转俗成真，终则回真向俗”。即从早年信仰荀韩到崇奉佛教理论，后来以佛解庄，以庄证孔，自称悟解了孔子所谓的“耳顺”、“绝四”的真义，因而对过去批孔进行忏悔，反映了作者思想的矛盾，是研究章太炎哲学思想的重要资料。1919 年收入《章氏丛书》。

【菌说】 近代章太炎阐述进化论的哲学论文。原为《儒术真论》的附录之一，陆续刊于清光绪二十五年（1899）《清议报》第 28—30 册。文章从分析细菌入手，阐述了生命、物种和人类的进化过程。认为有机物生于无机物，二者没有绝对的界限；当生命现象出现以后，比如细菌，便动植难分；以植物言可以叫做“菌”，以动物言则可以叫做“虫”，“良以二者难辨，而动植又非有一定之界限也”。目的在于论证高级生物乃至于人都是从低级生物进化而来的，这是一个是由简单到复杂，从低级到高级，按一定规律演化的过程。指出生物的具体进化过程是：细菌化“既有草木，则草木亦如蛰之求明，如痿之思起，久之而机械日生，刻意思之以趋于近视，而其形亦遂从之而变，则于是有蜃蛤、水母。彼又求明，则递为甲节，为脊骨，复自鱼以至鸟兽而为猿、狙、猱。以至为人。此所谓‘随序之相理’也”。书中辨明“以太”并非“心力”、“性海”，而是构成阿屯（原子）的实体，肯定“以太”“有至微之形”，故“不得谓之无体”，从而批判了谭嗣同《仁学》中的“以太”观念和唯心主义思想。指出“细胞诸种，皆自原形质成立”，“是即生物之所以灵运，然非有神宰畀之矣”（《菌说》修订手稿）。否定了有神论。但书中认为“动植皆有知，而人之胚珠血轮又有知”，混淆了物质和精神的界限。收入《章太炎选集》。

【菜根谭】 书名，明洪自诚撰。凡三〇六篇。系以儒家思想为主参以老、庄与禅学之说，描述仕宦、保身之道及辞官后闲居之乐。书中有不少有关立身处世、待人接物的至理名言，向为伦理学家所推重。

【菩提】 佛教名词。梵文音译。意译“觉”、“智”等

("觉"谓对佛的觉悟,"智"指断除烦恼而成就涅槃的"智慧")。旧译为"道"。如僧肇注《维摩诘经》云:"道之极者,称曰菩提"。"其为道也,微妙无相,不可言有;用之弥懃,不可为无","不知所以言,故强名曰菩提"。菩提计分三种:(1)真性菩提。指众生本具之觉性,即"本觉",名"真如";(2)实智菩提。此为众生根本之智,能证菩提之道的智慧,即"始觉";(3)方便菩提,即"权智菩提"。此指因机设教之道,谓"自觉"之道已臻圆满而又化他,广开方便之门。具备上述三者,即达"阿耨多罗三藐三菩提",即佛的境界。"菩提"与"烦恼"常相对而言,一般有四种情况:第一,断除烦恼即是菩提(俗谛);第二,本无烦恼,亦无菩提(真谛)。意在遣相去执;第三,烦恼即菩提(中道)。此以"不一不异"之中道意在圆融;第四,本无烦恼,原是菩提。此是经过"遮遣"之后的"无所得"之得,意在显示"不二不异"的真谛。

【菩提达摩】(?—536或528) 简称"达摩"或"达磨"。南天竺僧人。属婆罗门族姓。南北朝宋梁时来中国传授禅法,曾在河南嵩山少林寺"面壁"修禅九年,被称为"壁观婆罗门"。其弟子著名者为慧可,下传僧璨—道信—弘忍—慧能,因此禅宗奉他为"初祖"。世传达摩的禅法是以"壁观"为中心的"二入",即"理入"和"行入"两种修禅方法。前者是对宗教的理论思考,它要求"舍伪"、"归真",解决认识问题;后者是对宗教实践的修持,教人去掉一切爱憎情欲,按照佛教教义践行。达摩的禅法不需要念佛诵经,无繁琐的理论,易于奉行,对中国佛教禅宗产生了深刻影响。道宣谓其禅法"大乘壁观,功业最高,在世学流,归仰如市"(《续高僧传》卷二十)。宗密在其《禅源诸诠集都序》中则说:"唯达摩所传者,顿同佛体,迥异诸门。"达摩的著作世传有《少室六门集》二卷,包括《心经颂》、《破相论》、《二种入》、《安心法门》、《悟性论》、《血脉论》六种。另外还有敦煌出土的一些论文。

【菩提树】 相传佛教创始者释迦牟尼曾在"毕钵罗"树下证得菩提(觉)而创立佛教,后来称此种树为"菩提树"。亦译为"觉树"、"道树"("菩提"旧译作"道")等。树子可作"念珠"。据说南朝梁僧人智药从印度将此树移植中国,多产广东。南亚诸国信佛者常焚香散花,绕菩提树作礼。有的中国佛教学者以菩提树象征众生本具佛性,如禅宗北宗的神秀其得法偈曰:"身是菩提树,心如明镜台。时时勤拂拭,莫使惹尘埃。"

【萧子良】 即"萧衍"。

【萧抱珍】(?—1166) 金道士,太一教创立者。卫州(今河南汲县)人。长期以秘箓济人。金天眷(1138—1140)年间其法大行。皇统八年(1148)诏至朝廷,颇受礼遇,赦所居庵为"太一万寿观"。元忽必烈追赠"太一一悟传教真人"。其教以柔弱为宗旨,传"太一三元法箓之术",要求道士出家,继法嗣者受秘箓法物,改姓萧。宫观始称庵,墓称塔,与佛教相似。该教后与正一教逐渐合流。

【萧衍】(464—549) 南朝梁开国皇帝,佛教神不灭论者。字叔达。南兰陵(今江苏常州西北)人。原为南齐王族。齐和帝时都督中外军事,爵至梁王。乘齐内乱夺取帝位。谥武帝。早年信奉道教,与著名道士陶弘景关系密切,称帝后还常遣使者向陶弘景咨询。天监三年(504)下诏舍事道法,宣布佛教为国教,强迫人们放弃其他信仰,"反伪就真,舍邪入正",一律信奉佛教。他本人曾多次舍身佛寺,由百官大臣用钱赎回。由于他的倡导,其时仅首都建安就有佛寺五百余所,僧尼十余万人。其理论上把佛教的涅槃佛性学说同中国传统的神道迷信结合起来,认为人们生来即有灵明、神灵的本性,此性乃是成佛的基础。但肉体"生死有尽",而神性连续不断。并说:"观三圣(佛、儒、道)设教,皆云(神)不灭。……神灭之论,朕所未详"(《敕答臣下神灭论》)。攻击范缜《神灭论》是"妄作异端"、"违经背亲",组织僧俗进行大规模围攻。著述很多,《梁书》本纪称"所作《涅槃》、《大品》、《净名》、《三慧》义记数百卷"。

【萧萐父】(1924—) 现代学者,中国哲学史家。四川省成都市人。1947年8月毕业于武汉大学哲学系后在成都市任中学教师。1950年在成都市军管会教育处工作,参加接管华阳中学,任该校副校长。1952年调川西文教厅工作并参加华西大学的接管工作。院系调整后在四川医学院任马列主义教研室主任。1957年调武汉大学哲学系,历任讲师、副教授、教授。现在主要从事研究生培养工作,讲授马克思主义哲学史方法论、中国哲学史史料源流举要、隋唐佛教哲学等课程。1982年与李锦全主编的《中国哲学史》(两卷)是一部较有特色的教材,在内容和章节安排上有新的探索,充实了奴隶制社会早期的哲学思想,重视封建社会中早期启蒙思想的地位和意义,将明末清初这一历史时期单独成篇阐述。著作另有《王夫之辩证法思想引论》(主编,1984年)、《王夫之著作选注》(主编之一,1975年);论文有《中国哲学史方法论问题刍议》、《评梁启超的"近三百年"中国学术史论》、《浅析佛教哲学的一般思辨结构》等多篇。1985年7月曾到美国出席由国际中国哲学会举办的"第四次中国哲学国际讨论会",作了题为《17世纪中国学人对西方文化传入的态度》的报告。1988年8月和12月分别赴新加坡和香港出席了"儒学发展的问题及前景"学术讨论会和"唐君毅思想国际会议"。

【萧望之】(?—前47) 西汉五经名儒。字长倩。东海兰陵(今山东枣庄东南)人。官至太子太傅。《汉书》载其"好学,治《齐诗》,事同县后仓且十年。以令诣太常受业,复事同学博士白奇,又从夏侯胜问《论语》、《礼记》"。元帝时因通经术任其师傅,倍受敬仰。甘露三年(前51)曾主持石渠阁会议,评议儒生对《五经》异同意

见。为人素刚不屈。后因得罪宦官弘恭、石显等,被迫饮鸩自杀。

【萧琛】(478—530) 南朝齐梁佛教神不灭论者。字彦瑜。南兰陵(今江苏常州西北)人。齐武帝时同萧衍、沈约等同为笃信佛教的竟陵王萧子良的门客。入梁,受梁武帝萧衍重用,官至云麾将军晋陵太守,授金紫光禄大夫。先后附和、追随萧子良和萧衍,对其内兄范缜的《神灭论》进行围攻。著文《难神灭论》,认为"灵质分途"、"神与形离"、"形静神驰"、"形伤神不害";并诱劝范缜放弃神灭论,要"忘我以弘(佛)法",不"后(佛)法以利我"。著作有《汉书文府》、《齐梁拾遗》等,已佚。《难神灭论》见《弘明集》卷九。

【萧楚女】(1893—1927) 中国共产党早期理论家和宣传家。原名萧秋。湖北汉阳人。出身贫苦,少时当过报童、船伕等。1907年前后投入新军。后参加武昌起义。1919年参加恽代英等主办的利群书社,开始阅读介绍马克思主义的文章。1922年由恽代英介绍加入中国共产党。1924年秋受党中央委派去重庆做共青团工作。1925年10月在上海发表《显微镜下的醒狮派》小册子,系统地批判曾琦等国家主义派的言论,揭露他们在"国家至上"的口号下对内维护封建军阀和地主买办阶级的统治,对外干扰反帝斗争、猖狂反苏反共的本来面目;运用马克思主义的唯物史观批判他们在历史、国家、阶级等问题上的唯心主义观点。1925年8月发表《国民革命与中国共产党》等文章,批判戴季陶的假三民主义和主张用所谓"利他的道德心"来取代阶级斗争的唯心史观。1926年到毛泽东主办的农民运动讲习所任教员,同时兼任黄埔军校的政治教官,先后写了《中国农民问题》、《社会主义讲授大纲》、《帝国主义讲授大纲》、《社会科学概论》等著作,较系统地介绍了马克思列宁主义有关社会发展史、辩证唯物论、政治经济学和帝国主义论的基本原理,为在中国传播马克思主义做出了贡献。1927年"四·一二"反革命政变后被国民党反动派逮捕,于4月15日残遭杀害,年仅34岁。

【萨迦派】 藏传佛教派别。又称"花教"。"萨迦"为藏语译音,意为"白土"。因宋熙宁六年(1073)贡却杰波在后藏奔波山白色土地上建寺弘法,后以此寺为主寺形成宗派,故名。又因该派寺庙围墙上涂有象征文殊、观音、金刚手菩萨的红、白、蓝三色花条纹,故俗称"花教"。继贡却杰波后教主均由他的家族——昆氏家族世代相承。该派主要弘扬道果教授等显密教法,不禁娶妻,惟规定生子后不能再接近女人。此派至元朝时势力极盛,其第五代祖八思巴曾被元世祖封为国师,统领西藏十三万户,僧俗并用、军民兼摄,掌握了政教大权。到元末势力减弱,统治地位逐步为噶举派所取代,仅保留萨迦地方的政教权力。至近现代实力更弱,仅有管理本寺庙领地的权力。

【萨班·贡噶坚赞】(1182—1251) 藏传佛教萨迦派第四代祖师。原名贝丹敦珠(藏语译音,意为"吉祥义成")。后藏拉堆降(即今昂仁)人。其曾祖为萨迦派创始人贡却杰布。其祖父贡噶宁布使萨迦派发扬光大、形成体系,是其第一代祖师。二伯父索南孜摩为第二代祖师。三伯父扎巴坚赞为第三代祖师。他幼年即随扎巴坚赞出家,学习梵文和佛法,并继任萨迦寺寺主。南宋嘉泰四年(1204)从释迦师利及其弟子僧迦师利学习各教派经典教法,经二十多年修行而声名大振。曾与一批印度人辩论佛学十三天,取得胜利,使这批印度人改奉萨迦派。因其通晓"大五明"(声明、工巧明、医方明、因明、内明)和"小五明"(诗词、韵律、修辞、歌舞、星算),被称为"班智达"(大学者之意)。他是萨迦派和元朝王室建立关系的第一人。南宋淳祐六年(1246)以六十二岁高龄应召到凉州(今甘肃武威),次年会见阔端皇太子(成吉思汗之孙),议定西藏地区归顺元朝的条件,并致书西藏各地僧俗首领劝说归顺,从而使西藏地区结束了四百年分裂割据的局面,萨迦派也因此取得了在西藏地区的政教领导地位。此后他就一直留在凉州传法,间或行医,最后圆寂于凉州。著作有多种,主要有《三律仪论》、《正理藏论》、《萨迦格言》。后者是文学作品,以藏族社会的伦理观念为准则而作,流传极广,对藏族文学形式的发展有重大影响。

【萨满教】 原始宗教的一种形式。形成于旧石器晚期母权制氏族社会初期。"萨满"为通古斯族语言,原意为"因兴奋而狂舞的人",后为萨满巫师的通称。萨满教具有明显的原始氏族部落宗教特点,没有统一的宗教体系和经典,主要信奉万物有灵和灵魂不灭说。它认为宇宙有上、中、下三界,上界为天堂,诸神所居;中界即人间,人类所居;下界为地狱,鬼魔所居。上界又分为若干层(通常为七层),下界亦分为若干层(有三层、七层等之说)分居大小鬼魔。天上的神还分为二个相互敌对的阵营,五十五个西方善神和四十四个东方恶神。它还认为人有三个性能不同的灵魂:"永存的灵魂"、"思念的灵魂"和"转世的灵魂"。主张万物皆有灵,日月星辰、土地山川等等各有其主神。它还经常举行祭神仪式,由萨满主持。萨满是本氏族萨满神的代理人和化身,是神和氏族人之间的中介人,能为氏族部落消灾求福,在氏族中具有相当高的权威。萨满教随着原始社会的逐渐瓦解其内容、形式和作用都发生了变化,从多神崇拜向一神崇拜过渡,形成了以"腾格里"(天)为中心的天命观念,从而增加了阶级成分的新内容。萨满教主要流行于北方阿尔泰语系的各民族中。

【萨囊·彻辰】(1604—?) 蒙古族政治家,学者。名萨囊,号彻辰,尊称洪台吉。鄂尔多斯(今属内蒙古)人。系成吉思汗第二十三世孙。十一岁时即以祖荫袭"彻辰·洪台吉"的称号。十七岁时成为西部三十部要员,

“位列大臣之职，任以政事，大加宠眷”（《蒙古源流笔记》卷八）。多次参加当时蒙古地区的重大事件。鄂尔多斯蒙古部臣服满族统治者后，被迫退出政治舞台，回到家乡埋头于著述。他一生经历了蒙古封建割据战争和满族统治者吞并蒙古地区的沧桑变化。政治上主张维护成吉思汗氏族汗权的正统地位，希望图借汗族的力量抑制封建割据战争，抵御满族统治者的入侵，实现蒙古的团结统一。哲学上以“喇嘛佛教为纲，以各汗统之世系为纬”，把蒙古族固有的“天汗合一”的天命论思想同喇嘛教轮回转世和化身说相结合，将“天、佛、汗”三者合而为一。认为历史上的蒙古诸汗与喇嘛教的诸佛有着密切的血缘关系，认为成吉思汗是“天神”的后裔。在《蒙古源流》一书中他沿袭了喇嘛教的宇宙生成观，认为世界万物的本源是“空”，一切生灵都是由“因缘而成的”。还进一步阐述了宇宙生成的顺序：空——风坛——水坛——土坛——外象包罗者。认为世界是不断变化、逐步形成的，而这种运动变化的产生是由于“十方风起，相互撞击”，不间断地相互作用的结果，指出这种变化是有阶段的变化：“风”的相互撞击产生“云”，云层又开始“降澍大雨”而渐渐形成“底海”，又形成金粉似的尘埃，再慢慢成了乳油状的东西，从此世界就形成了。这一思想不但看到宇宙是一个有阶段的不断变化的过程，而且初步猜测到矛盾相互转化的原因。主要著作为《蒙古源流》，成书于清康熙元年（1662），后收入《四库全书》史部杂史类。

【营魄】 即“魂魄”、“灵魂”。《老子》第十章：“载营魄抱一，能无离乎？”河上公注：“营魄，魂魄也。”《楚辞·远游》：“载营魄而登霞兮。”王逸注：“抱我灵魂而上升也。”朱熹认为“营”与“荧”同，指魂有光亮（《楚辞辨证》）。刘师培认为此“营”即《素问·调精论》的“取血于营”之“营”（《老子斠补》）。

【龚自珍】（1792—1841） 清思想家、文学家。一名巩祚，字璱人，号定庵。浙江仁和（今属杭州）人。道光进士。曾任内阁中书、宗人府主事、礼部主事等职。自幼跟外祖父汉学家段玉裁学习文字学和汉学。后又从经学家刘逢禄学习《公羊春秋》，探究其中的“微言大义”。与魏源同为嘉、道年间提倡“通经致用”的代表人物，世称“龚魏”。政治上支持林则徐禁烟，主张修饬海防，加强战备，移民西北，巩固边睡。指出每个朝代都可分为治、衰、乱三世，认为当时社会表面上虽称太平“圣世”而实际上已进入“将萎之华，惨于槁木”的“衰世”（《乙丙之际箸议第九》）。抨击官场吏治的种种弊端，提倡“更法”、“改图”，主张按宗授田，呼唤“不拘一格降人才”。认为“自古至今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易”（《上大学士书》）。哲学上认为世界是旋转疑离变化不已的，事物的发展变化是有规律的：“万物之数括于三：初异中，中异初，终不异初”（《壬癸之际胎观第五》）。看到万物皆于相对待中而存在，“将相对之名不成，万事皆不立”（《壬癸之际胎观第七》）。强调“自我”为世界万物的造物主，谓“天地，人所造，众人自造，非圣人所造。”“众人之宰，非道非极，自名曰我。”在人性问题上主张“性无善无不善”说，否定孟子的天赋善性说和荀子的性恶说，认为“善恶皆后起者”（《阐告子》）。晚年受佛教天台宗影响颇大。善诗文。著作编为《定庵文集》、《龚自珍全集》。

【龚自珍全集】 清龚自珍的著作汇编。十五卷。1959年中华书局据龚氏自刻本《定庵文集》，吴煦刻本《定庵文集》、《续集》、《补》，朱元棫刻本《定庵文集补编》，风雨楼本《定庵别集》、《集外未刻诗》，娟镜楼本《定庵遗著》、《年谱外记》、《龚自珍集外文》稿本，《孝珙手抄词》，以及诸书引载、海内公私诸家旧藏佚文等整理校点编辑而成。按文章性质分为政治学术论文、碑传和记事、书序和题录、金石题跋、表、启、笺、佛学论著、韵文、语录、编年诗、己亥杂诗、词等十一辑，共收入三百多篇文章、近八百首诗词。书后附有清吴昌绶编《定庵先生年谱》、诸家序跋及《佚著待访目》等。是目前较为完备的龚氏全集。1975年上海人民出版社出版重印本。

【龚定庵】 即“龚自珍”。

【袭明】 老子用语。《老子》第二十七章：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明”。《广雅·释诂》：“袭，因也”。“袭”即因循、因袭之意。“明”即《老子》第十六章“知常曰明”之“明”。“袭明”即遵循“道”的明智。一说“袭”为掩藏，“袭明”即内藏的符合“道”的明智（任继愈《老子新译》）。在老子看来，有救人就有弃人，有救物就有弃物。以不救救之，便可以人无弃人，物无弃物。这里讲的实际上是“道常无为而无不为”（同上，第三十七章）的意思。

【袭常】 老子用语。《老子》第五十二章：“见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是为袭常”。王弼《老子注》本作“习”，诸本多作“袭”。习、袭古通。《广雅·释诂》：“袭，因也”。即因循之意。“袭常”即遵循常道。“小”，指道。“见小曰明”，“知常曰明”，都是说认识到道就叫做明。在老子看来，只有因循常道才不会给自己留下祸殃。

【盛世危言】 近代郑观应撰。是在清光绪六年（1880）刊行的《易言》基础上扩写而成，于光绪二十年（1894）出版。五卷。其中正文五十七篇、附录后记三十篇。主要篇目有《道器》、《西学》、《议院》、《学校》、《吏治》、《交涉》、《商务》、《铁路》、《邮政》、《银行》、《开矿》、《纺织》、《农功》、《海防》、《边防》、《练将》、《练兵》等。提出欲达富强救国目的之途径有二：一是学习西方的科学技术，发展近代工商业；二是设立议院，实行民主，做到君民共治，上下一心。指出：“西人立国，具有本末，……育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下同

心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也。轮船、火炮、洋枪、水雷、铁路、电线此其用也"(《〈盛世危言〉初刊本自序》)。批评洋务派学习西方技术而不从事政治改革是"遗其体而求其用，无论竭蹶步趋，常不相及"(同上)。该书内容涉及哲学、政治、经济、军事、文教、外交等领域。刊行时正值中日甲午战争，当时民族危机严重，资产阶级改良主义政治运动兴起，因而受到各方面的重视，产生了广泛的社会影响。礼部尚书孙家鼐、安徽巡抚邓华熙以及翁同龢都向光绪推荐此书。邓华熙在荐疏中说，该书"于中西利弊透辟无遗，皆可施诸实事"。光绪皇帝命总署印两千部，分发各省有司。外国人在中国办的《新闻日报》于1897年3月2日刊文说，"中华人近以该书作指南，迩来场中考试常出该书作指南，迩来场中考试常出该书所序时务为题目"。版本繁多，经作者手订的有三种：光绪二十年的五卷本，光绪二十一年的十四卷本，光绪二十六年的八卷本，篇数及篇名亦有变动。1921年翰华书店印行有作者的《盛世危言后编》，实际是作者大半生所写的书札、企业章程等文章汇编。

【黄马、骊牛，三】 《庄子·天下》所载"辩者二十一"事之一。晋司马彪云："牛马以二为三，曰牛，曰马，曰牛马；形之三也。曰黄，曰骊，曰黄骊，色之三也。曰黄马，曰骊牛，曰黄马骊牛，形与色为三也"。认为"黄马"、"骊牛"除本身表示两个类以外，还可以按形、或按色、或按形色结合为一个新的类。或谓这一命题与《公孙龙子·通变论》所谓的"谓鸡足一，数足二，二而一，故三；谓牛羊足一，数足四，四而一，故五；牛羊足五，鸡足三"的说法一致。这一命题揭示了概念的独立性，但把概念的相对独立性过分夸大了。

【黄氏日钞】 又名《东发日钞》。南宋黄震撰。原九十七卷，佚二卷，今存九十五卷。对历代学说、人物皆有评议，其中有不少可取之处。如批评邵雍的"先天学"指出："若康节所谓先天之说，则易之书本无有也"(《读易》)。反对禅学及陆学，指出："孔门未有专用心于内之说也，用心于内，近世禅学之说耳"(《读尚书人心惟危》)。有元沈逵本，清乾隆年间汪佩锷校刊本，附入《古今纪要》十九卷。

【黄书】 明清之际王夫之的政论著作。一卷。作于清顺治十三年(1656)。分"原极"、"古仪"、"宰制"、"慎选"、"任官"、"大正"、"离合"七篇，另附后序。认为君位"可禅、可继、可革"，反对"孤秦陋宋"。反对"私神器"的专制主义，提出兵民分治、加重府权、选贤任能、关心民瘼等方针策略。强调"仁以爱其族，义以自制其伦"，认为黄帝轩辕氏的子孙当竭力"凝黄中之细缊"，"拒闲气殊类之灾，扶长中夏以尽其材"。反映了作者坚持民族气节，维护民族独立，反对民族压迫的立场。收入《船山遗书》、《船山全书》。1956年中华书局将其与《噩梦》合编校点刊行。

【黄石龙】 即"黄绾"。

【黄龙三关】 中国佛教禅宗临济下黄龙派开创者慧南接引学人的方式。又称"黄龙三转语"。据《五灯会元》载，当慧南遇学人来参时，常问："人人尽有生缘，上座生缘在何处？"正当和学人往复答辩时，他又忽然伸出手来说："我手何似佛手？"当问他来参请的宗师问其所得时，他却垂下脚说："我脚何似驴脚？"以此，"三十余年，示此三问，往往学者，多不凑机。丛林共目为三关"。他曾作颂说："生缘断处伸驴脚，驴脚伸时佛手开。为报五湖参学者，三关一一透将来。"慧南三问的总精神是说人人皆可成佛，佛和众生一律平等。这是他"极小同大"、"极大同小"、"即凡而佛"命题的"转语"。他设此三关以接引学人，目的是要学人触机即悟而不死煞句下。他说："已过关者掉臂径去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者"。这是后期禅宗玩弄"禅机"以表现其思想的典型。

【黄龙派】 中国佛教禅宗临济下的一个支派，禅宗后期"五家七宗"之一。因该派开创者慧南在洪州(今江西省南昌市)黄龙山举扬一家宗风，故名。黄龙派与杨岐派相峙。慧南弟子克文博学强记，才气纵横，"五坐道场"，朝廷颁赐紫方袍，敕"真净大师"，并得苏辙、王安石等人赏识，遂使"黄龙"飞黄腾达，一时"光于佛祖"。其著作《禅林僧宝传》、《林间录》等影响很大。慧南所开黄龙派以祖心、克文、常总三系法流最广。其中祖心系灵源惟清六传到明庵荣西，于日本开创临济宗。黄龙派从兴起到衰歇只有一百六七十年。它像杨岐派一样，虽被列为"五家七宗"，但于思想和风格上并无特出，大体发挥了临济宗的宗旨，只在门风上向融会各宗方面有所前进，且与统治者及儒学正统日益结合起来。

【黄东发】 即"黄震"。

【黄白术】 亦称"点金术"，简称"黄白"。古代方士、道士企图用普通金属及其盐类冶炼成黄金、白银的方法。《汉书·淮南王安传》："又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。"《抱朴子·黄白》："《神仙经》黄白之方二十五卷，千有余首。黄者，金也；白者，银也。古人秘重其道，不欲直斥，故隐之云尔。或题篇云'庚辛'，亦金也。""以铁器销铅，以散药投之中，即成银；又销以他药投之，乃作黄金。"冶炼黄白最初是为了制做令人延年益寿的饮食器，后来乃有制做"药金"、"金液"等说法，故"黄白"与"外丹"往往不能截然分开。《史记·封禅书》："少君言上(汉武帝)曰：'祠灶则致物，致物则丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿'"。又有人说"外丹"炼得好为"金丹"，炼得不好为"黄白"；或说黄芽(汞，一说硫磺)与其它药物烧炼，浮在上面的是"大药"，沉在下面的是金银。黄白术起于汉，盛行于南北朝，盛于唐，衰于宋，其间亦有不为服食而专为谋

利者。黄白术著作集中在《道藏·洞神部·众术类》，对研究冶金史、化学史等有一定参考价值。

【黄老】 ①黄帝、老子的合称。黄帝为中国古代传说中"人神杂糅"的人物，被尊为华夏民族的始祖。老子为先秦道家的创始人。黄老合称始见于《史记·老子韩非列传》："申子之学本于黄老而主刑名"。也有人认为黄老合称始于文景之际。实际上自战国后期百家托古已言及黄帝，当时将黄帝、老子之书合而为一，谓之黄老。②指"黄老之学"、"黄老之术"。

【黄老之学】 秦汉之际假托黄帝立言以阐发老子学说并综合吸收阴阳、儒、墨、名、法之学形成的新道家理论体系。因其尊崇黄帝、老子，故汉代称做"黄老之术"或"黄老道德之术"，后人称之为"黄老之学"。此说在战国末期国家走向统一、百家趋于合流的历史趋势下，以早期道家理论为基础，"因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名法之要"(《论六家要旨》)，提出了一套实现全国统一、巩固统治阶级政权的战略和策略学说。哲学上以"道"为最高范畴，认为"道者，神明之原也"(《经法·道法》)。道是"无刑(形)无名，先天地生，至今未成"(《十六经·守行》)，是"盈四海之内，又包其外……高而不可察也，深而不可测也"(《道原》)的存在者。又在"道"与天地万物之间引进了"元气"、"精气"范畴(见《鹖冠子》、《淮南子》等)。在认识论上主张认识事物必须"审其刑(形)名"、"循名究理"，以求"名实相应"。认为"名实相应则定，名实不相应则争"(《经法》)。在政治理论上主张守道任法、德刑并用。认为"道生法。法者，引得失以绳而明曲直者也"(《经法·道法》)。"是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符"(《经法·名理》)。主张"刑德相养，逆顺若成"(《十六经·姓争》)，"先德后刑顺于天"(《十六经·观》)。倡无为而治，提出了"节民力以使则财生，赋敛有度则民富"(《经法·君正》)的经济政策。还强调了"无为而无不为"、"清静自正，无为自化"、"知雄守雌"、"守柔曰强"等道家的传统处世原则。汉初统治者出于恢复生产、增强国力的需要，曾大力推崇黄老之学，并实践"与民休息，无为而治"的政策，收到了积极的效果。其时黄老之学也出现了极盛局面。但它过分强调"无为"，不利于加强中央政权。至汉武帝推行"抑黜百家，独尊儒术"的思想专制政策以后，黄老之学随之衰落。

【黄老帛书】 秦汉之际黄老学派的著作之一。1973年在长沙马王堆汉墓出土的帛书手抄本中，有一种久已失传的"黄帝书"(《十六经》)与另三篇具有黄老之学倾向的古佚书(《经法》、《称》、《道原》)以及《老子》二篇(《德》、《道》)，合抄为一卷，故名。四篇古佚书文体不一(如《称》纯属语录汇编)，似非出一人之手，也非一时之作，为秦汉之际楚国黄老学者的著作汇编。也有人考证此即《汉书·艺文志》道家类所著录的《黄帝四经》(见唐兰《黄帝四经初探》)。帛书整理者将它命名为《老子乙本及卷前古佚书》，与《老子甲本及卷后古佚书》合编为《马王堆汉墓帛书[壹]》，最初发表于《文物》1974年第十、十一期。后由文物出版社出版了三种释文本：1975年版线装本《马王堆汉墓帛书[壹]》，1976年版简装本《马王堆汉墓帛书·经法》、《老子》，1980年版八开精装本《马王堆汉墓帛书[壹]》。以精装本为善。

【黄老学派】 或称"黄老道家"。战国末至西汉初出现的道家新流派。该派学者以"善修黄帝、老子之言"(《史记·乐毅列传》)著称，故名。又可分为不同的流派，如以河上丈人为本师的齐国黄老学派，以鹖冠子为代表的楚国黄老学派，以及汉初黄老学派等。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《经法》、《十六经》、《称》、《道原》等四篇古佚书是研究该派思想的重要资料。该派在汉初影响很大，当时许多学者和政治家都尊奉黄老之学，一度成为占统治地位的学派。关于此派的形成时代、代表人物和代表作等学术界看法不一。有人认为形成于战国早期或早中期之交，稷下学者宋钘、尹文、田骈、慎到、环渊、接子都属于这一派，《管子》中《心术上》、《心术下》、《内业》、《白心》等四篇是宋尹学派著作(郭沫若《十批判书》和《青铜时代》)。有人不同意此说，认为它形成于战国末而发展于汉初，宋、尹是墨家，田骈等属早期道家之稷下学派，《管子》四篇是稷下道家的作品而非宋尹之作，而《黄老帛书》、《鹖冠子》、《吕氏春秋》、《文子》、《淮南子》、《论六家要旨》等都属于黄老学派著作。

【黄老道】 道教太平道的前身。假托黄老思想而成。"黄"指"黄帝"，"老"指"老子"。黄老学说本来起于战国稷下道家学者，至汉初文景二帝以黄老清净之术治天下，遂形成一种政治、哲学流派。东汉后黄老思想已由汉初治国经世的政术转变成长生养性之术，黄老学说也与神仙方术结合而逐渐宗教化。汉明帝时楚王英已同浮屠一样礼拜黄老。桓帝于宫中"设华盖以祠浮图、老子"(《后汉书·桓帝纪》)。并于延熹九年"祠黄老于濯龙宫"(司马彪《续汉志》)。所以东汉明帝后黄老道成了"老子"和道教的异名。张角事太平道，"自称'大贤良师'，奉事黄老道"(《后汉书·皇甫嵩传》)。

【黄老道家】 见"黄老学派"条。

【黄老道德之术】 见"黄老之学"条。

【黄枬森】(1921—) 现代学者，马克思主义哲学家。原名黄述烈，笔名常学思、范青。四川省富顺县人。1937年到1942年在本县和自贡市读中学。1942年入昆明西南联大和北京大学哲学系。1948年北大本科毕业。1950年研究生肄业。后历任北京大学哲学系助教、讲师、副教授、教授，1981年任系主任，并为国务院学位委员会哲学评议组成员、国家社会科学基金会哲学学科评审组成员。1954年发表第一篇学术论文《过渡时

期是社会主义从可能转变为现实的过程》(《光明日报》)。50年代侧重于哲学原理的教学和研究,60年代后专攻马克思主义哲学史。1981年和中山大学合作主持编写《马克思主义哲学史稿》一书,扼要地叙述了从19世纪40年代马克思主义哲学诞生到20世纪50年代斯大林逝世这一时期马克思主义哲学思想的发展。他对列宁哲学思想作过比较深入的研究,撰有《〈哲学笔记〉和辩证法》、《〈哲学笔记〉注释》(上、下册),广泛地研究了《哲学笔记》中众多范畴组成的范畴群,并考察了这些范畴的历史演变和理论内容。近年来重视对人的问题的探讨,提出"人性的抽象不等于抽象的人性"的观点,撰有《关于人的理论的若干问题》(1983)、《西方马克思主义与人道主义》(1987)等论著。重要论文多集于《哲学的足迹》(1987)。1981年11月曾随教育部代表团访问墨西哥和委内瑞拉。1983年12月出席了联合国科教文组织在巴黎召开的纪念马克思逝世100周年的圆桌会议。

【黄金史纲】 蒙古族历史文献。蒙文原名为"阿勒坦·脱卜赤",全称为"诸汗源流黄金史纲"。作者不详。成书约在1604—1627年间。全书内容可分为两部分:第一部分为从远古至元帝国衰亡的蒙古史;第二部分为从元亡到林丹登上汗位的蒙古史。这是一部以口头形式与民间传诵形式保留下来的世俗蒙古编年史,比较系统地勾划了明代蒙古鞑靼、瓦剌两部的历史。对研究明代蒙古族政治、军事、宗教哲学思想有重要的史料价值。1985年呼和浩特内蒙古人民出版社出版朱风、贾敬颜汉译本。

【黄宗】 即"黄帝"。《十六经·立命》:"昔者黄宗质始好信,作自为象(像),方四面,傅一心。……是以能为天下宗。"黄宗即黄帝。

【黄宗羲】(1610－1695) 明清之际思想家、史学家、文学家。字太冲,号南雷,别号梨洲老人、蓝水渔人、古藏室史臣、双瀑院住持、鱼澄洞主等。学者称梨洲先生。浙江余姚县通德乡黄竹浦(今余姚市明伟乡浦口村)人。其父黄尊素是东林党人,被魏忠贤等宦官集团害死狱中。他自幼受东林党人影响,十九岁进京讼冤,以铁锥刺伤仇人。后在南京参加复社并领导了反阉党斗争。清兵南下时在家乡组织"世忠营",参加监国鲁王政权的武装抗清,官至左副都御史。此期历尽危难,故有"半生濒十死"(《南雷诗历》)之叹。抗清失败后以"亡国之遗民"自居,屡拒清廷征召,后半生主要从事讲学著书。青年时代曾师事刘宗周,从学于蕺山(在今绍兴市郊)"证人书院"。康熙初与同门友姜希辙等复举"证人书院"于绍兴,并在宁波创办"甬上证人书院"。讲学之处以余姚、宁波、绍兴、海昌(今海宁县)、语溪(今桐乡县)为多,遂形成以他为创始人的清代浙东学派。他学问极博,凡经史百家及天文、历法、地理、算术、乐律和佛老之书无不钻研。与孙奇逢、李颙齐名,并称"三大儒";又与顾炎武、王夫之齐名,被称为"明清之际三大家"。主要学术成就在政治思想和史学领域。所著《明夷待访录》严厉抨击了君主专制,提出"为天下之大害者,君而已矣"、"天下为主,君为客"(《原君》)等思想,并提出了政治、经济、军事、法律、教育、伦理等方面的社会改革大纲,具有反封建的民主启蒙性质。哲学上继承刘宗周批评理学、修正心学的理路,反对宋儒"理在气先"说,主张理气、心性"合一",认为"天地间只有一气充周,……理不可见,见之于气;性不可见,见之于心。心即气也"(《孟子师说》)。主张"心无本体,功夫所至即其本体"(《明儒学案序》)。修正王守仁的"致良知"说,强调"致"即"行"。史学成就尤大,所著《明儒学案》是我国最早有系统的学术史专著,遂开浙东史学研究之风,并建立了以"一本万殊"为指导、以"会众合一"为方法的哲学史观。还编选有《明文海》、《明史案》等文献,撰有《行朝录》等史书,并从理论上提出了"经世应务"的指导原则(见全祖望《梨洲先生神道碑文》和《甬上证人书院记》所引)和"寓褒贬于史"、"纂要钩玄"、"考信不诬"等方法论原则(见《与李杲堂陈介眉书》、《明儒学案序》、《桐城方烈妇墓志铭》)。其著作现存文选九种、专著二十八种、诗文集十八种,计一千余卷。较有代表性的为《明文海》(文选)、《明夷待访录》、《明儒学案》、《宋元学案》、《孟子师说》、《行朝录》、《历学假如》、《南雷文定》、《南雷诗历》等。所存专著和诗文集现由沈善洪、吴光汇编为《黄宗羲全集》十二册,浙江古籍出版社出版。

【黄帝】 传说为中原各族的共同祖先。据《大戴礼记》、《史记·五帝本纪》等所载,黄帝本姓公孙,名轩辕,少典之子。长居姬水,故改姓姬。国于有熊,故号有熊氏。据说有土德之瑞,故称黄帝。据传当时以蚩尤为首的九黎族攻击炎帝族,炎帝遂联合黄帝族与蚩尤族战于涿鹿(今河北怀来县。一说为涿鹿县),蚩尤战败被杀。后炎帝与黄帝之盟破裂,黄帝率领以熊、罴、貔、貅、貙、虎为图腾之氏族三战炎帝于阪泉(今河北涿鹿东南),胜之。从此各氏族拥戴黄帝为部落首领,尊为天子。后来的尧、舜及夏、商、周三代均系黄帝后裔。据说中国古代的许多发明创造,如养蚕、舟车、文字、音律、医学、算数等均始于黄帝。其卒后葬于桥山,墓称黄陵,位于今陕西黄陵县西北。

【黄帝内经】 中国古代的重要医学总集。简称《内经》。由《素问》、《灵枢》两部分组成,每部分八十一篇论文。各篇思想不一,文风各异,故非一人一时之作。最后编定当在汉代。《汉书·艺文志》著录其十八卷。西晋皇甫谧《针灸甲乙经》自序说:"今有《针经》九卷、《素问》九卷,二九十八卷,即《内经》也。"魏晋时《素问》第七卷已佚。唐王冰编注《素问》时自称将家中"旧藏之卷"纂入,以补第七卷之缺,编为八十一篇二十四卷,即今本

《素问》。《灵枢》之名唐以前未见史志。王冰在《重广补注黄帝内经素问》序中认为《黄帝内经》十八卷，《素问》即其经之九卷，兼《灵枢》九卷。一说《灵枢》即为《汉书》所载《黄帝内经》十八卷中之九卷，亦即皇甫谧所谓《针经》九卷。本书概括了战国到秦汉间的主要医学成就。书中以黄帝与其大臣岐伯、伯高等问答形式阐述了医学基础理论，提出了系统的生理、病理和辨证施治的学说。认为人体各个器官是既相互区别又相互联系的统一整体，人体某局部的病变可以影响全身，全身的健康状况又可影响局部的病变。论述了人体的变化与自然界变化的种种联系，指出："苍天之气清净，则志意治，顺之，则阳气固，虽有贼邪，弗能害也"（《素问·生气通天论篇》）。要求人应适当地控制自己的感情，认为过度的喜、怒、哀、思会伤害内脏的器官，谓："人有五脏，化五气，以生喜、怒、悲、忧、恐。故喜怒伤气，寒暑伤形，暴怒伤阴，暴喜伤阳"（《素问·阴阳应象大论篇》）。在治疗理论上主张因势利导、对症下药。书中在对病因、病理、施治方法等的探讨中涉及到许多哲学问题。它继承和发展了阴阳五行学说，提出："阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也"（同上）。用气合而成形、形散而为气的理论有力地批驳了上帝造人和人死后还有灵魂存在的说法，唯物地解释了人的生死问题。还提出"人与天地相参"的思想，认为对自然界的了解在本质上也就是对人的了解，故它用气和阴阳五行的自然法则来解释人的社会属性。这些思想大大丰富了古代唯物论和辩证法，给后来的唯物主义、无神论思想提供了科学依据。《素问》主要注本有唐王冰《黄帝内经素问》（宋高保衡、林亿等对其重作校正），清张志聪《黄帝内经素问集注》。《灵枢》注释有张志聪《灵枢集注》。

【黄帝内经素问】 见"黄帝内经"条。

【黄帝阴符经】 即"阴符经"。

【黄庭经】 道教经典。包括《上清黄庭内景经》三十六章、《上清黄庭外景经》二十四章（或分上、中、下三部）。该书始见于晋代。《抱朴子·遐览》著录有《黄庭经》一卷，其《祛惑》说西晋时已有人"废弃家业"，唯昼夜咏诵《黄庭》。但《抱朴子》所载《黄庭》无内外之分。一般根据王羲之楷书《黄庭》即《外景》的情况，认为《外景》早于《内景》。亦有相反的说法，认为《内景》早于《外景》，《外景》即《内景》的删削之作，"内外乃前后之称，非指身内身外也"（涵虚子《黄庭经注解》）。或谓《内景》、《外景》同时由魏华存传出。两经旨趣大致相同，均以七言歌诀形式阐述养生求仙的理论、方法和效应，包括存思、内视、食气、咽津、守一、节欲以及内外感应、天人合一等方面，着重描写了十二身神和五脏的位置、形状、生理作用、外应关系，并强调"仙人道士非有神，积精累气以成真"（《内景》第二十八章，《外景》第十八章），表现了道教重视人体研究、重视修炼功夫的仙道思想。自东晋以后该书传播渐广，不仅为道教所推重，亦为世俗养生家所研习。最早的注本有唐代梁丘子和务成子的注本（见《云笈七签》卷十一至十二）。后有金刘处玄，明陆西星，清李涵虚、蒋国祚、董德宁、杨任芳等诸家注本。近代有陈撄宁的《黄庭经讲义》和《气功》杂志古籍社的注本。

【黄凌霜】 二十年代宣扬无政府主义的代表之一。又名黄文山，笔名兼生、兼胜、超海。广东新宁人。早年曾在香港学习英文，后入北京大学学习外语。是"五四"前后北京无政府主义团体——"实社"的发起人之一，并参加了《实社自由录》、《进化》、《新生命》等刊物的编辑。翻译了克鲁泡特金《近世科学与无政府主义》等书。在"五四"前后发表了《马克思学说的批评》、《克鲁泡特金的社会学说与未来》等文章，鼓吹无政府主义，反对马克思主义的国家学说，攻击无产阶级专政。成为二十年代初国内主张无政府主义，与早期马克思主义者进行论战的主要代表之一。1922年去美国留学。1928年回国任中央大学社会学系教授。后追随国民党"CC"派。抗日战争以后去美国，现仍在纽约定居。

【黄教】 见"格鲁派"条。

【黄梨洲】 即"黄宗羲"。

【黄绾】（1477—1551） 明学者。字叔贤，号久庵、石龙。黄岩（今属浙江）人。翰林院学士，官至南京礼部尚书。曾主持南京石龙书院。为学初宗程朱，后师王守仁，曾亲听王氏宣讲"致良知"说，认为其学"简易直截，圣学无疑，先生真吾师也"（《明儒学案》卷十三）。晚年背叛王学，认为王守仁致良知说与仙佛之道无异，"空虚之弊，误人非细"（《明道编》卷一）。在哲学认识论上，认为古训所谓博学、审问、慎思、明辨、笃行五者是"致知之方"，强调这五者不可缺一。而尤主张应重视笃行的作用，认为非"身履深历"、"困知勉行"则不能获得真知。在人性论上反对王守仁"去欲"、"去七情"之说，宣布人之"情"、"欲"皆不能去，只应使情欲的发挥"得其正"。一反儒者"正其谊不谋其利，明其道不计其功"的传统思想，主张义利并重，"二者皆不可轻"（《明道编》卷二）。与王廷相过从较密，王在《石龙书院学辩》中称赞他"有志于圣贤经世之学"，并为其《石龙集》作序，引为学术上的同道。著作有《石龙集》、《明道编》等。

【黄道周】（1585—1646） 明末学者。字幼平，号石斋。福建漳浦人。天启进士，选庶吉士，散馆补编修。后进少詹事，兼翰林院侍读学士。在南明任礼部尚书，掌詹事府事。在抵抗清兵中战败被俘，坚贞不屈，被杀害。其思想提倡"万物一体"说，谓"身心原无两物，着物便是妄意"（《榕坛问业》）。认为人心与万物是相通的，世界本质上只能是一物。因此反对把理与气割裂开来。在人性问题上认为"命之有理与气，如人之有形与神，合

下并受，无有分层，顺则都顺，逆则都逆”(《榕坛问业》)。强调尽心克己的作用，主张“只要尽心者，不欺本心，事事物物，当空照过，擅破琉璃，与天同道，四围万里，不见浮云”(《榕坛问业》)。认为人只要尽心，正心诚意，克己修身，就可以与万物贯通，同天地成为一体。强调“克己者，只把己聪明才智，一一竭尽，……天下更无间隔，更无人说我无礼，便是天下归仁”(《榕坛问业》)。著作有《榕坛问业》、《三易洞玑》、《易象正义》、《洪范明义》等。

【黄榦】(1152—1221)　南宋理学家。字直卿。闽县(今属福建)人。朱熹弟子，朱熹编礼书时曾以丧、祭二编相属。知安庆府，创郡城以备战守，抵金人入扰。其学倡儒家圣贤道统说，以二程、朱熹为道统传授人物。其为学特点在于发挥朱熹体用说，认为“道之在天下，一体一用而已，体则一本，用则万殊，一本者天命之性，万殊者率性之道”(《勉斋文集·复叶味道》)。主张体用在天为太极与阴阳、五行及万物的关系，在人则为性与情的关系。强调体用合一、天人合一，谓“自理而言则属于天，以人所受而言则属乎人矣，属乎人者本乎天也”(《中庸总论》)。又提倡心性合一，认为“心之能为性情主宰者，以其虚灵知觉也，此心之理炯然不昧，亦以其虚灵知觉也”，故“心便是性，性便是心也”(《勉斋文集·复杨志仁》)。具有心学特点。修养方法上主张致知与持敬“相发”、“相为经纬”(《勉斋文集·复胡伯量》)，不可有偏。著作有《经解文集》、《勉斋文集》、《圣贤道统传授总叙说》、《中庸总论》等。

【黄震】(1213—1280)　南宋末思想家。字东发。慈溪(今属浙江)人。学者称于越先生，门人私谥文洁先生。举进士，为史馆检阅，修宁宗、理宗两朝国史、实录。因直言出判德州军，又知抚州，后改提点刑狱，皆有惠政。为人清介自守，为权豪所忌。宋亡不仕，隐饿而死。学宗周敦颐、二程、朱熹，但表现出一定程度的偏离和修正。释“道”为“大路”，为“人之所常行者”(《黄氏日钞》卷五十五)，“而非超出于人事之外，他有所谓高深之道也”(《黄氏日钞》卷八十二)。反对空谈心性，强调躬行，认为所谓“三圣传心”的说法是“陷于禅学而不自知”。对王充、柳宗元、叶适等人的思想则予以肯定。著作有《古今纪要》、《黄氏日钞》。

【黄缭】　战国时辩者。与惠施同时。《庄子·天下》载：“南方有倚人焉，曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故”。“倚人”即奇异的人。据说惠施对黄缭提出的问题“不辞而应，不虑而对”。

【曹思文】　南朝齐梁时佛教神不灭论者。生卒年和籍贯不详。齐永泰时(498)曾为国子助教。梁武帝时官为尚书论功郎。他是追随梁武帝萧衍和光禅寺大僧正释法云等对范缜《神灭论》进行围攻的重要代表之一，认为形神“生则合而为用，死则形留而神逝”。并“就周孔以为难”，援引周公“郊祀后稷”和孔子“祀其祖祢”之说论证形死神不灭。但在给梁武帝的启奏中承认自己“情识愚浅，无以折其锋锐”。著作有《难神灭论》和《重难神灭论》，均收入《弘明集》卷九。

【曹洞宗】　中国佛教禅宗后期的五家之一。属青原系。因该宗开创者良价在筠州洞山(今江西省)、其弟子本寂在抚州曹山(今江西省)先后传法创宗而得名。该宗继承青原系希迁以来的“即事而真”思想，注重由个别事(“事”)上显现出理(“真”、佛性)来。其基本理论在洞山良价的《宝镜三昧歌》中已奠定，总其要义不外“正偏回互”和“正偏五位”之说。“回互”之义已见于希迁的《参同契》；而“正”则指正位，为真如佛性；“偏”指偏位，为用、事。这种思想用“正中妙挟，敲唱双举”来表示理事双融；用“夜半正明”形容暗中有明；以“天晓不露”形容明中有暗，以此说明理事回互、明暗交涉、体用如一之关系如同“银盌盛雪，明月藏鹭”，圆融一体。又进而提出“五位君臣”说，从理事、体用关系上说明体用不二的道理。其禅风特点在于“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人”(《人天眼目》卷三)。该宗流传时间较长，宋以后仍有其余绪。但远不及临济宗之盛，有“临天下，曹一角”之说。曹洞宗于南宋时传人日本。

【曹植】(192—232)　三国魏无神论者，文学家。字子建。沛国谯(今安徽亳县)人。曹操第三子，封为陈王，卒谥“思”，后人称为“陈思王”。善属文。政治上主张“享君贵于兴国”，“仁君不能畜无用之臣”(《三国志·魏书·任城陈萧王传》)。曾作《辩道论》，反对方士、道教的神仙不死之说，认为“生之必死”，所谓“死而复生”、“辟谷长生”等说法皆“虚诞之言”，“终无一验”。并对“或以为疫者，鬼神所作”的说法作了驳斥，认为瘟疫“乃阴阳失位，寒暑错时，是故生疫，而愚民悬符厌之，亦可笑”。原有集三十卷，已佚。宋人辑有《曹子建集》。

【曹端】(1376—1434)　明学者。字正夫。渑池(今属河南)人。学者称月川先生。永乐已丑(1409)进士。曾任山西霍州、蒲州学正。为学继承程朱理学，以太极之“理”为万物本原，认为“天地间凡有形象声气方所者，皆不甚大，惟理则无形象之可见，无声气之可闻，无方所之可指，而实充塞天地，贯彻古今，大孰加焉，故周子言无极而太极”(《语录》)。由此批判前人以太极为气之说。并指出太极之理动静而生阴阳，阴阳生万物。不同意朱熹所谓太极不动，乘阴阳之动静而动静的观点，认为朱熹所言的理之乘气犹人之乘马，马之一出一入而人亦与之一出一入，气之一动一静而理亦与之一动一静的观点是以“人为死人而不足以为万物之灵，理为死理而不足以为万物之原，理何足尚而人何足贵哉！”(同上)又强调心的作用，认为“人之所以可与天地参为三才者，惟在此心”(同上)。故在修养方法上主张“诚”、“静”，以之存天理、去人欲。著作有《四书详说》、《儒宗

统谱》、《存疑录》、《曹月川集》等。

【曹褒】(？—102) 东汉经学家。字叔通。鲁国薛(今山东滕县西南)人。为庆氏礼学开创者曹充之子。"少笃志，有大度。博雅疏通，尤好礼事"(《后汉书·曹褒传》)。初举孝廉，迁圉(今河南杞县南)令。为政主张"以礼理人，以德化俗"(同上)。章帝(肃宗)时拜为博士，迁侍中，奉诏改定礼制。他"依准旧典，杂以《五经》谶记之文，撰次天子至于庶人冠婚吉凶始终制度，以为百五十篇"(同上)。和帝即位，乃为作章句。擢为监羽林左骑，迁射声校尉。后任河内太守，治理有方，百姓自足。再迁，复为侍中。曾作《通义》十二篇，演经杂论一百二十篇，又传《礼记》四十九篇，有弟子千人，庆氏学遂行于世。

【曹操】(155—220) 东汉末政治家、军事家、文学家。本姓夏侯，因父嵩为宦官曹腾养子，因姓曹。字孟德，小字阿瞒。沛国谯(今安徽亳县)人。少有雄才，多权术。年二十举孝廉，授洛阳北部尉，迁顿丘令，征拜议郎。因镇压黄巾起义有功，迁济南相。其后致力于整顿经济、军事，力克群雄，统一北方。汉献帝时官至丞相，封魏公，旋加九锡，进魏王。及子丕代汉称帝后追赠为魏武帝。他在政治上"揽申商之法术"，颁布"抑兼并令"，限制豪富势力，力促中原统一。知人善用，曾三令五申"举贤勿拘品行"，"取士毋废偏短"。军事上精通兵法，深谙韬略。曾注《孙子》十三篇，认为"兵无常势"，要"因敌变化"(《孙子·虚实注》)，"避其所长，击其空虚"(《孙子·计篇注》)。思想上"不信天命之事"，力主"除奸邪鬼神之事"(《三国志·魏书·武帝纪》注引《魏武故事》)。提出"因阴阳四时之制"而行(《孙子·九地注》)。具有反天命思想。好文学，尤善诗。其诗气势磅礴，创建安文学之风骨。著作有《孙子略解》、《兵书接要》等，多已佚。后人编有《曹操集》。

【梦幻人世】 北宋张载批判佛教以天地日月为幻妄之说的用语。《正蒙·大心》："释氏妄意天性而不知范围天用，反以六根之微因缘天地。明不能尽，则诬天地日月为幻妄，蔽其用于一身之小，溺其志于虚空之大，所以语大语小，流遁失中。其过于大也，尘芥六合；其蔽于小也，梦幻人世。谓之穷理可乎？不知穷理而谓尽性可乎？谓之无不知可乎？尘芥六合，谓天地为有穷也；梦幻人世，明不能究所从也"。批判佛教徒只根据自身的有限认识来论定世界本质，故其"明有不尽，则诬天地日月为幻妄"，以人世为梦幻泡影。明清之际王夫之解释说："以见闻觉知所不能及为无有，故梦幻人世"(《张子正蒙注·大心篇》)。

【梦觉关】 冯友兰用语。他认为为人成圣的修养靠"觉解"。"解"指人对事物之理的认识，"觉"即人对自己理性活动的省察。他指出觉解为人人所有，但一般的觉解则仍在梦中，他说："若只是觉解，而无高一层底觉解，则其仍是在无明中，如人在梦中作梦。梦中之梦虽醒，但其醒仍是在梦中。……有高一层底觉解者，可以说是大觉。……所以有无高一层底觉解，是梦觉关"(《新原人》)。在他看来，只有"高一层的觉解"(他称之为"思思")才能理解人生的真谛而超凡入圣，一般的所谓对人生的认识只是有如梦中一样是无法把握人生真谛的。所以"梦"与"觉"是是否能成为圣人的一个关键界限。他还认为一般觉解与高一层觉解的区别亦即科学与哲学的区别。指出哲学的目的并非增加知识，而只帮助人在道德修养上为人成圣。

【梦溪笔谈】 北宋沈括著。为综合性科学著作，详细记载中国古代、特别是北宋时期的自然科学成就，对当时劳动人民在科学技术上的贡献亦多记述。内容包括天文、历法、物理、化学、生物、地理、地质、医学、工程技术以及文学、史学、考古、音乐、艺术等。书中也包含一些哲学观点，如提出"阴阳相错，而生变化"和"理依于气"；认为"物理"皆"得之自然，非意之所配"。其版本有影印宋刊本，《四部丛刊》本，1975年文物出版社影印元刊本。胡道静撰有《梦溪笔谈校证》，颇便参考。

【雪族】 彝族历史文献。又译《事史传》。与《公史传》、《母氏传》、《并目史传》(已佚)同为彝族著名史书。作者及成书年代不详。该书载彝族族源为雪族。认为雪是人类的祖先，雪族有十二子，到仲牟由娶三女为妻后生三子：长子为西番、次子为彝人、三子为汉人。书中记述了彝族奴隶制度下的矛盾斗争以及为畜牧和战争到处迁徙的情况，也记述了糯恒二部落联盟以驱除濮人、巴人的历史。本书对研究彝族奴隶制度史及其生活习俗等有重要意义。

(丨)

【唯一心是实】 近代谭嗣同用语。他在《上欧阳瓣疆师书·二十二》中说："自此猛悟，所学皆虚，了无实际，唯一心是实"。认为人所感知的外部世界全是虚空不真实的，只有产生这种感觉的"心"才是实在的，而且主宰一切。他说："虽天地之大，可以由心成之，毁之，改造之，无不如意"(《全集》第460页)。"不论神奇到何地步，总是心为之。若能了得心之本原，当下即可做出万万年后之神奇"。还说："心力最大者，无不可为"。无限夸大了心力的作用。

【唯上智与下愚不移】 见"上智下愚"条。

【唯生论】 ①国民党右派哲学理论。亦称"唯生哲学"。1933年以后陈立夫先后出版《唯生论》(上)和《生之原理》，并发表了一些论文，利用孙中山哲学思想的缺陷发展了其唯心论，建立了"唯心论"的哲学体系。在宇宙观方面，宣称"宇宙间一切的东西，不外控制时间的精神和占领空间的物质两种。而这两种东西，都是由

元子而来"。"元子是有生命常活动且具有神妙的智慧与伟大的能力的东西"(《唯生论》)。在伦理道德方面，既抽象地肯定人类生命的价值，认为只要有利于维护生命存在的"一切动作思维在本质上都是无所谓善恶"的，又毫不隐讳地宣称封建主义的忠、孝、仁、爱、信义、和平是"人类共生共存共进"的根本规律。在社会历史观方面，认为人类求生存的愿望是"人类历史演进的根本原动力"(《生之原理》)。攻击无产阶级反对地主资产阶级的斗争是"不能以全体之利益为利益，而自私其阶级利益时的变态"，并进而攻击"阶级斗争的产生，唯在人不知其共生、共存之道时而产生的一种道德上的堕落"(《生之原理》)。唯生论哲学的目的是为蒋介石的"新生活运动"制造舆论，替蒋介石的统治寻求理论依据。②陈立夫著。上、下两卷。上卷原为作者于1933年在国民党中央政治学校讲解"唯生论"时的讲稿，同年9月整理后由该校印行。翌年南京正中书局出版时作者在原讲稿之"唯生论的宇宙观"、"唯生论的人生观与社会观"、"唯生论的道德观"等七章的基础上，增补了第八章"生命之力"及若干篇论文。唯生论的宇宙观是其唯生哲学的理论基础，作者构造出"元子"或"生元"，认为它"有生命"和"神妙的智慧"，是"宇宙间主宰"。后来作者对自己的思想体系作了进一步加工，写成《生之原理》，亦称《唯生论》下卷，1944年重庆正中书局出版。

【唯我独尊】 南宋朱熹对陆九渊心学的批评。陆九渊在治学和修养方法上强调"尊德性"，即主张"先立其大"(《象山先生全集》卷十《与邵叔谊》)。认为"苟此心之存，则此理自明"(同上，卷三十四《语录》)。朱熹认为这种方法太简、空疏。在鹅湖会后他赋诗批评其为"不信人间有古今"(《朱文公文集》卷四《鹅湖寺和陆子寿》)，亦即"便是天上天下唯我独尊"(《朱子语类》卷一二四)。

【唯识无境】 佛教法相唯识学派的基本命题之一。"识"指意识，"境"指外界客观现象。意为世间一切现象均由内心变现而仅存在于认识之中。《唯识无境界论》："唯识无境界，以无尘妄见；如人目有瞖，见毛月等事"。

【唯识五位】 即"唯识修道五位"。佛教法相唯识宗指信徒在修行过程中达到的五个阶段。据《成唯识论》卷九云，此五阶段为：一、资粮位。谓初发心者为证菩提果位而修习种种福德智慧，以资益己身成佛之粮，故名。亦名"顺解脱分"，即随顺不违佛教"真理"之意。但修此行位者虽信解唯识之义却"未能了达'能'、'所'取空，故二取习气，未能伏灭"。此位又包括十心住、十行、十回向之"三贤位"。二、加行位。即加功而行，谓修满"十回向"后进入的位次。亦名"顺抉择分"，即随顺正智而得见道之意。此位包括由修习四寻思、四如实智产生的煖、顶、忍、世第一法之"四善根位"。认为虽观能取、所取皆空，然未能实证唯识真如，故犹未见道。三、通达位。即以无漏无分别智通达体会真如。亦名见道位，指由前加行无间，故得见道。此位俱离能取、所取相，始得根本无分别智，入"十地"之初地入心处。四、修行位。于见道后不断修行，故名。指从初地住心、出心至十地终、金刚心、无间道各阶段，数数修习无分别智，以断除所知、烦恼二障、证得转依。五、究竟位。亦名佛位。指诸漏永尽，性尽圆明，功德最胜，究竟无上。此是大乘佛教所谓的最高果位。

【唯识述义】 梁漱溟著。全书三册。第一册于1920年1月由财政部印刷局印行，北京大学出版社发售。第二册于次年印行，现已佚。第三册未出。作者在《初版序言》中自述其晚出的《东西文化及其哲学》应为此书及《孔家哲学》(未出)的引子。本书四章。第一章绪论讲当时世界哲学发展大势与唯识学在当时的意义。后三章解释唯识学的方法与基本内容。收入《梁漱溟全集》第一卷。

【唯识宗】 中国佛教宗派。因从分析法相入手而主万法唯识，故又称"法相唯识宗"、"法相宗"。创立者为唐玄奘及其弟子窥基。窥基常住慈恩寺，人称慈恩大师，故此宗又称为"慈恩宗"。所宗经论据称有六经十一论，但主要依据《解深密经》、《瑜伽师地论》、《成唯识论》等。以"五位百法"分析包括物质和精神在内的世界一切现象。又以"万法唯识"为归结，认为一切心物现象不过是"识"所变现，为此建立了"八识"(眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶识)学说。以第八阿赖耶识为万物的根源，认为阿赖耶识含藏自性各异的万物的种子，种子有染有净，修行的目的就是要使种子由染转净。在认识论方面提出"四分"说，认为认识的全部过程是"识"的一部分(见分)对另一部分(相分)的思量，因此人的认识不需依靠实践，也不需要实践的检验，而是人内心自己对自己的认识。又以"三自性"(遍计所执性、依他起性、圆成实性)概括全部学说，要求在"依他起自性"基础上远离遍计所执性的错误，求得圆成实性。在修行方法上提出由浅入深的五重唯识观。又主张五姓各别说(即菩萨定姓、独觉定姓、声闻定姓、三乘不定性、无姓有情)，认为有一种没有佛性的人永远不可能成佛。此宗主要继承了古印度无著、世亲一系瑜伽行派学说。唐玄奘入印求法，在那烂陀寺从世亲再传弟子戒贤受学，回国后系统地翻译介绍了此派的思想理论，并由其弟子窥基加以解释发挥。窥基之后有慧沼、智周等人传此宗，后渐衰弱。近代以来由于杨仁山、欧阳竟无、梁漱溟、熊十力等人研究介绍，法相唯识之学曾一度兴起。

【唯识家与柏格森】 梁漱溟著。于1921年发表在《民铎》杂志的"柏格森专号"(第三卷第五期)上。指出要认识一种思想重要的是"要整体上而不是在片断部分的上边，……在其方法上边，而不在其理论上边"来

认识。以此为原则说明柏格森直觉主义认识论同唯识宗所强调的"比量"、"现量"的认识论之不同，认为柏格森生命哲学的认识论要求从整体上去把握认识的对象，而唯识宗则把认识的主体——"心"剖析开来进行分析。收入《漱溟卅前文录》。

【唯物史观批评之批评】 胡汉民著。于1919年12月1日发表在《建设》杂志1卷5号上。文章首先指出唯物史观的基本含义，认为唯物史观是"以经济为中心的历史观"。它"以为人类因社会的生产力而定社会的经济关系；以经济关系为基础，而定法律上政治上的关系；更左右其社会个人的思想感情意见，其间社会一切形式的变化都属于经济行程自然的变化"。将西方一些学者对唯物史观的评论列举了七种并逐一加以批评，认为那些以法律的概念代替经济的概念，或以历史的进化观取代经济之最终决定作用，抑或以一元论过于单纯为理由而非难唯物史观的种种说法都未理解马克思唯物史观之真义。指出这些观点不是曲解就是偏狭，或是以温和的改良主义钝化马克思唯物史观的革命锋芒。强调"唯物史观经济一元论的论据"不能动摇，因为"社会的生产方法，于其变化发生之时，总以社会的生产力为根本，虽亦受外围种种的影响，而成形之后，便有决定社会的精神的一切生活过程中之势力，而且所有新生产方法之发明，固然有人类思想之功用在内，但此种思想亦先受物质生活之影响，应于社会必要之要求，而为社会尽媒介的职务"。作者的这些认识和评介虽显粗糙，但在马克思主义开始在中国传播的当时却不失其积极作用。

【唯物论的宇宙观概说】 瞿秋白著。1927年1月作为其译著《新哲学——唯物论》的附录之一在上海出版。该文继《社会哲学概论》后进一步阐述了辩证唯物论基本观点，认为马克思主义的宇宙观就是"互辩法的唯物论"，就是"唯物论与互辩法的综合"。它不同于旧哲学，是哲学发展史上"最发展最进化"的新的思想形态。明确指出"物质在宇宙之间是唯一的"，它先于意识而存在。对生命和意识的起源与本质，对认识的本质和认识过程等问题也作了简要而正确的说明。本文是我国早期传播辩证唯物论的重要文章，在中国现代哲学史上具有重要地位。

【唯物辩证法大纲】 李达主编。1978年6月人民出版社出版。是毛泽东提议由李达主编的《马克思主义哲学大纲》的前半部（后半部《历史唯物主义大纲》由于编者逝世而未就）。共五篇十八章。全面系统地阐述了马克思主义唯物辩证法的基本原理，主要内容有：马克思主义哲学是无产阶级革命的精神武器；马克思主义哲学是人类认识史的唯物的辩证综合；世界是物质统一体的无限发展过程；唯物辩证法的规律和范畴；作为认识论和逻辑学的唯物辩证法。书中并阐述和评价了毛泽东哲学思想及其对马克思主义哲学的贡献。本书观点明确，结构严谨，是一部很有特色的马克思主义哲学著作。

【唯物辩证法论战】 ①1930年至1936年间马克思主义者同反马克思主义者围绕着唯物论和辩证法一系列重要问题而展开的论战。亦称"哲学论战"。1930年前后马克思主义哲学在中国广泛传播，引起了资产阶级学者的极大不满，张东荪等人相继发表了一系列文章攻击马克思主义哲学。认为马克思主义哲学所谓的"物质"概念"只不过是一个空洞抽象的名词，没有实际的内容"；世界上存在的只有"格式"、"设准"等称之为"架构"的东西；整个世界由一簇簇"架构"组成，并由"架构"的不断创新引起世界的变化。攻击唯物辩证法的"否定之否定规律"是一种"历史命定论"，是马克思为了政治宣传的目的提出来的，等等。而从1934年起假马克思主义者叶青发表了一系列所谓批判张东荪的文章，表面上不同意张东荪的"构架"说，承认物质和意识的不同，但却说更重要的是物质与意识的统一、相加或综合成一个新的东西。于是他提出"物心综合论"的命题，企图调合唯物主义同唯心主义的对立。针对张东荪、叶青等人的观点，艾思奇、邓云特（邓拓）、沈志远等马克思主义者和进步理论家发表了近百篇文章，系统地阐述了马克思主义哲学的物质观、矛盾学说、否定之否定规律等唯物辩证法的基本原理，突出强调了物质第一性、运动是物质的根本属性等马克思主义哲学基本观点，正确解释了辩证法的科学含义。从而为马克思主义哲学在中国的进一步传播和毛泽东哲学思想的产生打下了坚实的基础。②张东荪编。1934年北平民友书局刊行。收集了在唯物辩证法论战中反对辩证唯物主义和历史唯物主义一派的文章。书前《弁言》申明，"本书专对唯物辩证法作反对的批评，乃只限于所谓赤色哲学。"张君劢为之作序，认为辩证法对于自然界、社会和人类思维三方面"其不相符合之点若是其多，吾国人甘为愚弄以入于陷井乎？抑及早翻然改图乎？不能不望青年诸君之少逞感情，多增学识矣。"

【《唯物辩证法论战》序】 张君劢撰。为1934年10月北平民友书局出版的《唯物辩证法论战》一书所写的序言。该序歪曲、攻击唯物辩证法的基本原则，把辩证法说成是先天的固定模式，认为"正反合法"经黑格尔氏之排列后，"形成'三位合一'之特征，其全部论理学之原则，以三概念支配之，曰'凡有'、曰'所以'、曰'综合'；此三概念中之第一概念，又分为三，曰'性'、曰'量'、曰'推度'。此三位之第一位为'正'，第二位为'反'，第三位为'合'。"企图用这种僵化的三段式来概括和歪曲辩证法。还说："罗马之法典何编成，前乎此与后乎此之三位一组为何？世界宪政何以英为独早，前乎此与后乎此之三位一组为何？……凡此现象，苟不能为

整齐而排列之，如经济条件下之三位一组然。吾人不能不谓历史中之'达兰克铁克'乃马氏对于社会革命之主观愿望，既非事实，更不足以语夫真理"。主张青年不要"甘为愚弄以入于陷井中"，而要"翻然改图"，"少逞情感，多增学识"。本序反映了当时右翼资产阶级学者的一般观点，对研究与了解三十年代哲学论战的阶级实质有重要意义。

【唯物辩证法总检讨】 张东荪著。撰于1934年，收入同年刊行的《唯物辩证法论战》一书。本文极力攻击对立统一规律，认为"黑格尔与马克思总是把对待与负面混而为一，使其最后都移于矛盾，他们的根本错误就在于此"。又认为否定之否定规律是"历史的命定论"，"我们虽则在以往对于事物常常发见其有正反合，而决不能因此即断定以后所有事物都必须具有正反合。"歪曲量变质变规律说："由量到质只是就一件一件各别事实而言，乃是实验的结果，不能成为预立的普遍方法。这种经验的结果除这一件事的本身以外是不保证将来一切其他诸事皆如此而无例外"。把黑格尔的唯心辩证法与马克思主义的唯物辩证法混为一谈，说什么"……马克思的辩证法所以错误到不可药救，其原因一半在于黑格尔本身。换言之，即黑格尔本身就有错误与糊涂之处，马克思不过再加上一些新的错误罢了"。

【唯情哲学】 朱谦之的哲学学说。认为宇宙的本体就是现前原有的宇宙生命，就是人人不学不虑而能自知的"真情"。"宇宙是由于流动不息的精神结合而成，所以求精神作用的基础，便是求宇宙本体的唯一方法。据心理学所研究，'智'、'情'、'意'是精神作用的基础。叔本华又证明了'智'是'意'的派生，但所谓'意'实还是'情'的作用存在。原原本本由'意志'到'无意志'的境界，再到'情'的境界，就可证明'情'是精神的最后'本体'了，所以我说'情'便是本体，便是'无之又无'的'无'"（《现代思潮批判》）。在人生观方面认为人之所以为人就是以"情"为其根本内容的，所谓人生的意义就是因为有这点"情"而有意义。"可见天人本无二，所谓天地人物原来只是一个身体，一个真情，同了便是一个，异了便是万类"（《一个唯情论的宇宙观及人生观》）。唯情哲学是中国现代哲学中的一家之言，在当时哲学界有一定影响。

【唯德宇宙观】 林同济用语。与其"力的宇宙观"相对。认为德感主义者不仅主张"应当"以德服人，而且还进一步肯定德"必定"感人。认为尚书所称舜舞干羽而有苗格，武王垂拱而天下治等等，可以说是一种胚胎式的"唯德史观"，"这种唯德的政治观，历史观，还有一个规模宏大的'唯德宇宙观'为其根据。这宇宙观认定宇宙间一切事物的本质都是'德的'，一切事物彼此间的相互关系也是'德的'。所以山崩、川竭、日食、月食的各种'灾异'，风调、雨顺、岁丰、年和的各种'祥瑞'都可以因'君德'的厚薄而发生变化的"（《力》）。指出"整个宇宙的结构与运行"全靠德来维持，在"德的秩序"中只有"德的因果关系"。认为儒家是德感主义的主要鼓吹者，"儒家的特殊的历史作用乃在把这个主义的寿命延长到二千多年之久，遂使我们的文化留滞在某一阶段之中而不能突破藩篱，以进到更新的另一阶段"（同上）。

【哈】 彝族哲学概念。意译为"清气"。彝族先民认为天是由"哈"构成的。《说文》："清气向空浮，天覆它来张，圆圆天覆满"。《宇宙人文论》："清气变成蔚蓝色的高天，青天高高的"。彝族哲学"八角"说中也有"哈"的概念，相当于汉族"八卦"中的"坎"。但坎象征水，而"哈"却象征着金。

【赊窒榷濮】 彝族古代史书。彝语音译。"赊窒"意为古代，"榷濮"指六祖。"赊窒榷濮"即"古代六祖"。此书彝族"六祖"典籍，在滇东北彝族区广泛流传，抄本很多，但基本上是三大类：《赊窒榷濮》（"古代六祖"）、《寞樊榷濮》（"魂光六祖"）、《根因榷濮》（"六祖源流"）。实际上是彝族六祖分支后各支系对祖先历史记载的不同抄本，故详略有异。书中论述了天地的形成、人类的起源、社会的变迁等。如说："远古混沌时，茫茫漆黑天，昏昏地不明，天地难辨清。……远处寞（影子）恍恍，近处樊（光亮）闪闪，寞与樊始生，寞樊成天地"。在谈到人的形成时认为："寞樊成天地，天地育父母，父母育后裔，天地始有人"。"人生气一口，有气出智慧，天地有万物，智者是人类"。具有朴素的气一元论思想。在谈到社会变迁时论述到人类初期是母系社会："娥尼则姑娘，生女诗黑娥，生女天之意。……农卓秘姑娘，成为人类母，永为人类妣，妣裔代代传"。记述了彝族"六祖"（慕阿额、慕阿枯、慕阿卧、慕阿热、慕阿克、慕阿齐）的诞生及其后代的发展。版本有云南民族出版社1987年出版的汉彝对照本。

【晚学盲言】 钱穆著。上下两册。1987年台北东大图书公司印行。为作者晚年目盲后述"久存于心"的思想之作。全书九十篇，分三大部分：一、关于宇宙天地自然，二、关于政治社会人文，三、关于德性行为修养。其主旨是讨论中西文化异同，并由此阐扬中国文化精神。认为看重整体与看重部分是中西文化观念的根本分别。从这种分别出发，指出中国古代"一天人，合内外"、"天人合德"的观念是一种宇宙与人生合一的整体观，是一种将宇宙人生融通和合为一整体的哲学本体论。全书依此整体的本体论全面阐述了大中至和的人道即天道，道本于人心，心由性来，天命人性相融成体的形上学的心性论、性道论；人类应本天地之性展现人生道义以及新旧一体、守旧开新一贯相承的文化观念；修、齐、治、平一体相通的社会政治观，等等。本书是作者晚年从史学角度致力于探索新儒学思想体系的代表作。

【略论《新唯识论》的本体论】 杜国庠撰。原文署名

杜守素。发表于1947年11月《中国建设》第5卷第2期。为批评熊十力唯心主义哲学而作。指出:"从'一切物的本体,非是离自心外在境界'这句话,我们可以断定熊先生的哲学是唯心论的"。针对熊十力所谓"获得实证就是要本心不受碍障才行"的说法指出:"区别'实证'和'知识',区别'本心'和'习心',乃至'如何使本心不受障碍'的方法,也还是非靠知识不可的。这一层的讨论,逻辑和知识更显得重要了"。针对新唯识论的唯心主义体用论,指出熊氏所谓"体不可说",于是采用了"即用显体"的间接方式其前提则为"体是要显现为无量无边的功用的",结局还是终于把"本体"说了、规定了,"这一说,不知他怎样去调和有封畛的言说和无封畛的'本体'的矛盾"。针对新唯识论的唯心主义性智论,指出熊氏把人们的意识"硬分为绝对不同的两种东西——性智和量智(理智),而把性智说为森罗万有的'本体',这是毫无科学根据的"。因为实际上根本就不存在和量智不同的"性智"。本文抓住新唯识论的本体论这一要害问题,对熊十力哲学的唯心主义实质进行了很有说服力的批评,在当时思想界有重要影响。

【略知】 理学用语。指粗略浅近的认识。与"真知"相对。常用以说明知而不能行、与行脱节的知。程颐说:"知而不能行,只是知得浅"(《河南程氏遗书》卷十五)。朱熹指出:"只此自欺,便是知得不曾透彻。此间昨晚有尝鼠药而中毒者,几致委顿,只此便是不曾真知。砒霜能杀人,更何疑耶?然又不是随众略知之外别有真知,更须别作道理寻求。但只就此略知得处着实体验,须有自然信得及处,便是真知也"(《文集·答赵恭父》)。

【野马】 庄子用语。指春天湖泽田间的游气。《庄子·逍遥游》:"野马也,尘埃也,生物之以息相吹也。"晋司马彪注:"春月泽中游气也。"北宋张载用以指"太和"之气,即阴阳二气屈伸相荡、升降飞扬的运动状态。《正蒙·太和》:"不如野马絪缊,不足谓之太和。""气坱然太虚,升降飞扬,未尝止息,《易》所谓'絪缊',庄生所谓'生物以息相吹'、'野马'者与!"

【常】 见"常变"条。

【常无有】 道家用语。"常有"与"常无"的省称。《庄子·天下》载关尹、老聃学说云:"建之以常无有,主之以太一"。即以"常有"、"常无"为立论的基础。《老子》第一章说:"常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。""常无""常有"即永恒的无永恒的有,这是"道"的两个方面,不同于一般的无、有。

【常权】 中国古代哲学的一对范畴。"常"即变中之不变者,指自然人事所遵循的不易之则;"权"即所谓"时措之宜",指变通性。先秦乃至汉唐时"常"、"变"尚独立使用。关于"常"《老子》曾提出"知常曰明"。《易传》认为"动静有常"(《系辞上》)。荀子也认为"天行有常"、《论语》则提出"权"的概念:"未可与权"(《子罕》)。《孟子》也说:"嫂溺,援之以手者,权也"(《离娄上》)。北宋李觏将"常"、"权"对举,并论述了二者的辩证关系:"常者,道之纪也;道不以权,弗能济矣。是故权者,反常者也。事变矣,势异矣,而一本于常,犹胶柱而鼓瑟也"(《易论》第八)。认为持道之"常"和反常之"权"之间是相"反"相"济"的对立统一关系。但他又认为"仁义忠信"等封建伦理原则是"事不局于一时,可为百代常行之法者"。"常权"又作"经权"。唐柳宗元曾有"权者,所以达经也"之说,把"权"看作实现"经"的手段。南宋朱熹则强调"经"和"权"是同一个"道"的不同表现形式:"经者道之常也,权者道之变也"(《朱子语类》卷三十四)。朱熹弟子陈淳撰《北溪字义》,专立"经权"一条,进一步发挥师说,一方面认为:"经与权相对。经是日用常行道理;权也是正当道理,但非可以常行,与日用常行底异",故"权者,变也","权只是时措之宜"。又论述经权相辅相成关系说:"经所不及,须用权以通之。……权虽经之所不及,实与经不相悖,经穷则须用权以通之"。权是"所以度事理而取其当然",是经中应有之义,即"无过不及者也"。

【常名】 老子哲学概念。《老子》第一章:"名可名,非常名"。"常名"即永恒不变的名。实际是对"道"的称谓。老子认为,名是对具体事物的称谓,只能指称某一具体东西,故此可以命名的名就不是永恒的名。常名则不同,它是对"道"的勉强称谓。由于"道"是超形象、超感觉的永恒存在,不同于任何具体事物,因而不可能给它一个具体的名称,"绳绳不可名"(《老子》第十四章)。但为了表述只好勉强给它起个名字,"吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大"(同上第二十五章)。这就是"常名",它"自古及今,其名不去"。

【常州学派】 清代经学派别之一,属今文经学派。因其代表人物庄存与、庄述祖系常州人,故名。该派代表人物还有刘逢禄、宋翔凤(二人均系庄述祖外甥兼弟子)。此派特点是:第一,治学方法与古文经学家重视训诂、剖析文义相悖,主张微言大义,尤精于春秋公羊学。批评古文家"务于名物,详于器械,巧于训诂,摘其章句,而不能通其大义所极。故使学者劳思虑而不知道,费日而无成功"(见魏源《武进庄少宗伯遗书·序》)。尤其反对古文家"不欲以经术致用"的方法。第二,不象古文经学家那样严格区分宋、汉之学而尊汉排宋,试图取消汉、宋学的界限。《清儒学案·方耕学案》谓庄氏"不斤斤分别汉宋"。宋翔凤也将程朱与董仲舒并举。另外该派学者的文章大都锋利动人,富于情感及浪漫色彩。最初常州学派不受重视,后经龚自珍、魏源等人大力推举,始为世人注目,它对康有为以经学方式宣扬变法维新思想产生了深远影响。

【常变】 中国哲学一对范畴。"常"有恒常性、不变性之义,"变"有变易和变动性之义。《诗经》早有"天命靡

常"(《大雅・文王》)之说，认为天命不是恒常不变的。老子最先对"常"作了界说："夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命，复命曰常"(《老子・第十六章》)。把万物由动而静、复归本性作为恒常法则。同时他也对事物的变动不居作了描述："飘风不终朝，骤雨不终日……天地尚不能久，而况于人乎？"(同上，第二十三章)孔子认为事物的变迁流逝是没有间断的："子在川上曰：'逝者如斯夫！不舍昼夜'"(《论语・子罕》)。《孙子兵法・虚实》指出："兵无常势，水无常形"。史墨说："社稷无常奉，君臣无常位"(《左传・昭公三十二年》)。《易・系辞》在提出"动静有常"的同时特别强调事物的变易和无常："变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。"荀况最先赋予"常"以规律性的意义："天行有常，不为尧存，不为桀亡"(《荀子・天论》)。西汉董仲舒认为："天之道，有序有时，有度而节，变而有常"(《春秋繁露・天容》)。认为社会法则和"天"一样都是不变的："道之大原出于天，天不变，道亦不变"(《汉书・董仲舒传》)。这是典型的形而上学不变论。北宋王安石把变易提高到自然法则的高度，指出："尚变者，天道也"(《河图洛书义》)。二程则把"常"作为事物发展的常则："有生者，必有死；有始者，必有终。此所以为常也。为释氏者，以成坏为无常，是独不知无常乃所以为常也"(《河南程氏遗书》卷七)。程颐又充分肯定了变化的普遍性："凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也"(《伊川易传》卷三)。但目的为了强调变而后能常，谓"无常而不变之理"，"唯随时变易，乃常道也"(同上)。"天地之化，虽廓然无穷，然而阴阳之度，日月寒暑昼夜之变，莫不有常"(《河南程氏遗书》卷十五)。南宋朱熹主张"能常而后能变，能常而不已，所以能变，及其变也，常亦只在其中"(《朱子语类》卷七十二)。他批评"伊川却说变而后能常，非是"(同上)。他还把常变关系看作体用关系："论其体则终是恒。然体之常，所以为用之变；用之变，乃所以为体之恒"(同上)。明王廷相认为气有常有变，而道也随之有常有变："天地之间，一气生生，而常而变"(《雅述》)。"气有常有不常，则道有变有不变"(同上)。明清之际王夫之把常变关系看作一与万的关系："常一而变万，常万而未改其一"(《周易外传》卷七)。指出二者是相互依存、相互渗透的："变而不失其常"(同上)，"常亦在变之中"(同上，卷六)。他在主张"反变以尽常"(同上)、"参其变而知其常"(《俟解》)的同时，更多地强调"以常治变"(《周易外传》卷六)和"执常以迎变"(同上)。还提出"常其所常，变其所变"(同上，卷五)等观点，赋予常变以方法论的意义。近代康有为认为"变"是自然和社会的普遍法则："天以善变而能久，……地以善变而能久，人自童幼而壮老，形体颜色气貌无一不变，无刻不变"(《进呈〈俄罗斯大彼得变政记〉序》)。主张"善变以应天"(同上)，反对"泥常"和"永远守常"(《论语注》卷九)。

【常统常变】 明清之际方以智的哲学论断。《物理小识・总论》："因地而变者，因时而变者，有之。其常有而名者，则古今殊称，无博学者会通之耳。……常统常变，灼然不惑；治教之纲，明伦协艺，各安生理，随分自尽，中和易简，学者勿欺而已"。认为常与变的关系是"其常也，即其变也"，即常中有变，变中有常。主张由"变"识"常"，反对"不知差别之常变而执常"(同上)。"常统常变"就是方以智用以"知差别之常变而执常"的方法论原则，意谓以一个不变的原则为标准来衡量什么是"常"、什么是"变"。他认为只有这样才不致于造成认识上的混乱。后来他将"统常变"之"常"称为"真常"或"大常"，指出："以常统变，以挈此统常变之大常"(《易余・时义》)。又陷入了形而上学的不变论。

【常道】 老子哲学概念。《老子》第一章："道可道，非常道。""常"即永恒、不变易；"道"是老子哲学的核心概念，有宇宙本原、万物存在的普遍根据、事物运动变化规律、社会生活法则等多种含义。"常道"即永恒的"道"。在老子看来，"道"是超形象、超感觉的存在，因此"道"是不可言说的。然而为了论说又不得不勉强给它起个名字，"吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大"(同上，第二十五章)。这就是"常道"，是不可言说的"道"。这实质上是说"道"这个东西是难以用一般的认识方式所把握的。后人多从自然规律和社会法则的角度使用"常道"，如《荀子・天论》言："天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣"。《韩非子・忠孝》说："臣之所闻曰：'臣事君，子事父，妻事夫……此天下之常道也'。"参见"道"条。

【常德】 老子哲学概念。《老子》第二十八章："知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。知其白，守其辱(即'黩'字，垢黑之义)，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴"。《管子・心术上》："德者得也"。《庄子・天地》："物得以生，谓之德"。"德"即得道，万物得道而存在。"常德"与德是有区别的，得而又不自以为得才能常德不离。老子认为，守柔才能刚强，守虚才能持盈，这正如谿谷，因为其居下处虚方为山水所归，才能常德不离。"常德"与"玄德"、"上德"是同一意义。参见"玄德"条。

【崔东壁遗书】 清崔述著作汇集。今人顾颉刚编订。上海古籍出版社1983年出版。收有崔氏《考信录》十六种四十五卷、《五服异同汇考》三卷、《易卦图说》一卷、《无闻集》四卷及《崔东壁先生佚文》等。附编有崔述之弟崔德皋遗书四种及崔述妻子的诗编。还附录了大量有关崔述生平与学术资料。其中《考信录》所反映的崔氏疑古辨伪的治史方法论颇有哲学价值。卷前有顾颉刚的"序"，综论中国史学史上造伪与辨伪的传统，评估崔氏史学成就及其地位。

【崔述】(1740—1816) 清学者。字武承，号东壁。直隶大名(今属河北)人。乾隆举人。历官福建罗源、上杭知县，有廉声。后以老病乞休，专意著述。治经不墨守旧说，敢抒己见，长于辨伪考据。凡诸子百家及秦汉以后传注所言与群经不合者，皆不轻信，谓："传注之与经合者则著之，不合者则辨之；而异端小说不经之言，则辟其谬而删削之"(《考信录序》)。《考信录》倾其平生心力所成，考证上古史事甚博，开治史求真、求是之学风，对近代学界影响颇大。但因其自信太过，亦有武断之见。另著有《考古异录》、《易卦图说》、《五服异同汇考》、《大名水道考》、《闻见杂记》等。今人顾颉刚曾搜罗崔氏遗稿汇为《崔东壁遗书》。

【崔适】(1852—1924) 近代经学家。字觯甫，号怀瑾，别号觯庐。浙江吴兴人。曾就学于诂经精舍，与章炳麟同窗，为俞樾弟子。对传统经籍有深入了解，受过古文经学熏陶。后受康有为《新学伪经考》影响改治今文经学。1914年至北京大学任教，1920年被解聘。1922年再至北京大学任教。著《春秋复始》，认为"左丘明不传《春秋》"，"谷梁氏亦古文学"，"西汉初，所谓《春秋》者，合经与传而名焉者也。传者，后世所谓《公羊传》也。"指出"《公羊传》当正其名曰《春秋传》"。"若《左》、《谷》系伪托，当革其'传'之名者也"。又著《史记探源》，认为《史记》是今文学著作，《汉书》是古文学著作。指出今本《史记》中的古文说系刘歆之窜乱，其"非不足于太史公也，亦既颠倒五经，不得不波及龙门以为佐证，而售其为新室典文章之绝技也。"著作另有《论语足征记》、《觯庐经说》、《五经释要》等。

【崔浩】(？—450) 北魏学者。字伯渊。清河(今河北清河)人。出身仕族。博览经史，善阴阳五行及天文、历算、术数等。历仕北魏道武帝、明元帝和太武帝三朝，官至左光禄大夫，后迁司徒。信奉寇谦之的道教，"尤不信佛，与帝言，数加非毁，常谓虚诞，为世费害，帝颇信之"(《魏书·释老志》)。力荐寇谦之于太武帝，并劝说太武帝信奉道教，敬寇谦之为"天师"。他与寇共策动帝登受符书，太武帝从之，改元"太平真君"。太平真君七年(446)他劝帝灭佛，于是太武帝下诏诛杀沙门。此即中国佛教史所谓"三武法难"之一的"北魏太武帝灭佛"事件。其于太平真君十一年(450)被诛。

【崔寔】(？—约170) 东汉末政论家、思想家。字子真，又名台，字元始。涿郡安平(今属河北)人。官至尚书。著《政论》指陈时弊，认为君主必须依赖臣下才能履行统治职能，贤臣是君主不可缺少的助手。主张"德教"与"刑罚"并行，"有国有家者，甚畏其民，既畏其怨，又畏其罚，故养之如伤命，爱之如赤子，兢兢业业，惧以终始"(《全后汉文》卷四十六)。又针对当时士人追求虚名的弊端，指出："且观世人之相论也，徒以一面之交，定臧否之决"(同上)。另著有《四民月令》，见清严可均《全后汉文》卷四十六。

【崔憬】 唐经学家。曾作《周易探玄》，已佚。其佚文见于李鼎祚《周易集解》引。清人所编《玉函山房辑佚书》和《汉学堂丛书》有辑本。他解易亦采取象数说，并引卦气说，有时也讲互体。但抛弃了汉易的烦琐学风，兼重义理。在易理方面提出了一些新观点，如对孔颖达《周易正义》的"道器观"进行了改造，置形器于第一位，将孔氏所谓的自然无为之道归之于形器的功能和作用，指出："凡天地万物皆有形质，就形质之中，有体有用。体者即形质也，用者即形质上之妙用也。言有妙理之用，以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物，则是体为形之下，谓之为器也"。

【崇本抑末】 东汉王符用语。这里的"本"指正常的封建秩序，"末"指当时社会政治中的各种反常现象。《潜夫论·务本》："凡为治之大体，莫善于抑末而务本，莫不善于离本而饰末。"王符列举了八个方面的本末关系之后，指出："故明君莅国，必崇本抑末，以遏乱危之萌"。王符认为，为了搞好政治"必先原元而本本"，政治的好坏就决定于君主是否"先其本而后其末"。但当他进一步探寻指导封建政治之"本"时由于其元气宇宙生成论的局限性，无法回答社会领域的根本性与必然性问题，最终不得不把为政之本归结为"天心"，提出"以天为本"。"崇本抑末"的命题虽然是从政治角度提出的，其目的在于恢复当时的封建秩序，但它已超出了传统的以农为本、工商为末的所谓"举本兼末"、"贵本贱末"之重农思想的范围，使"本"、"末"概念具有了一定的哲学方法论意义，所以这一命题是"汉学"向"魏晋玄学"过渡环节之一，对王弼、何晏等的玄学贵无论思想影响很大。

【崇本举末】 三国魏王弼的贵无论命题。这里的"本"即他所谓"以无为本"的"无"；"末"指"有"，即宇宙存在的各种现象。王弼明确提出："凡有皆始于'无'，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也"(《老子注》第一章)。从这种贵无论出发，他主张以"本"来统摄宇宙万有，以保存和发挥万有的特性或作用。他说："守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失"(《老子注》)。在他看来，作为"末"(或"子")的万有其作用是有限的，即使发挥到最大限度也不能完全无缺，而只有返之于本(母)，以本统末，才能无所偏缺地发挥出无穷无尽的作用。

【崇本息末】 三国魏王弼的玄学贵无论命题。这里的"本"即"以无为本"的"无"，"末"即有。《老子指略》："老子之书，其几乎可一言而蔽之，噫！崇本息末而已矣"。"因而不为，损而不施，崇本以息末，守母以存子，……此其大要也。"王弼认为，世界上的万有都是以

"无"为本的,"万物万形,其归一也。何由致一?由于无也。由无乃一,一可谓无已"(《老子注》第四十二章)。从这种贵无论出发,他认为社会政治也要以"无为"为本,谓"天地任自然,无为无造,万物自相治理,故不仁也。……无为于万物,而万物各适于所用,则莫不赡矣"(《老子注》第五章)。他举例说:"闲邪在乎存诚,不在善察;息淫在乎去华,不在滋章;绝盗在乎去欲,不在严刑;止讼存乎不尚,不在善听"(《老子指略》)。

【崇有】 魏晋玄学中主张"以有为体"的哲学思潮。与"以无为本"的贵无论相对。以西晋的裴頠为代表。他在《崇有论》中说:"夫至无者,无以能生。故始生者,自生也。自生而必体有,则有遗而生亏矣;生以有为已分,则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有,非无用之所能全也;理既有之众,非无为之所能循也"。明确主张以"有"为本。他并举例说:"心非事也,而制事必由于心,然不可以制事以非事,谓心为无也;匠非器也,而制器必须于匠,然不可以制器以非器,谓匠非有也,是以欲收重泉之鳞,非偃息之所能获也;陨高墉之禽,非静拱之所能捷也;审投弦饵之用,非无知之所能览也。由此而观,济有者皆有也,虚无奚益于已有之群生哉?"从这种崇有论出发,他批判贵无论的主张是"贱有则必外形,外形则必遗制,遗制则必忽防,忽防则必忘礼,礼制弗存,则无以为政矣"。

【崇有论】 西晋裴頠著。《晋书·裴頠传》说:"(頠)深患时俗放荡,不尊儒术。何晏阮籍素有高名于世,谈浮虚,不遵礼法,尸禄耽宠,仕不事事。至王衍之徒,声誉太盛,位高势重,不以物务自婴,遂相放效,风教陵迟。乃著《崇有》之论,以释其蔽。……王衍之徒,攻难交至,并莫能屈。"可见,裴頠著《崇有论》的目的在于维护封建礼教。本论的主要思想有:"有"是天地万物的宗极之道;无不能生有,物各自生;凡事应该有为而不应无为;贵无之议,贱有之论,必然导致忽视名教而伤教化。收入《晋书·裴頠传》和清严可均编《全晋文》。

【崇有派】 魏晋玄学流派之一。以其反对"贵无"而提倡"崇有",故名。代表人物是西晋裴頠。或谓郭象也是其代表。裴頠认为天地万物的宗极之道是"有"而不是"无"。他著《崇有论》,指出:"养既化之有,非无用之所能全也。理既有之众,非无为之所能循也。……由此而观,济有者皆有也。"崇有派形成于西晋中期,在哲学上具有唯物主义倾向,反映了西晋统治阶级中一部分人的进取精神。

【崇搬图】 纳西族东巴教经典。纳西语音译。又译为《古事记》、《创世纪》、《么些族的洪水故事》、《人类迁徙记》等。著者及成书年代均不详。用象形文字写成。长期流传于纳西族,十一世纪后始成为东巴教经典。其中关于人类起源说在明代载入丽江纳西族土司木氏家族所修《宦谱》中。该书内容主要叙述天地万物的起源、洪水泛滥、人类的起源和演化繁衍以及纳西族祖先世系等。关于天地万物的形成过程,说:"天没开地没辟的时候,先有隐隐约约的似天非天、似地非地的象征"。"太阳和月亮还未出现的时候,先有隐隐约约的似日非日、似月非月的影子出现了"。"山岳和川流还没有形成的时候,先有隐隐约约的似山非山、似川非川的象征"。此后经过不同的演化过程,形成了天地、日月、山川等。还认为许多对立的事物,如善神与恶神、真与不真、实与不实等是成对产生的。具有朴素辩证法思想。还谈到纳西族从渔猎、游牧到从事农业生产的情况。有云南丽江县文化馆1963年石印本。

【晨报副刊】 二十年代的新文化刊物。日刊。《晨报》是资产阶级改良派在北京主办的刊物。1919年2月将其第七版改版,创设副刊。李大钊是创刊人之一,在他的帮助下该刊转向新文化运动,批判封建的旧思想旧道德。李大钊在此刊发表《新旧思潮之激战》,驳斥守旧派对新文化运动的攻击。该刊曾设"马克思研究"专栏、"马克思纪念专号",刊载马克思著作的译文和研究性论著,其中有马克思的《劳动与资本》(《雇佣劳动与资本》),考茨基的《马克思资本论释义》,河上肇的《马克思的唯物史观》,李大钊的《马克思主义的经济学说》、《马克思与第一国际》、《马克思传》等。是中国最早宣传马克思主义的刊物之一。1921年至1922年瞿秋白应《晨报》社之聘任特派记者到苏联采访,在此刊发表了一系列通信,首次如实地报导苏联无产阶级革命和社会主义建设的情况。"五四"时期该刊在宣传新文化、传播马克思主义方面起了重大作用。1925年徐志摩任主编,该刊为"新月派"所控制,遂失掉革命性质。

【悬解】 庄子用语。指摆脱了得失喜怒之牵挂的境界。《庄子·大宗师》:"且夫得者,时也;失者,顺也。安时而处顺,哀乐不能入也。此古之所谓悬解也,而不能自解者,物有结之"。认为"得"是逢时而来,"失"是顺势而去,此皆是人所无可奈何的。故知此而安于时运之演化,随顺形势之自然,就可以哀乐不起、喜怒不生,达到心灵的宁静与和谐,即摆脱外物的牵缚,获得精神的解脱,这就是"悬解"。不能自解于倒悬之苦就因为不能摆脱外物的纠结。《养生主》也讲到"悬解",文字与《大宗师》所言大同小异。

【虚】 见"虚实"条。

【虚一而静】 荀子提出的所谓"解蔽"的认识方法。指主观认识的最佳状态。《荀子·解蔽》:"心何以知?曰:虚壹而静"。认为"心"之所以能认识事物就在于其保持了"虚壹而静"。荀子进一步解释说:"人生而有知,知而有志;志也者,臧也;然而有所谓虚,不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知,知而有异,异也者,同时兼知之;同时兼知之,两也;然而有所谓一,不以夫一害此

一谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋，故心未尝不动也；然而有所谓静，不以梦剧乱知谓之静"(同上)。是说把已获得的知识记在心里，就是"藏"；然而不因为已获得的知识而妨碍接受新知识，就是"虚"。认识有差别，同时兼知不同事物就是"两"；但不因为见到彼物而妨碍认识此物，就是"壹"。心一直不停地活动，然而又有所谓静，即不因为胡思乱想而扰乱正常的思维活动就是"静"。荀子的"虚壹而静"是对稷下学派的"静因之道"观点的批判继承。稷下学派讲"虚"，但排斥"藏"；讲"壹"，但排斥"两"；讲"静"，但排斥"动"。荀子则把"藏"与"虚"、"两"与"一"、"动"与"静"统一起来，大大发展了稷下学派的认识论。他说："虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位"(同上)。认为做到"虚壹而静"就能使认识主体处于"大清明"状态，这时万物的形象没有看不见的，看到的东西没有不能论断的，凡所论断的东西没有不正确的。有把认识主体的能力夸大的倾向。

【虚无有】 汉初黄老学者所主张的认识方法。"虚"指虚寂状态，"无有"即自然、无为之意。《经法·道法》："见知之道，唯虚无有。虚无有，秋稿(毫)成之，必有刑(形)名。刑(形)名立，则黑白之分已。故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也"。认为对事物的认识不能固执己见，不可先入为主，不应凭主观意愿行事，不要以私意判断是非，否则就不能正确认识事物，就会使形、名不符而造成混乱。

【虚无形】 道家用语。用以说明"道"的性质和形态。《管子·心术上》："虚无形谓之道"。《经法·道法》："虚无刑(形)，其裻(寂)冥冥，万物之所从生"。认为"道"在冥冥无形中起作用，由此而产生万物。《淮南子·原道》："虚无形，道之舍也"。认为"虚无形"既是"道"的存在形态，又是道寄寓的归宿。

【虚极】 老子所主张的认识"道"的方法。《老子》第十六章："致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复"。"虚极"指虚无的心境，亦即内心彻底排除了情欲杂念的澄清的认识状态。老子认为情欲杂念会使心境受到扰动，所以要彻底排除这些杂念，以达到和持守绝对的虚静心态，这样才符合认识"道"的要求，才能通过万物复归于根本而体认到"道"。河上公注："得道之人，捐情去欲，五内清静，至于虚极"。苏辙解释说："致虚不极，则有未亡也；守静不笃，则动未亡也。……虚极静笃，以观万物之变，然后不为变之所乱，知凡作之未有不复者也"。

【虚位】 见"定名与虚位"条。

【虚实】 中国哲学一对重要范畴。就其本义讲，"虚"有空虚、虚伪等义，"实"有充实、实在等义。在哲学涵义上，作为关系范畴言，"虚"指事物中微弱、无形、空虚的一面，"实"指事物中强盛、有形、充实的一面，二者相反相成；作为实体范畴言，"虚"指"虚无"、"虚空"、"太虚"，"实"指"实有"。哲学家或以"虚"为本体，或以"实"为本体。最早把虚实作为关系范畴使用的是《孙子兵法》，谓："兵之形避实而击虚"(《虚实篇》)。认为充分发挥己方的长处而攻击敌方的薄弱环节，就能克敌致胜。《战国策·西周策》云："本末更盛，虚实有时。"《吕氏春秋·决胜》说："知时化，则知虚实盛衰之变。"都是从事物之间的强弱关系谈论虚实的。最早把虚实作为实体范畴使用的当首推《老子》。老子把道作为宇宙的最高本体，说："道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗"(《老子》第四章)。"道冲"即"道虚"。在老子看来，天下万物生于有，有生于无，即天下万物不断从虚无之中产生出来。老子的这些思想被《庄子·天下》概括为"以空虚不毁万物为实"。当然《老子》亦把虚实概念作为关系范畴来使用，如谓"虚其心，实其腹"(《老子》第三章)。老子以后的唯物主义者多以"无形"释"虚"，认为世界万物的本原是一种细微无形的元气或精气；唯心主义者则多以"无物"解"虚"，认为世界万物的本体是非物质性的虚无。如《管子·心术》认为作为世界本原的"道"即"精气"，是"虚而无形"的。《经法·道原》提出："知虚之实，后能大虚。"魏晋玄学家则沿着"道虚"思想发挥其唯心主义本体论，王弼主张"以无为本"，说："凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静"(《老子注》第十六章)。张湛在《列子注》中也主张"群有以至虚为宗"。僧肇则以佛教唯心主义思辨形式提出："即万物之自虚，不假虚而虚物"。认为现实世界的一切事物其自身就是待缘而起、虚假不实的幻相，无需凭借什么虚无的本体。宋元明清时期哲学家们几乎一致认为世界的本体为"实"而非"虚"，但对实的规定却有不同理解。唯物主义者认为"实"应归结为"气"，理依于气；唯心主义者则认为"实"即是理，气依乎理。北宋张载提出元气本体论，认为"气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无'无'"(《正蒙·太和》)。二程则提倡"惟理为实"(《二程粹言·论道篇》)，说："实有是理，故实有是物；实有是物，故实有是用；实有是用，故实有是心；实有是心，故实有是事"(《程氏经说》卷八)。明王廷相明确反对唯心主义的理本论，认为"气"是唯一的实体。他说："天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也"(《慎言·道体篇》)。明清之际的王夫之对虚实范畴有更深刻的界说，他提出"太虚一实"(《思问录·内篇》)的命题用以说明"虚"的实质，认为所谓虚空并非空无，而是"弥沦无涯而希微不形"的元气，因而"虚"无非也是"固有之实"(《张子正蒙注·太和篇》)。他还认为"实"不仅指"气"是一种实物，而且标志"气"的本质属性——客观实在性，谓"实"或"实有"是"天下之公有"，"有目所共见，有耳所共闻"(《尚书引义》卷四)。他还提出"实不窒虚"、"虚之皆实"(《思问录·内

篇》),实体虚用,因虚入实,虚实交互为用等辩证观点。王夫之对古代虚实范畴作了唯物主义的总结。此外,除哲学家们对虚实范畴作探讨外,它还被广泛使用于其它方面,如古代医学经典《素问·调经论》说:"百病之生,皆有虚实"。《素问·玉机真藏论》认为:"脉盛、皮热、腹胀、前后不通、闷瞀,此谓五实;脉细、皮寒、气少、泄利前后、饮食不入,此谓五虚"。东汉张仲景在《伤寒杂病论》中提出"辩证论治"的原则,即根据病变的表里、阴阳、虚实、寒热等不同情况来决定治疗方法的原则,对后世中医学影响甚大。再如中国古典美学也强调艺术作品要做到"实以引虚"、"虚中孕实",这样才能使欣赏者感到回味无穷,效果更佳。

【虚室生白】 庄子用语。"室"指心,"虚室"指修养而言,即空虚其心,没有欲望;"白"即指"道","生白"即"得道",亦即由修养所得到的效应和境界。庄子认为"唯道集虚",人如能空虚其心就能使"道"来集,与"道"相合,从而产生智慧,达到明通的境界。《庄子·人间世》:"瞻彼阕者,虚室生白,吉祥止止"。唐成玄英疏:"观察万有,悉皆空寂,故能虚其心室,乃照真源,而智惠明白,随用而生。白,道也"。

【虚象】 东汉王充用语。指虚假的感受或假象。与"实事"相对。王充在反对"天人感应"神学目的论的斗争中提出了"重效验"的认识原则和方法,否认有"前知千岁,后知万世,不学自知,不问自晓"的所谓"圣人"的存在,认为一切知识都需要"揆端推类"、"案兆察迹"。在认识过程中,他主张首先必须"任耳目以定情实"(《论衡·实知》);他同时亦主张认识不能停留在感性经验阶段,他批评墨家只是"闻见于外,不诠订于内,是用耳目论,不以心意议也"(《论衡·薄葬》),故"虽效验章明,犹为失实"(同上)。他的结论是:"夫以耳目论,则以虚象为言,虚象效,则以实事为非"(同上)。他强调"不徒耳目,必开心意"。王充已初步认识到认识过程包括感性和理性两个阶段,缺一不可。

【虚霩】 《淮南子·天文训》所谓的宇宙产生以前的空旷状态。"霩"通廓,空旷。指出:"天坠(地)未形,冯冯翼翼,洞洞灟灟,故曰太昭(王引之谓当作'太始')。道始于虚霩,虚霩生宇宙,宇宙生气,气有涯垠。清阳者,薄靡而为天,重浊者,凝滞而为地"。

【逻辑】 ①英文logic音译。对该词的汉译首见于严复译《穆勒名学》。后章士钊在《逻辑指要·定名》中力倡"以音译名",遂使"逻辑"逐渐取代"论理学"、"名学"、"辩学"诸多译名而成为"logic"一词的通行汉译名。②金岳霖著。1937年商务印书馆出版。全书四部分:传统的演绎逻辑;对于传统逻辑的批评;介绍一逻辑系统;关于逻辑系统种种。其第一、二部分介绍了传统逻辑基本内容,不仅对传统逻辑理论(如推理论)的局限性作了批判性的考察,而且对A、E、I、O的直接推论作了创造性的研究。第三部分介绍了怀特海与罗素合著《数学原理》前二十三章的基本内容,其中对数理逻辑的命题演算作了比较详尽的介绍,并对原书所提出的160多个命题中的67个命题作了详细推导、证明。但对谓词演算部分的介绍颇为简略,对罗素逻辑系统的核心内容——类型论和可化归性公理也未涉及。第四部分专门讨论了逻辑与逻辑系统的性质、特点以及构成系统的基本概念、基本命题。作者写作此书时"证明论"与"模型论"尚未诞生,有关形式系统(逻辑系统)的理论亦尚未形成,所以该书对逻辑问题所作的有关探索是很可贵的,对我国逻辑研究,特别对数理逻辑的学习、引进与研究起了很大促进作用。

【逻辑与逻辑学】 潘梓年著。1937年初版。1938年再版时改名为《逻辑学与逻辑术》。该书目的是为了解决辩证法与形式逻辑关系问题。认为辩证逻辑是思维方法,形式逻辑则是方法确定之后所需的技巧。据此作者把逻辑分为"方法"与"技术"两部分。该书也分为方法论(逻辑学)与技术论(逻辑术)两部分。前者讲辩证法的规律和范畴。后者讲观察法(穆勒五法)、统计法、推演法(定义、直接推理、三段论等)。认为形式逻辑是唯心主义与形而上学的世界观和方法论,因为它把思维看作存在以外的东西,用静止的观点去观察事物,因而形式逻辑不再成为独立的逻辑。主张形式逻辑的三个思维律不能保留,概念论、判断论、推理论、分析与综合等则须加以根本改造,以构成思维方法的一部分。而关于词、命题、三段论的各种规定以及穆勒五规则与统计法等应全部收编为思维术。书中还主张对符号逻辑、数理逻辑的发展应予以研究。该书的基本观点已经过时,但所涉及的有关形式逻辑与辩证逻辑的关系问题等仍有一些参考价值。1961年三联书店收入《逻辑丛刊》。

【逻辑学与逻辑术】 即"逻辑与逻辑学"。

【逻辑指要】 章士钊著。初稿写于1917年,1943年出版。1959年经作者修改后列入《逻辑丛刊》重版。全书二十八章。论及了逻辑学的对象和范围、逻辑的基本规律、概念的性质及对当关系、演绎推理("外籀")和假说("悬拟"),还讨论了各种逻辑错误("诸悖")。作者在《自序》中批驳了"中国无逻辑"的说法,确定了"以欧洲逻辑为经,本邦逻辑为纬"的写作宗旨,体现了"融贯中西,特树一帜"(《例言》)的特点。重版本附有作者早年写的有关先秦名墨逻辑的五篇论文,其中《名墨訾应论》和《名学他辩》有重要意义。前文否认惠施、公孙龙是墨家正宗的观点,认为《墨经》只能是墨家后学一派所作。后文具体论述了先秦名学中的"他辩"、"举彼"、"推"、"三物"等逻辑形式,以及"三物"论式与西方逻辑中的三段论、印度因明的三支论式的关系。

（丿）

【偶】见"幸偶遭遇"条。

【偶自生】东汉王充用语。意同"自生"，与"故生"相对。他说："天地不故生人，人偶自生耳"（《论衡·物势》），"天地合气，人偶自生也"，"天地合气，物偶自生矣"（同上）

【偶然】中国古代哲学对自然、社会现象等之原因的一种解释，认为现象之间没有内在的因果联系，系偶而巧合而成。如东汉刘昆任弘农太守时有老虎负子度河，光武帝问他："行何德政而致是事？"刘昆答曰："偶然耳"（《后汉书·儒林列传》）。后来王充进一步从"元气自然"论的角度论述了"偶然"问题，认为"天地合气，人偶自生"（《论衡·物势》）。他并用这种偶然性观点解释一切现象，指出："俱行道德，祸福不均；并为仁义，利害不同……非唯人行，物亦有之；长数仞之竹，大连抱之木，工伎之人裁而用之，或成器而见举持，或遗材而遭废弃，非工技之人有爱憎也，刀斧之加，有偶然也"（《幸偶》）。他进而把这种偶然性必然化，认为这就是一种无可奈何的"命"，谓"凡人遇偶及遭累害，皆由'命'也。有生死夭寿之'命'，亦有贵贱贫富之'命'。自王公逮庶人，圣贤及下愚，凡有首目之类，含血之属，莫不有'命'"（《命禄》）。在中国哲学史上，许多唯物主义的无神论者都用"偶然"的思想与天命论、灵魂不灭论等进行了斗争。

【假】后期墨家的逻辑术语。《墨子·小取》所列七种论式之一。指逻辑思维中的假设、假定。相当于假言判断或假言推理。《小取》："假也者，今不然也。"对目前尚未出现的事件作出假定或推断，即为"假"。《小取》提出的"假"不仅指假言判断，更主要的是对假言推论形式的概括。

【假有】佛教名词。亦称"世俗有"。与"性空"相对。谓一切事物皆为因缘所生，如镜花水月一样无有实性；虽无实性但有言说，故于虚幻假相施设为"有"，是则"假有"而非实有。《成实论·空假名品》云："从众缘生，无决定性，但有名字，但有忆念，但有用故，因此五阴而生种种名"。《小品般若经·随知品》："一切法但假名字，一切法以言说教当有"。《成唯识论》卷一："世间圣教说有我法，但有假立，非有实性"。认为宇宙万事万物均无自性，并非独立存在的实在自体，只是人们自身的表象和概念的表现，其本质是"空"。但此表象和概念相对于真如、法性等实有而言也是一种"有"，即假有。

【假名】佛教名词。"名"指语言和概念。谓语言不能表达诸法真如，概念不能反映诸法实相，世界万物本来无名，其所以有名只是为引导众生而作的假施设（"假"与借同）。《大乘义章》卷一："诸法无名，假与施名，故曰假名，如贫人假称富贵"。佛教认为一切事物为因缘和合而成，无真实之体，空无自性，因此没有差别。而世俗所见万有及其差别乃是人们用语言概念安置上去的。如《中论·四谛品》说："因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦名中道义"。《大乘义章》卷一云："诸法假名而有，故曰假名。是义云何？虚名论法，法如幻化，……以名呼法，法随名转，方有种种诸法差别，假名故有，是故诸法说为假名"。

【假物】荀子用语。《荀子·劝学》："吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也；吾尝跂而望矣，不如登高之博见也。登高而招，臂非加长也，而见者远；顺风而呼，声非加疾也，而闻者彰。假舆马者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而绝江河。君子生非异也，善假于物也"。"假"即凭借。是说君子本和一般人没有什么不同，所不同的是他善于借助、利用事物以成其事。荀子虽然在此讲的是君子与一般人在知识、能力上的差别问题，但"善假于物"的命题却接触到了人与禽兽不同的问题。后来柳宗元正是从这一角度发挥了荀子的思想，他指出远古时代人类与万物并生，然而人类却不象禽兽那样依靠自己的本能来生存，而是借假外物以生存，即"人不能搏噬，而且无羽毛，莫克自奉自卫。荀卿有言：必将假物以为用者也。夫假物者必争。"由此说明人类社会的产生，进一步发展了荀子的思想。

【假象见意】唐诗僧皎然关于诗歌创作中意、象关系的理论。他在《诗评》中论江淹与班婕妤的诗说："江则假象见意，班则貌题直书"。"假象见意"指诗的意蕴应通过"象"来表现，使情在言外，旨潜句中。为此他重视诗歌的比、兴方法，并从意境论给比、兴以新的解释，指出："江生诗曰：'画作秦王女，乘鸾向烟雾'。兴生于中，无有古事"。认为江淹《咏扇》诗取象于秦女乘鸾，正是融境入情的佳例。其《诗式》更明确指出："取象曰比，取义曰兴，义即象下之意。凡禽鱼草木人物名数，万象之中义类同者，尽入比兴，《关雎》即其义也"。他主张写诗在于借助物象以表达情思，故不应停留于现象，而应深入发掘形象所包含的深邃内涵，"固当绎虑于险中，采奇于象外，状飞动之趣，写真奥之思"（《诗评》）。皎然关于象、意关系的思想是对《周易》之"易象"说的进一步发挥。《易·系辞》："圣人有以见天下之赜，而拟诸形容，象其物宜，是故谓之象"。

【得本知末】三国魏王弼的玄学贵无论命题。这里的"本"即王弼所谓"以无为本"的"无"，"末"即世界万有。他认为"无"是天地万物之本，"凡有皆始于'无'，故未形无名之时，则为万物之始；及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也"（《老子注》第一章）。所以，只有认识、体会到"无"以后才能懂得、明白万事万物。故《老子注》第五十二章云："母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也"。

【得象忘言】 三国魏王弼的玄学认识论命题。这里的"象"指《周易》之卦象,"言"指卦辞、爻辞。王弼肯定《易》之卦象与卦、爻辞之间是有一定联系的,指出:"尽意莫若象,尽象莫若言","言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意"(《周易略例·明象》)。但他认为卦象与卦爻辞之间联系的目的在于使人们通过其卦爻辞而明白其卦象所蕴含的意义,所以卦爻辞("言")只是明"象"的手段,谓:"意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言。象者所以存意,得意而忘象"(同上)。这就割裂了"意"、"象"、"言"之间的联系,进而得出了忘言得象、忘象得意的结论:"忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也"(同上)。在王弼看来,《易》之所以要设卦、爻辞其目的在于为了使人们明白"象"的含义,而之所以要有卦象是为了最终表达圣人创制立法之"意"。所以人们不应该局限于《易》之"言"与"象"的外在关系上,而应通过言去明象,再通过象去明意。这种观点无疑是对汉易学家的象数论学说的批判,对于进一步研究、发掘《易》之思想有重要方法论意义。但从认识论上说,这种撇开语言("言")和形象("象")而一味体"意"的方法却是形而上学的神秘论。

【得意忘象】 三国魏王弼的玄学认识论命题。这里的"意"指圣人所创设《易》之卦象的旨意、深意,"象"指《易》之卦象。意谓不应受《易》之卦象的局限而应深入体察其所蕴含的思想旨意。常与"得象忘言"连用。参见"得象忘言"条。

【猝然念得】 近代章太炎用语。指以直觉方法突然直证"真如",即认得事物本质。《菿汉微言》:"此猝然念得者,不依见闻、不依书史,即自证分也。"认为对"真如"的认识不依直接经验,也不依间接经验,只有内心突然获得。这实质上是一种神秘的内心直觉。

【猛回头】 近代陈天华著。写于清光绪二十九年(1903)。初刊于日本东京。全书四章。以激昂的爱国热情写出了民族危机的深重:"你知道各国占了北京,怎么不把这中国实行瓜分呢?原来各国像貌不同,言语不通,并且离我中国很远,哪里有许多人镇服我们。不如留着这满洲的政府,……我们是奴隶的奴隶,各国是主人家的主人家,何等便当"。号召人民"同心同德"、"改革弊政",学习西方,建立资本主义制度。本书流传甚广,其后多次再版。收入《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第二卷及《陈天华集》。

【移】 见"谓"条。

【船山全书】 见"船山遗书"条。

【船山遗书】 明清之际王夫之的著作总集。明亡后王夫之隐居衡阳曲兰石船山著述四十年,写下了大量著作,现传世或有目可考者一百种,三百九十八卷。清康熙年间其次子王敔及门人在湘西草堂刻船山遗书十余种。道光二十二年(1842)其裔孙王世全首次以《船山遗书》之名汇刻其经部著作十八种,附王介之撰述一种,通称"守遗经书屋本"或"王刻本"。数年后俞焜又补刻子、集部著作五种。同治四年(1865)曾国藩、曾国荃在金陵节署刊刻《船山遗书》五十八种,二百八十八卷,通称"金陵本"或"曾刻本"。1933年上海太平洋书店在以上诸本基础上铅印《船山遗书》七十种,共三百五十八卷,附录《王船山丛书校勘记》二卷,通称"太平洋本"。近年来湖南岳麓书社在船山学社协助下,在太平洋本和中华书局已出版的作者若干单行本基础上,补辑了一批船山佚文,并根据现存的船山著作的各种手稿或抄本加以校勘和新式标点,按经、史、子、集编成十二册,约八百万字,题《船山全书》,于1987年陆续出版。

【筝波教】 即"本教"。

【符书】 即"符箓"。

【符命】 ①汉代兴起的神学迷信。"符"即契合,"命"指"天命"。"符命"即以某种诡秘的宗教形式或语言预言某种行为将与"天命"相符。这往往用来为所谓帝王登基服务。其说兴于汉代,如《汉书·王莽传》、《后汉书·光武纪》都有关于所谓"符命"的记载。后来历代帝王亦多利用自然界某些奇异现象伪造所谓"天书"、"祥瑞"来作为"受命之符",如宋真宗自"澶渊之盟"后为了愚弄人民,便伪造"天书",宣扬"祥瑞",乃至形成"一国君臣,如病狂然"(《宋史·真宗本纪》)的局面。因而亦有一种"符命"之文体,用以铺述瑞应,歌颂功德。《文心雕龙·诏策》:"潘勖九锡,雅典逸群,卫凯禅诰,符命炳耀"。②道教符箓亦称"符命"。《道藏·洞玄部·本文类》第一百八十一册《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》:"元始符命,普告东方无极世界"。又《方法类》第三百一十六册《太上灵宝净明飞仙度人经·叙经》:"符命章,天尊出元始符命,符箓金书,以超生度死"。

【符验】 荀子用语。指对认识或言论的验证。《荀子·性恶》:"善言古者必有节于今,善言天者必有征于人。凡论者,贵其有辨合、有符验。故坐而言之,起而可设,张而可行"。"符"原为古代所用的一种凭证,一分为二,双方各执一半,两者相合为信验,故称"符验"。这里指言论或认识与实际相符合。

【符瑞】 西汉董仲舒用以鼓吹"天人感应"神学目的论的概念。他认为君主若按天意办事,实行仁德,则"天"会降下祥瑞之象以示任命和嘉奖。谓:"天下之人心同归之,若归父母,故天瑞应诚而至。《书》曰'白鱼入于王舟,有火复(覆)于王屋,流为乌',此盖受命之符也"(《汉书·董仲舒传》)。又说:"王正则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下"(《春秋繁露·王道》)。《春秋繁露》中有《符瑞》篇专言其事,认为"有非力之所能致而自致者,西狩获麟,(孔子)受命之符也"。

【符箓】 道教名词。指"神书"、"秘文"、"诸天隐名"之类的图籍。是"符"、"箓"的连称，略同"符图"。如《地皇真形玉箓符图》等。又有"诸天隐名……小则为灵符，大则为真箓"(《犹龙传》卷五)之说。"符"、"箓"分言则有所别。"符"指符字，字体多取云物星辰之势，故称为"云箓"，或谓"龙章凤篆之文"。有的"符"为字、图结合，故又称"符图"。道教认为符由"道"、物之精气会合而成，神用无方，信若符契。"箓"指经箓、簿籍，主要是记录诸神吏兵及道民之名。道教谓符箓可通天神、遣地祇、却邪伪、辅正真，故信徒入道者必受符箓。《三洞珠囊》卷六引《正一法文》云："凡为道民，便受护身符及三戒……然后受箓"。《隋书·经籍志》云：北魏太武帝"亲备法驾，而受符箓"，以后"每帝即位，必受符箓，以为故事"；后周崇奉道法，"每帝受箓，如魏之旧"。参见"箓"条。

【象】 ①指显现之象，相对有形体的"器"而言。《易·系辞上》："在天成象，在地成形，变化见矣"。"见乃谓之象，形乃谓之器"。②指卦象、爻象，意为象征、类似、好象。《易·系辞上》："圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象"。《系辞下》："是故易者，象也；象也者，像也"。③想象，意想。《韩非子·解老》："故诸人之所以意想者，皆谓之象也"。

【象山先生全集】 南宋陆九渊的诗文、言论集。最早为其子陆持之于开禧元年(1205)编定。据杨简序说凡廿八卷，又外集六卷(应为四卷)。此后历代刻本皆以此为底本，内容无多出入。今《四部丛刊》之《象山先生文集》为嘉靖本，凡三十六卷。前十七卷为书信，第十八至二十八卷为奏表、诗文、杂著等，外集四卷皆程试文。此即为最初刻本之内容。第三十三卷为谥议及杨简所撰《象山先生行状》，为宋嘉定十三年(1220)吴杰刻本所续。第三十四、三十五卷为语录，为明正德十六年(1521)李茂元刻本附入。第三十六卷为年谱，乃其弟子袁燮、傅子云等创稿，宋宝祐后即附刻于文集之末。陆九渊为宋明理学中心学一派的创立者，其生平和思想在此书中有完整表现。

【象山学派】 宋代理学中一个主要学派。由南宋陆九渊及其浙东、江西两派弟子所组成。因陆九渊在贵溪(今属江西)象山(应天山)聚徒讲学，故世称"象山学派"。主要人物还有弟子杨简、曹建、袁燮。此派以"主心"为宗旨，以"宇宙便是吾心，吾心便是宇宙"和"心即理"为其世界观核心，认为物质世界如"镜中花"一样虚幻不实。认识论上主张"发明本心"，强调"易简工夫"。与同时朱熹为代表的紫阳学派(或考亭学派)对峙而立，成为南宋理学中的两大派别。元赵偕和"江东四先生"、明陈献章的江门之学和王守仁的姚江之学皆承其绪而有所发展。王守仁集此派学说之大成，与陆学合称为陆王学派。

【象外】 中国美学关于审美意象特征的概念。其理论与佛教和玄学有密切联系。佛教主张色、相俱空。其传入初期多借老、庄之意解之，如《后汉书·郊祀志》云："所求在一体之内，所明在视听之表"。又袁宏《后汉纪》说："所求在一体之内，所明在视听之外"。视听之外即"象外"义。魏晋玄学也重象外之意，如说："盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也，系辞焉以尽言，此非言乎系表者也；斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣"(《三国志·魏书·荀彧传注引何劭《王粲传》)。南北朝时"象外"概念普遍用于画论。谢赫说："若拘以物体，则未见精粹；若取之象外，方厌膏腴，可谓微妙也"(《古画品录》)。宗炳《画山水序》指出："理绝于中古之上者，可意求于千载之下；旨微于言象之外者，可心求于书策之内"。从唐始"象外"思想大量进入创作领域。刘禹锡说："境生于象外，故精而寡和"(《董氏武陵集记》)。皎然《诗议》云："采奇于象外"。司空图进一步指出："象外之象，景外之景"(《与极浦书》)。"超以象外，得其环中"(《二十四诗品》)。"象外"概念对审美意象和艺术鉴赏理论的发展产生了深远影响。

【象外之象】 唐司空图的诗歌美学理论。《与极浦书》说："'诗家之景，如蓝田日暖，良玉生烟，可望而不可置于眉睫之前'。象外之象，景外之景，岂容易可谭哉？"司空图论诗反对表象的堆砌，强调意境的创造，主张诗歌创作不能太质实，必须超脱于"象外"，表现出"象外之象"，即超越形象而与诗境所涉及的意象相合。

【象外无道】 明清之际王夫之的哲学命题。"象"指客观世界的物质现象，"道"指规律。他说："天下无象外之道，何也？有外则相与为两，即甚亲而亦如父之于子也。无外则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也"(《周易外传》卷六)。认为"道"、"象"一体，"道"即寓于"象"中，两者不能分离。他提倡"观物象以推道，循末以测本"(《张子正蒙注》卷三)的认识方法，反对魏晋玄学与程朱理学"详道而略象"的唯心主义认识论。

【象传】 又称"象辞"。《易传》篇名。依《易经》分上下两部分。其中释卦的部分称为"大象"，释爻的部分称为"小象"。共四百五十条，大象六十四条，小象三百八十六条。大象主要通过八卦表征的物象，如乾天、坤地、震雷、巽风、坎水、离火、艮山、兑泽，在卦体的上下态势引伸微言大义。小象主要通过爻位与爻性解释爻辞。参见"大象"、"小象"条。

【象辞】 即"象传"。

【象数】 《易》学概念。《左传·僖公十五年》："龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数"。认为先有象的滋生，而后数之得数。《易经》以卦爻比附象，以七、八、九、六作为占筮时的检索编码，故占筮是一个由数得象的过程。《易·系辞上》："参伍以变，

错综其数，通其变遂成天下之文，极其数遂定天下之象"。汉代《易》学象数学盛行，有孟喜、京房等之易学。北宋邵雍进一步将"象数"提高到本体论的意义上使用，在《皇极经世书·观物》中说："太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器"。从而建立了一个"合之斯为一，衍之斯为万"的象数学体系。明清之际王夫之反对邵雍象数学唯心论，提出"物生而有象，象成而有数"（《周易外传》卷一）的命题。同时他还研究了象与数的辩证关系，认为："天下无数外之象，无象外之数。既有象，则得以一之、二之而数之矣；既有数，则得以奇之、偶之而象之矣。是故象数相倚，象生数，数亦生象。象生数，有象而数之以为数；数生象，有数而遂成乎其为象"。"象生数，则即象固可为数矣；数生象，则反数固可以拟象矣"（《尚书引义》卷四）。

【象数学】 易学中把物象符号化、数量化以推测事物及人事关系与变化的学说。《左传·僖公十五年》明确提出"象"、"数"概念并论及其关系说："龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数"。后来《易传》在解释《易经》时初步提出了一套象数原理，指出《易》卦"参伍以变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象"（《系辞上》）。认为由《易》卦阴阳之数和爻数的错综变化而成各种卦、爻之象，由这些卦象爻象则可象征任何事物及其位置关系。汉儒解《易》特重象数。孟喜、京房等人以象数之学解《易》，并附会以天文、历法、乐律等内容，用以测阴阳、推历纪、断人事、验吉凶。北宋邵雍揉合《周易》和道教思想，构造出"先天象数之学"，以一种烦琐神秘的象数体系解释天地人物的产生和发展变化。清初黄宗羲著《易学象数论》，广论象数学之源流得失。今人多有以数理方法和现代自然科学方法重新研究《周易》之象数者，如或以算术级数释阴阳奇偶和天地之数，或以几何级数释"一分为二"的宇宙生成论，或以排列组合法释八卦成列，或以同余式定理释揲蓍之法，或以原子裂变论释太极之衍为仪象、八卦、六十四卦，或以现代物理理论释易象易数而提出五维体系的"超相对论"，或以生物化学释易经而分析其对现代科学技术的意义等。同时也有人把现代科学和传统迷信结合起来，根据所谓象数原理来寻失物、建房舍、订婚嫁、测行止、探得失等。

【祭纛】 古代蒙古族出征前以牲畜之血涂旗的一种宗教性仪式。其活动与萨满教有密切联系。《蒙古秘史》载成吉思汗、王罕、札木合联军讨伐篾儿乞惕部时，"祭我认望之纛矣，擂我黑忙牛皮幔，响声鼕鼕之鼓矣"（卷三）。"祭纛"这种活动在蒙古族中具有神圣的尊严与威力，可谓一种宗教性的战前动员活动。

【逸礼】 汉代古文经学经典之一。指《仪礼》十七篇以外的古文《礼经》。共三十九篇，已佚。西汉刘歆《移太常博士书》云："鲁恭王坏孔子室，得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九篇。"《礼记》正义引郑玄《六艺论》说："后得孔子壁中古文《礼》，凡五十六篇。其十七篇与高堂生所传同，而字多异。其十七篇外，则《逸礼》是也。"

（丶）

【减少兽性，增多人性】 近代孙中山的伦理思想。他认为人类进化与物种进化不同，"物种以竞争为原则，人类以互助为准则"（《孙文学说》第四章）。前者表现为"兽性"，后者表现为"人性"。但人类是由动物变来的，不能摆脱物种遗传的兽性。谓"动物变到人类，至今还不甚久，……所赋的天性，便有多少动物性质。换句话说，就是人本身是兽，所以带有多少兽性，人性很少"（《国民应以人格救国》）。而人类的进步"就在减少兽性，增多人性。没有了兽性，自然不至于作恶，完全是人性，自然道德高尚。道德既高尚，所做的事情，当然是向轨道而行，日日求进步"（同上）。孙中山将道德植根于"人类求生存"所造成的"互助天性"之中，试图通过"人性"同"兽性"的斗争来实现道德进步和人类进步。这是以抽象人性论为基础的道德论。

【减担】 南宋陆九渊的教学方法和主张。他把读书看作是陶冶性情、涵养道德的过程，而不是扩展知识、增强智慧的过程。故他教学者读书，主张和要求理解精神其实质，反对疲力于解字疏义。如谓"某读书只看古注，圣人之言自明白，且如'弟子入则孝，出则弟'，分明说与你入便孝，出便弟，何须传注？学者疲精神于此，是以担子越重。到某这里，只是与他减担"（《象山先生全集》卷三十五《语录》）。陆九渊此论亦是针对朱熹的"格物致知"方法而发。

【谓】 中国古代名辩学术语。①在《墨经》中特指表达判断的语句。《墨子·经上》："谓，命（旧作'移'，依梁启超校改）、举、加。"《经说上》："所以谓，名也。所谓，实也。"认为表达判断的语句有"命谓"、"举谓"和"加谓"三种形式，其结构由"所以谓"和"所谓"两部分组成。"所谓"是判断的主词，是表示判断对象的概念，反映的是客观之"实"；"所以谓"是判断的宾词，是表示判断对象性质的概念，反映的是抽象之"名"。《墨经》中"谓"常省去联词，与西方逻辑中的直言判断结构不尽相同。②指称、指谓、称谓。指用名来称谓实。尹文将名分为三种，其中之一即为"况谓之名"，如"贤愚爱憎"之类。公孙龙从名、实关系上分析了"谓"，指出："谓彼而彼不唯乎彼，则彼谓不行；谓此而此不唯乎此，则此谓不行"（《公孙龙子·名实论》）。提出了"唯乎其彼此"的"唯谓"正名原则。认为"夫名，实谓也"，强调"审其名实，慎其所谓"（同上）。

【情】 中国古代伦理学的重要概念。即情感、情欲。对"情"最早的解释是荀子，《荀子·正名》："性之好恶

喜怒哀乐谓之情"，"情者，性之质也"。认为情是人性的特质与表现。孔子肯定正当、合理的感情，认为"惟仁者，能好人，能恶人"(《论语·里仁》)。他反对忧、戚、惧、迁怒等不良情绪。墨子推崇"兼爱"之情而否定对一人一物偏好之情，主张"必去喜、去怒、去乐、去悲、去爱、去恶"(《墨子·贵义》)。庄子主张消弭一切感情，做到"有人之形，无人之情"(《庄子·德充符》)。荀子不仅对情作了明确界定，而且主张对感情要疏导、节制、调整，即"矫饰人之情性而正之"，"扰化人之情性而导之"(《荀子·性恶》)，使之"怒不过夺，喜不过予"(《荀子·修身》)。西汉董仲舒以情为恶，主张"辍其情以应天"(《春秋繁露·深察名号》)。三国魏王弼综合儒道对情之说，主张以性统情，谓"然则圣人之情，应物而无累于物者也"(何劭《王弼传》)。唐韩愈认为情同性一样也分为三品："情之品有上、中、下三，其所以为情者七：曰喜、曰怒、曰哀、曰惧、曰爱、曰恶、曰欲"(《原性》)。主张使人的情感能"动而处中"，以符合封建道德原则。李翱则主张"情有善有不善"，但倾向情恶论，说："情者，妄也，邪也"(《复性书》中)。认为情干扰人的本性，阻碍了善性的扩充。佛教一般认为情危害"佛性"，主张只有消除一切情感欲望才能成"佛"。北宋程颢主张以情从"理"："夫人之情发而难制者，惟怒为甚；第能于怒时遽忘其怒，而观理之是非"(《答横渠先生书》)。南宋朱熹论情则遵守《中庸》发而中节说，认为："性之所感于物而动，则谓之情。……人皆有之，不以圣凡为有无也"(《答徐景光》)。明王守仁说："喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情，七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可以分别善恶，但不可有所著"(《传习录》)。主张情顺"良知"，不著私意。清颜元反对无情说，认为"看圣人之心，随触便动，只因是个活心"(《四书正误》)。戴震将情、欲并论，指出："性之征于欲，声色臭味而爱畏分。既有欲矣，于是乎有情"(《原善》)。认为"情"、"欲"是人的自然特性(人性)，"人生而后有欲、有情、有知，三者，血气心知之自然也"(《孟子字义疏证》)。

【情中景】 明清之际王夫之关于诗歌意象论思想。《姜斋诗话》卷二："情景名为二，而实不可离。神于诗者，妙合无垠。巧者则有情中景、景中情"。所谓"景中情"指诗人在客观地描绘景物的过程中表现某种思想感情，诗人之情隐含于所描写的对象之中。这种方法表面上并不言情，而实际上却能达到"语有全不及情而情自无限"的妙境，"如'长安一片月'，自是孤栖远忆之情；'影静千官里'，自然是喜达行在之情"。所谓"情中景"指诗人在抒情过程中突出主观的感受，使描写的对象带上浓厚的主观色彩。在这种情况下对象是以其"人化"了的形象出现的。"情中景，尤难曲写。如'诗成珠玉在挥毫'，写出才人翰墨淋漓、自心欣赏之景"(《姜斋诗话》)。王夫之的情景论深刻把握了诗歌艺术的基本特征，对后来王国维的"境界说"有一定影响。

【情伪相感】 《易传》用语。《易·系辞下》："情伪相感而利害生"。指人与人相交往而生利害关系。唐孔颖达说："情谓情实，伪谓虚伪，……若以情实相感则利生，若以虚伪相感则害生也"(《周易正义》)。晋韩康伯说："情以感物则得利，伪以感物则致害也"(《周易注》)。

【情采】 中国古典美学关于文学作品的内容真与形式美相互关系的范畴。南朝梁刘勰作《文心雕龙·情采》篇，对此作了全面论述。认为文艺必须按照美的原则进行创造，"圣贤书辞，总称文章，非采而何！"又说："老子疾伪，故称美言不信；而五千精妙，则非弃美矣。庄周云：辩雕万物，谓藻饰也"。篇中继承并发挥了儒家文、质统一的思想，提出"文附质"、"质待文"的主张。指出："夫水性虚而沦漪结，木体实而花萼振，文附质也。虎豹无文，则鞟同犬羊；犀兕有皮，而色资丹漆，质待文也"。认为质是文的基础，好的质才能产生美的文。而文附丽于质，质有待于文饰。还提出"文质附乎性情"的思想，把性情看作决定文、质关系的本根。这是"人的自觉"对"文的自觉"的深刻影响。从性情对文艺创作的重要性出发，刘勰强调审美创造中情感的真实性，并提出美与真的关系问题，主张"为情而造文"，反对"为文而造情"。认为离开情感的真去雕琢刻镂必然"繁采寡情，味之必厌。"应使"文不灭质，博不溺心"，达到文与质的统一。

【情欲寡浅】 战国宋钘、尹文的道德主张。《庄子·天下》言宋、尹"以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。"认为人要达到内外兼修的境界。其中内在的道德境界就是把情感和欲望减少到最低限度；发乎外就是反对争斗，息争戢兵。其思想杂揉墨家"非攻"和道家"少私寡欲"之说，与儒家"内圣外王"理论也有相似之处。

【惟以五路知】 后期墨家的认识论命题。《墨子·经说下》："惟以五路智(知)"。"五路"即五条通路，指五官。后期墨家认为一切认识必须通过感官的感觉才能得到。

【惟理为实】 北宋程颢、程颐用语。《河南程氏粹言》卷一："无非理也，惟理为实。"认为"天下只有一个理"(《河南程氏遗书》卷十八)，"天下无实于理者"(同上，卷三)。视精神性实体"理"为宇宙本体，而世界一切人事物用都不过是"理"的展开和表现。谓"实有是理，故实有是物；实有是物，故实有是用；实有是用，故实有是心；实有是心，故实有是事。是皆原始要终而言也"(《河南程氏经说》卷八)。

【清代学术概论】 近代梁启超著。共三十三节。初载于1920年11月——1921年1月《改造》月刊第三卷第三、四、五期，题为《前清一代思想之蜕变》。1921年上海商务印书馆出版单行本，题此名。原为蒋方震的《欧

洲文艺复兴时代史》写的序，因篇幅过长独立成书。提出“时代思潮”的概念，认为秦以来时代思潮依次为汉之经学、隋唐之佛学、宋明之理学、清之考证书。指出清代思潮“其动机及其内容，皆与欧洲之文艺复兴绝相类”。认为清学的特点是“以复古为解放”。将清代二百多年学术思想史分为启蒙、全盛、蜕分、衰落诸期，对许多重要学派及其代表人物的思想、学术作了扼要评介。书中涉及哲学、经学、史学、佛学、文学、天文、舆地、历算、金石诸方面，是研究清代学术思想的开拓性著作。版本另有《万有文库》本，《新中华文库》本等。收入《饮冰室合集》的《专集》第九册。

【清代浙东学派】 由黄宗羲所开创，以万斯大、万斯同、李邺嗣、全祖望、章学诚、邵晋涵为主要代表的学术派别。因其成员均属清代浙东地区，故名。其成就以史学最显，但在哲学、文学、自然科学诸领域均有贡献。该学派崇尚气节，倡导经世致用的学风，主张先穷经而后求证于史，提出“寓褒贬于史”、“以铭为史”、“以诗补史”、“《六经》皆史”等史学原则，并注重史料的整理和研究。其影响及于清末以至近代。

【清真大学】 清王岱舆著。成书于乾隆年间。一卷五篇。专论伊斯兰教的本体论、宇宙论及认识论方面的问题。第一篇为提纲，总论全书的要义及重要性。第二篇为“真一”篇，论述伊斯兰教关于“天地万物”的起源。第三篇为“数一”篇，论述“真主止一，惟真主能言止一”。第四篇为“体一”篇，阐明“圣人”在宇宙中的尊贵，人认识主、圣的重要性。第五篇“总论”，申述前几篇的要义。本书最初刊本无考。近代以后有成都刊本、北平书报社石印本、太原伊斯兰布道会排印本。该书与刘智的《五功释义》一起汇编为《启蒙要略》。

【清真指南】 清初马注著。于康熙二十二年(1683)成书。十卷。前八卷为正编，后二卷为附录。主要内容讲述伊斯兰教的历史、经义、哲学、教律、天文、传说等。卷七是全书的精华，为本书纲领。卷十中的款条触及实际问题，有许多意思为同时代回教著作未涉及。书前有《指南叙》和《遗珠序》两文，著者自称鉴于当时“偶习罔闻，正教久湮，异端左道，眩惑人心”的状况而作，意在指点迷津，故以《清真指南》名。有成都宝真堂刻本。

【清谈】 魏晋玄学之谈玄析理之风。亦称“清言”或“玄言”。其始与汉代的察举制度有关。由于当时朝廷以察举取士，于是名门望族出身的名士提倡清议。他们标榜清高，自己不去做官却专门评论人才，遂兴起清议和名士之风。曹魏正始前后，由于社会动乱，经学衰微，一些士大夫知识分子为了逃避政治风险便从老、庄之书中寻求精神寄托，以作为安身立命的思想武器，遂使谈风发生了重大变化，即由清议而转为谈“玄”，或称“玄谈”。谈论的内容主要是一些“虚玄”、“玄远”的玄学义理。以《老》、《庄》、《周易》号称“三玄”，清谈即以议论这三部书的义理为其主要旨趣。后来王弼作《老子注》、《周易注》，向秀、郭象作《庄子注》，从而奠定了玄学清谈的基础。到西晋王衍辈清谈之风大盛，延及齐梁不衰。魏晋清谈之风虽然有不少消极因素，但对促进学术思想的繁荣和发展却有一定作用。南朝刘义庆著有《世说新语》，对当时的清谈之风有翔实记载。

【清虚一大】 程颐等人评论张载气一元论之语，指“气”的本然存在状态，亦即“太虚”。程颐曾谓张载“以清虚一大为天道，则乃以器言而非道(理)也”(《河南程氏遗书》卷十一)。南宋朱熹也说：“渠初云清虚一大，为伊川诘难，乃云清兼浊，虚兼实，一兼二，大兼小”(《语类》卷九十九)。他们均以唯心主义理一元论批评张载的唯物主义气一元论。但同时确也看到了张载片面强调清虚之气，视万物形色为“糟粕”的见解“未免有两截之病”(同上)。明清之际王夫之在气本论基础上指出，“清受浊，虚受实，大受小，一受赜。清虚一大者不为之碍，亦理存焉耳”(《思问录·内篇》)。进一步深化发展了张载的气一元论。

【清静无为】 道家的政治主张。认为“道”的本性是自然无为，以此为原则治理国家就应保持虚静、顺其自然而不妄为。《老子》第四十五章：“清静可以为天下正”。又第五十七章：“我无为而民自化，我好静而民自正”。主张无为而治，即以不治为治。汉初黄老学者继承了老子的政治主张，亦强调无为而治。《史记·曹相国世家》载，“善治黄老言”的盖公“为言治道贵清静而民自定”。又称“(曹)参为汉相国，清静极言合道。然百姓离秦之酷后，参与休息无为，故天下俱称其美矣”！

【清儒学案】 近人徐世昌主持撰辑。二百零八卷。成书于1938年。有天津徐氏自刻本。记述了上起孙奇逢下止孙诒让、皮锡瑞各派学者的经历、著作、学行、思想及其渊源。列人“正案”者一百七十九人，随以“附案”者九百二十二人，入“诸儒案”者六十八人，总计一千一百六十九人。以家学、弟子、交游、从游、私淑五项为目。立论不持门户之见，资料搜罗较广。但书成众手，编纂欠精严，质量不如《宋元学案》和《明儒学案》。版本另有1939年北京文楷斋本，1959年中国书店出版线装本。近人杨向奎著《清儒学案新编》注意克服旧案缺点，1985年齐鲁书社出版第一册。

【渐了】 即“渐悟”。

【渐化】 指事物发展过程中的渐缓变化。《周易》有“渐”卦，已含有关于事物渐变的思想。战国末韩非提出事物变化“皆非一日之积也，有渐而以至矣”(《韩非子·外储说右上》)。东汉王充认为事物发生、发展“皆有浸渐”，而非“暴起”。北宋张载进一步认为“暴亦固有渐，是亦化也”(《横渠易说·系辞上》)，明确提出了“渐化”概念。他把“渐”与“著”相对并提，区分了事物渐化与著变的两种不同运动形式：“变言其著，化言其渐”

(《横渠易说·乾》)。并认识到渐化和著变的相互联系和转化关系,指出:"变则化,由粗入精也。化而裁之谓之变,以著显微也"(《正蒙·神化》)。认为事物经过著变之后会复归于渐化,渐化发展到一定阶段则又会发生著变。南宋朱熹认为"渐化"就是"渐渐消磨"而"人不觉"的"无痕迹"的运动过程。他将渐化与"顿变"对举,指出:"'变'、'化'二者不同。化是渐化,如自子至亥,渐渐消化,以至于无;如自今日至来日,则谓之变,变是顿断有可见处。横渠说'化而裁之'一段好"(《朱子语类》卷七十五)。进一步区分了渐化与顿变的不同。朱熹还指出:"变者化之渐,化者渐之成"(同上,卷七十一)。看到了渐化与顿变之间既相互区别、又相互联系与转变的关系。

【渐悟】 佛教名词。亦称"渐了"。与"顿悟"相对。指经过长期修习才能达到对佛教真理的觉悟。传统佛教以"地"表示"觉悟"阶段,如"十地"说,认为进到第十地的"解脱道"即是"佛果"。佛教传入中国后由于对佛法的理解不同,加上社会条件对佛教学者参悟佛法的影响,遂使"顿"、"渐"成为争论的问题。东晋支道林较早倡"顿悟"说。僧肇则倡导"渐悟",谓"寻化以阶道"。隋唐时佛教宗派林立,对修习方法各有所偏。争论最激烈的是禅宗,有所谓"南顿北渐"之说。这种争论对宋明理学有一定影响。

【渐悟派】 藏传佛教前弘期派别之一。藏语称为"日木吉达"。"渐悟"是针对当时摩诃衍那(大乘和尚)倡导的"顿悟"而言。赤松德赞(742—797在位)时期,藏僧耶喜旺保和白央等遵照印度瑜伽中观派创始人寂护(藏名"希瓦错",又译"静命")的教义,认为要达到成佛的目的只有严守戒律,经过逐渐的修持才能领悟性空,最后成佛。但该派在顿悟派盛行时势力很小。后来赤松德赞从尼泊尔迎来寂护的弟子莲花戒与顿悟派摩诃衍那进行辩论,双方经过反复争辩,摩诃衍那最后失败,返回沙州(今甘肃敦煌)。渐悟派取得胜利,成为今之藏传佛教。

【淮南子】 亦称《淮南鸿烈》。西汉淮南王刘安与其宾客著。东汉高诱《淮南子·叙目》言:"初,安为辨达,善属文……天下方术之士多往归焉。于是遂与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人,及诸儒大山、小山之徒,共讲道德,总统仁义而著此书"。《汉书·艺文志·诸子略》著录有"《淮南》内二十一篇,《淮南》外三十三篇"。唐颜师古注:"内篇言道,外篇杂说"。今所传只有内篇之二十一篇。本书杂糅道、儒、阴阳、法、墨等诸家思想,而以道家为主,高诱称"其旨近老子,淡泊无为,蹈虚守静,出入经道"。书中阐明了以物质性之"道"为世界本原的本体论和自然演化的宇宙论(见《原道训》、《天文训》、《俶真训》等篇),形神论(见《精神训》、《原道训》等),认识论(见《脩务训》等),恬静无邪、易于为善的人性论(见《齐俗训》、《本经训》、《地形训》等),发展进化的历史观(见《氾论训》、《齐俗训》等),无为有守、俭约率下的政治论(见《主术训》、《齐俗训》等)等等。书中保存有不少自然科学方面的知识。其基本倾向是唯物的,但也包含着一些唯心主义杂质。该书对古代哲学和自然科学的发展有一定影响。关于该书注本《隋书·经籍志》、《唐书·艺文志》和《宋史·艺文志》均载有东汉许慎和高诱两种注本,后来唯存高注。近人刘文典著有《淮南鸿烈集解》,刘立家有《淮南集证》,均资参考。

【淮南格物】 指明王艮对《大学》所言"格物致知"一语的特殊解释。又泛指王艮的哲学思想。因王艮为泰州人,泰州在淮南,故称其"格物"说为"淮南格物"。关于"格物致知"句,朱熹训"格"为"至"或"尽";王守仁训"格"为"正"。王艮则谓:"身与天下国家一物也。惟一物而有本末之谓。'格',絜度也。絜度于本末之间,而知本乱而末治者否矣,此格物也。物格,知本也。知本,知之至也。故曰:'自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本'也。修身,立本也。立本,安身也"(《心斋遗集》卷一《语录》)。又曰:"格如格式之格,即絜矩之谓。吾身是个矩,天下国家是个方絜矩则知方之不正,由于矩之不正也,是以只去正矩,却不在方上求矩"(同上)。故其"格物"说的根本是"尊身"、"安身"和"保身"。

【淮南鸿烈】 见"淮南子"条。

【深察名号】 西汉董仲舒《春秋繁露》篇名。文中继承、发展了孔子的正名思想,强调深入研究名、号的重要性。对名号的起源、作用以及名与号的区别作了探讨,并对各种名号如王、君、诸侯、大夫、士、民、人性等进行了正名。认为名词概念是表达天意的,"名则圣人所发天意,不可不深观也。"因而名是判断是非的标准:"欲审曲直,莫如引绳。欲审是非莫如引名"。提出"天两有阴阳之施,身亦两有仁贪之性。"主张人性虽有善质而不能称善,必待王者教化后才能为善。

【涵养操存】 宋明理学用语。指与"穷理致知"相辅相成的心性修养方法。程颐说:"涵养须用敬,进学则在致知"(《遗书》卷十八)。强调涵养作为存心养性方法的重要性。朱熹认为:"操存涵养则不可不紧,进学致知则不可不宽"(《语类》卷九)。他论"涵养"为"不以一毫私意自蔽,不以一毫私欲自累,涵泳乎其所已知,敦笃乎其所已能"(《中庸章句注》)。又释《孟子·告子》所引孔子语"操则存、舍则亡"曰:"此心常存,无适而非仁义也"。强调通过内在修养与外行持敬来达到"革欲复理"的目的。

【祸福相倚】 老子的朴素辩证法观点。《老子》第五十八章:"祸兮福之所倚;福兮祸之所伏"。意谓:祸,有福相伴随;福,有祸所潜伏。看到了祸与福的相互依存和转化,含有朴素而丰富的辩证法思想。老子这一观点

对后世很有影响。《韩非子·解老》对老子这一观点作了发挥，认为祸能引起人的戒慎之心，"人有祸则心畏恐"。从而促使人行为端直，深思熟虑，所以能引出福；而福能引起骄慢之心，"骄心生则行邪僻而动弃理"，结果会导致灾祸降临。《淮南子·人间训》提出"祸与福同门，利与害为邻"。并记有"塞翁失马"的故事，把福祸相倚相伏的思想具体化、形象化。毛泽东在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中引用过老子这一思想，指出："在一定条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果。老子在二千多年以前就说过：'祸兮福所倚，福兮祸所伏'"（《毛泽东选集》第五卷397页）。

【袾宏】（1535—1615） 明僧人。别号莲池。俗姓沈，字佛慧。浙江省杭州人。"年十七，补邑庠试，屡冠诸生。"先信仰净土，三十二岁出家，参学诸方。后来住杭州云栖寺，故世称"云栖大师"或"云栖袾宏"。他是以净土为主而兼重禅学的僧人，与真可、德清、智旭并称为明代"四大高僧"，死后被尊为"莲宗八祖"，以遥承北宋的延寿。其思想继承延寿以来之融宗教、会性相之风，但更重于"性"，认为"见佛性者，尽虚空法界，无不具足。"主张会通儒释、三教同源，以为佛能"阴助王化之所不及"，儒能"显助佛法之所不及"，因此儒佛不应"相病"、"两相非"，而应"相资"、"交相赞"。他说："三教……理无二致，而深浅历然；深浅虽殊，而同归一理。此所以为三教一家也。"但对于天主教却力主批驳。其著作由弟子汇为《云栖法汇》，有金陵刻经处本。

【章士钊】（1881—1973） 现代学者，逻辑学家。字行严。湖南长沙人。1924年任段祺瑞政府司法总长兼教育总长，抗日战争期间任国民参政员。解放后曾任全国人大常委、全国政协常委和中央文史研究馆馆长等职。1907年入英国苏格兰大学从戴维森（Prof. Devidsen）学习逻辑。回国后先后在北京大学和东北大学讲授逻辑。他对先秦名学有较深的研究，否定了胥鲁胜提出的惠施、公孙龙属于墨家的论断，指出墨、惠"各出所受"，名、墨也不是同一流派。批判了所谓"中国无逻辑"的谬误，认为"逻辑之名，起于欧洲，而逻辑之理，存乎天壤"（《逻辑指要》）。认为"先秦名学与欧洲逻辑，信如车之两轮，相辅而行"（同上）。并对中国名学、西方逻辑和印度因明进行了比较研究，取得了一定成果。指出公孙龙的"他辩"和《墨辩》中的"争彼"、"三物语经"说与西方三段论式相类同，而且三段论式与因明三支法"其道相通"，因此"以三物论事，号为常经，可见当时立论之体制，与逻辑三段，因明三支相合"（《名学他辩》）。推崇逻辑的数学化，指出"盖有棣么甘De-Morgan、蒲尔Boole诸家，远绍来布尼茨之说，以数理之巧思，立逻辑之体系，形式论得此高呼，万象昭苏。……罗素与槐特赫德者，数理逻辑之两斗星也，平生用力，在以全部数学，沉浸于逻辑方式之中。……而其他诸科，亦俱令假途数学，逐渐僭化于形式逻辑封域之内"（《逻辑指要》）。主要著作有《逻辑指要》、《柳文指要》、《名墨訾应论》、《名学他辩》等。

【章太炎】 见"章炳麟"条。

【章学诚】（1738—1801） 清史学家、思想家。字实斋，号少岩。浙江会稽（今绍兴）人。乾隆进士，曾任国子监典籍。因自感"不合时好"，不入仕途，毕生精力皆用于讲学、编修方志和著述。先后主讲于武定、莲池、文正等书院。继游朱筠之门，筠藏书极富，因得纵览群籍，学识日富。还同戴震、汪中等客冯廷丞署，讨论修志原则。并应南北方志馆之聘主修和州、亳州、永清、天门诸志。以自己的理论和实践创立了完整的方志学说。又曾入湖广总督毕沅幕府，赞修《湖北通志》、《续资治通鉴》等。此间籍助毕氏之力搜求遗书，编纂《史籍考》，拟尽收史部之叙目、凡例、总目等达三百二十五卷，惜未完成，稿亦散失。因无固定职业，生活常处"坎坷潦倒之中，几无生人之趣"。然并未中断著述，积二十余年之精力著《文史通义》，其与唐刘知几之《史通》并称古代史学理论名著。在史学理论上倡导"六经皆史"之说，坚持经世致用的治学原则，抨击空谈义理与烦琐考订，反对拟古和形式主义倾向。反映了欲将学术研究从经学束缚中解放出来的时代趋向。在世界观方面肯定"盈天地间惟万物"（《文史通义》内篇三），认为"道不离器，犹影不离形"，主张"道寓于器"、"理附于气"（《文史通义》内篇一）。在认识论方面肯定"先具其实，而后著之名也"。主张"实至而名归，自然之理也"（《文史通义》内篇三）。在其史论中也闪烁着进化论的进步史观。另著有《校雠通义》。著作后人编为《章氏遗书》。

【章实斋】 即"章学诚"。

【章炳麟】（1869—1936） 近代资产阶级民主革命家、思想家、哲学家。初名学乘，字枚叔。因慕明清之际顾炎武的为人，更名绛，号太炎。浙江余杭人。早年从著名经学家俞樾就读于杭州"诂经精舍"。于经学中杂糅西学，屡有新见。清光绪二十年（1894）中国在中日甲午战争中的失败激发了他爱国心，于次年加入上海强学会。光绪二十三年（1897）任上海《时务报》撰述，宣传维新。后因与康门弟子有思想分歧，愤然离开《时务报》。戊戌变法失败后遭通缉，逃亡台湾。光绪二十五年（1899）初将所撰50篇论文集为《訄书》，政治上鼓吹维新变法，哲学上坚持唯物主义的自然观。同年6月离台去日本，首见孙中山。此时发表《菌说》一文，宣传进化论，对谭嗣同的"仁学"观点提出批评。9月由日本返国，参与《亚东日报》的编辑工作。此期作《客帝匡谬》、《分镇匡谬》，置于修定本《訄书》之首，对自己以往的改良观点进行自我批判，表示与改良派分道扬镳。光绪二十七年（1901）发表《正仇满论》，批判康、梁的保皇论。

光绪二十九年(1903)为邹容的《革命军》作序,并撰写《驳康有为论革命书》,提出"竞争出智慧",声言:"公理之未明,即以革命明之,旧俗之俱在,即以革命去之"。一时声名大噪。同年7月因"苏报案"被捕入狱。三年后出狱,东渡日本,参加同盟会,并出任同盟会机关刊物《民报》主编。此期写了大量宣传革命、驳斥改良派的脍炙人口的文章。在哲学上发表《俱分进化论》、《无神论》、《建立宗教论》、《人无我论》、《五无论》、《国家论》、《四惑论》等论文,抛弃了他早年的唯物主义思想,以佛学唯识宗的概念为基础建立了较完整的主观唯心主义哲学体系,并企图以此为民主革命服务。光绪三十四年(1908)10月《民报》被查封后他留在日本从事讲学、著书,提倡"国粹",奋力发扬传统文化的优良部分。1911年辛亥革命后回国,曾任南京临时政府总统府枢密顾问。此时散布"革命军兴,革命党消"等言论。1913年因反对袁世凯被幽禁。1906年袁死后获释。1924年脱离孙中山改组的国民党。后在苏州设立章氏国学讲习会,以讲学为业,思想"渐入颓唐"。晚年愤日本侵略中国,曾赞助抗日救亡运动。涉及哲学思想的论著另有《齐物论释》、《国故论衡》、《蓟汉微言》、《蓟汉昌言》等。其著作收入《章氏丛书》、《章氏丛书续编》、《章氏丛书三编》。1982年起上海人民出版社陆续出版《章太炎全集》。

【竟无内外学】 欧阳渐著。金陵刻经处刻印。收集了作者有关佛学的著述,有《大般若经叙》、《瑜伽师地论叙》、《大涅槃经叙》、《法相诸论叙》、《唯识抉择谈》、《内学杂著》、《孔学杂著》、《在家必读内典》等二十六种。除阐述法性、法相一致不异的佛学观点外,还力图以佛学释孔学,以孔学证佛学,宣扬孔佛一致的主张。其中有些论著作于抗战时期,反映了作者关心抗日救亡事业,主张坚持抗战到底的爱国思想。本书是研究作者佛学思想的重要资料,对研究中国现代佛教史也有一定价值。

【商君】 ①商鞅的封号。参见"商鞅"条。②秦汉时对《商君书》的通称。见"商君书"条。

【商君书】 战国商鞅及其后学的著作汇编。《汉书·艺文志》法家类著录《商君》二十九篇,《隋书·经籍志》著录《商君书》五卷。现存二十六篇,其中第十六篇《刑约》有目无文,第二十一篇无目无文(据朱师辙说:"绵眇阁本作《御盗》第二十一")。此外《群书治要》卷三十六引有《商君书·六法》一段文字。该书战国末已广为流传,《韩非子·五蠹》说:"今境内之民皆言治,藏商管之法者家有之"。《文献通考》及《古今伪书考》并引《周氏涉笔》云:"《商君书》亦多附会后事,拟取他辞,非本所论著"。从该书所述及史事看,其中《更法》、《错法》、《徕民》、《弱民》、《定分》五篇明显作于商鞅死后;从该书内容看又都符合商鞅的思想实际。因此若说此书全为商鞅所作或全非商鞅所作都欠妥。《商君书》内容丰富,主要反映了商鞅的政治经济思想、文化思想及历史观,也记述了秦国的政治体制和军事制度的一些内容。对研究先秦时期的政治、军事、经济、文化等很有价值。注释主要有朱师辙《商君书解诂》、高亨《商君书注译》等。

【商鞅】(约前390－前338) 战国中期的政治改革家和思想家。卫国人。姓公孙,名鞅。因为他是卫国国君的后裔,故又称卫鞅。后事秦有功,封于商(陕西商县东)十五邑,号商君,称商鞅。年轻时喜欢法家学说。初为魏相公叔痤家臣。前359年入秦。秦孝公三年与甘龙、杜挚就变法问题展开了辩论,指出"苟可以强国不法其故,苟可以利民不循其礼"(《商君书·更法》)。前356年任左庶长(秦国卿),后升为大良造(掌军政大权的最高行政长官)。在孝公支持下先后两次变法,其主要内容是:实行连坐法,"不告奸者腰斩","匿奸者与降敌同罚"(《史记·商鞅列传》);奖励军功,禁止私斗,宗室无军功者取消其贵族身份;努力生产供献粟帛多者可以免除徭役,不尽力农事而贫穷或弃农经商者罚为奴隶;开阡陌,废井田,土地可以自由买卖;实行县制,由中央直接任命官吏。通过变法加速了秦国的封建化进程,打击了旧贵族势力,发展了生产力,加强了中央集权,使秦国很快成为战国中期最富强的国家。但变法引起旧贵族的疯狂反抗,孝公死后商鞅便被车裂。为了对变法作论证,他提出了进步的社会历史观,把历史分为"上世"、"中世"、"下世"三个时期,认为"上世亲亲而爱私,中世上贤而说仁,下世贵贵而尊官"(《商君书·开塞》)。并较早提出了"理"、"势"概念,认为"圣人知必然之理,必为之时势"(《画策》)。主张圣人既不应效法古代,也不应拘守当今成法,"圣人不法古,不脩今;法古则后于时,脩今则塞于势"(《开塞》)。著作有《商君书》,为其后学辑录而成。《汉书·艺文志》法家类著录其二十九篇,今存二十四篇。

【率性】 ①儒家伦理思想。即循其天赋本性而行。《礼记·中庸》:"天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。"东汉郑玄注:"率,循也。循性行之是谓道。"南宋朱熹注:"人物各循其性之自然,则其日用事物之间,莫不各有当行之路,是则所谓道也"(《四书章句集注》)。②指平素的性情。《宋史·辛庆之传》:"庆之位遇虽隆,而率性俭素,车马衣服,亦不尚华侈。"

【庸书】 近代陈炽著。于清光绪十九年(1893)成书。分内、外两篇,各篇有子目五十篇。内篇论农田、水利、政治、军事、边防、海口、学校、书院及宗教等,外篇论议院、报馆、工商、铁路、轮船、驿传、外交、民兵、巡捕、圜法、交钞及天文、格致、电学、西医等。主张变法图强,仿行西法设立议院。批判洋务派所谓"自强新政"是一种买办主张,其结果是出卖中国主权,加深民族危机。主张收回海关自主权,发展民族工商业,抵制外国资本主

义的经济侵略。该书曾被资产阶级改良派推荐给光绪皇帝，作为实行变法的参考。版本有光绪戊戌(1898)初夏成都志古堂刻本。

【庸庵全集】 又名《庸庵全集十种》。近代薛福成著。由其子薛慈明汇刻。自清光绪十年至二十四年(1884—1898)陆续刊出。包括《庸庵文编》四卷、《续编》二卷、《外编》四卷、《海外文编》四卷、《筹洋刍议》一卷、《浙东筹防录》四卷、《出使奏疏》二卷、《出使公牍》十卷、《出使日记》六卷、《日记续刻》十卷，共十种、四十七卷。其中《庸庵海外文编》是作者出洋后所撰，介绍了欧美国家政治、经济等各项制度，对清朝的内政外交提出了批评。《庸庵文编》选录了五十余篇文章，反映了作者大半生的思想和活动，其第一卷是奏疏；第二卷是政论文，包括对练兵、治河、传教、出洋留学、创建铁路、援助越南、平定朝鲜兵变等一系列大事的论述；第三、四卷选入了很多人物传记和历史资料。该书是研究近代改良思想、洋务运动和对外关系的重要资料。版本有阳湖汪洵书斋于光绪二十三年(1897)刻本。

【康与之】 南宋学者。字伯可，又字叔闻，号退轩、顺庵。滑州(今河南滑县)人，流寓于嘉禾(浙江嘉兴)。建炎初上"中兴十策"，虚构了一个理想世界：纯以农业为主，按口授田，自力耕织，均分生活资料，无私有制、无战争和剥削。秦桧为相时曾附合求进，擢台郎，为秦门十客之一，后官军器监函。他应制歌，为秦桧歌功颂德，为世人所抨击。秦桧死后编管钦洲。著有《昨梦录》、《顺庵乐府》，今不传。有赵万里辑本。

【康有为】(1858—1927) 近代资产阶级改良派思想家、政治家。原名祖诒，字广厦，号长素，又号更生。广东南海人。世称"南海先生"。晚年自号天游化人。出身于官僚地主家庭。幼时受学于推崇程朱理学的祖父。十九岁拜"粤中大儒"、理学家朱次琦为师，受"济人经世之学"。后又由王阳明心学以入佛学。但国家的危亡和西方资本主义的刺激使他对封建传统教育产生了怀疑、动摇，于清光绪五年(1879)起接触西学，"购《万国公报》，大攻西学书，声、光、化、电、重学及各国史志、诸人游记皆涉焉"(《自编年谱》)。光绪十四至二十四年(1888—1898)曾七次上书光绪皇帝，要求变法。光绪十六年至十九年在广州万木草堂讲学，致力于变法理论的探索，光绪十七年刊出《新学伪经考》，批判封建旧学。光绪二十一年(1895)第二次上书时，有赴京会试的举人一千三百余人署名，即著名的"公车上书"，提出"拒和、迁都、练兵、变法"等主张。1895年中进士，授工部主事。此时致力于变法活动，组织强学会、圣学会、保国会；开堂讲学，著书立说；并在北京、上海、湖南、广东、天津各地办报纸，宣传变法维新思想。光绪二十三年(1897)出版《孔子改制考》，主张托古改制，为变法张目。光绪二十四年(1898)依靠光绪皇帝发动"戊戌变法"，实行自上而下的改革。但因以慈禧太后为首的顽固派的反对遂使变法失败。其后他逃往日本，光绪二十五年组织保皇会，反对孙中山领导的民主革命。1912年组织孔教会，发起"变孔教为国教"运动。1917年参加张勋复辟活动。他在哲学上继承了中国古代"气"的概念，又吸收了西方近代自然科学知识，提出"元为万物之本"(《春秋董氏学》)。他有时把"元"解释为物质性的气，"元者，气也"(《万木草堂口说》)。认为"万物之生，皆本于元气"(《大同书》)，"太始之气，皆本于热，有热则生，反热则冷，冷则死"(《诸天讲》)。有时又认为"元"是精神性的，把人的知觉、意识、精神看成"知气"，说："知气者，灵魂也，略同电气，物皆有之"(《礼运注》)。认为电可以贯通万物(他叫"爱力")，而且具有仁、爱、道德属性。主张凭借仁爱精神就可创造万物，说仁"为万化之海，为一切根，为一切源"(《中庸注》)。典型地表现出中国近代哲学所特有的新旧杂陈、唯物唯心并有的倾向。其早期思想强调"变"，认为"盖变者天之道也。天不能有昼而无夜，有寒而无暑，天以善变而能久；火山流金，沧海成田，历阳成湖，地以善变而能久；人自童幼而壮老，形体颜色气貌，无一不变，无刻不变"(《进呈〈俄罗斯大彼得变政记〉序》)。从这种变化观出发，主张变法图强，指出："变法而强，守旧而亡。……观万国之势，能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡"(《上皇帝第六书》)。但他所主张的"变"只是尽快实行君主立宪，"循序而行，不能躐等"。最终用庸俗进化论对抗革命的辩证法。主要著作有《长兴学记》、《新学伪经考》、《礼运注》、《春秋董氏学》、《孔子改制考》、《中庸注》、《孟子微》、《论语注》、《大学注》、《大同书》、《诸天讲》、《春秋笔削大义微言考》等。其大部分著作编入《万木草堂丛书》。

【康南海】 即"康有为"。

【康斋文集】 明吴与弼的诗文集。十二卷。其中《目录》、奏疏、书帖、跋等五卷，诗七卷。认为"人心不死天理常存"，"无极之妙，充盈宇宙而该贯吾心"(《省庵记》)，不可须臾离。主张心"主宰一身而根柢万事"。心"本自莹彻昭融"，只为耳目之欲所蔽而不得复明，故要"洗心"，以见"真心"、"真性"。诗中多阐发天人合一、万物一体及修身养性的思想，如谓"物外之无我，闲中别有天"(《临流瞑目坐》)，"欲识此心虚妙处，沈沈户牖嫩凉天"(《夜读后对月》)，"此心诚易失，物理信难穷"(《枕上绝句》)等。有清道光乙未(1835)王鲁斋重刻本。

【康僧会】(？—280) 三国吴僧人，小乘禅学的代表者之一，儒、道、佛调和论的先驱者。祖籍康居，世居天竺，因父经商而移居交趾。十余岁时父母双亡，服孝毕遂出家。吴赤乌十年(247)到建业(今江苏南京)，孙权为之立建初寺，开江南建寺之风。他笃志好学，精于佛、儒经典，旁及天文图纬，更能作文。曾向安世高弟子韩

林、皮业、陈慧问学，亦受支谦大乘思想影响。结合小乘的“正心”和大乘的“救世”说，认为控制意识活动使其不受干扰是“正心”的主要方法。其学以养生成神，与道教接近。并以儒家仁义说作为佛教最高原则，认为儒典之格言就是佛教之明训，开融合佛儒之先河。编有《吴品》，曾集《六度要目》，制《泥洹梵呗》。注有《安般守意经》、《法镜经》、《道树经》，并制经序。其注今均佚，惟前二序尚存。其译经数量，据道安《众经目录》载为二部十四卷，据《开元释教录》载为七部。所译佛经以《六度集经》为代表。

【康德学述】 郑昕著。1946年商务印书馆出版。这是在我国认真介绍康德哲学的第一部专著。全书除“弁言”和“谈哲学”、“从希腊文艺复兴，说到康德的唯心论”两篇代序之外，主要从两个方面论述了康德的哲学思想：一、康德对玄学之批评；二、康德论知识。作者谓此书是“平日随己之所好，心之所记，一一笔之于书，剪裁为文，或可为《纯理性批导》一书之提要与注释；谓为学述，殆犹过也。抑此学之在吾国，犹为一未耕之园地，吾人但求会悟而得其真，然后再视有无‘新’哲学途径（超过康德，可能有新哲学，掠过康德，只能有坏哲学）；故虽了无创意，亦汇集问世，以利初学”（《康德学述》弁言）。本书是从新康德主义观点来理解康德哲学的。认为康德的先天自我是一切知识可能的逻辑条件或逻辑主体。指出康德的“物如”或物自体是一种“理念”，理念是关于事物知识的主观的统一，有别于柏拉图的理念。指出：“康德以物如为理念，实为他在哲学上的丰功伟绩，是哲学上的‘哥白尼式的革命’”（《康德学述》第58页）。认为理念是“吾心之所赋予者”，“理不在外，心外无理”（第62页），心灵与理性是统一的。谓“所谓悟性或先验主体，不外是自同一之我。有自同一之我，方有对象之认识。有自同一之我，方有同一之物。有自同一之物，方有自同一之对象。拿自同一之我，去‘逼出’自同一之对象。空间、时间、范畴，均是‘逼’的方法、形式。也正借着‘逼’的作为，认识、推理等等，才‘悟’到自同一的我。其始：我与物都是朦混的。其终：我清明物也清明。有我之清明，才识出物的清明，由物之清明，才察出我之清明。——是谓之‘大彻大悟’，也许近乎‘物我同一’、‘物我两忘一两化’之境了”（同上，第63页）。认为由主观推演出客观、由范畴推演出对象就是这样“逼”出来的。本书在当时对传播康德与新康德主义思想具有重要意义。1984年8月商务印书馆再版。

【鹿门子】 即“皮日休”。

【阎若璩】（1636—1704） 清初经学家、考据学家。字百诗，号潜邱。江苏淮安人。祖籍山西太原。青少年时即与傅山、魏僖等文人学士“结忘年交”。有志于经史，曾题其室曰：“一物不知，深以为耻；遭人而问，少有暇日”（《汉学师承记》卷一）。康熙时应博学鸿词，不第。为徐乾学延请参与撰修《一统志》。晚年被胤禛（雍正）请至府邸，尊为宾师。其治学继承顾炎武等人务实之学风，“鄙薄道学不博学”。研经治史，博览群书，“一义未析，反复穷思，必得其解而后止”（《碑传集》卷一三一）。十五岁时读《古文尚书》，疑其伪，后沉潜三十余年，尽得症结所在，作《古文尚书疏证》，引经据古，旁征博引，列证一百二十八条，考定东晋梅赜所献《古文尚书》及《孔安国尚书传》为伪书，解决了千余年来学术界聚讼纷纭的一桩公案。《四库全书总目提要》称其“考证之学则固未之或先”。又精于地理之学，对山川形势、州郡沿革皆能考其源流。在清代学术思想发展史上，他是从清初经世致用思潮转向乾嘉考据学风的过渡人物。另著有《四书释地》、《潜邱札记》、《孟子生卒年月考》等。

【阎罗妖】 近代洪秀全用语。是对几千年来为人们所崇拜的一切偶像、神仙、皇帝、圣人以及所有恶劣势力的总称。与“皇上帝”相对。《原道觉世训》：“阎罗妖乃老蛇，妖鬼也，最作怪多变，迷惑缠捉凡间人灵魂。天下凡间我们兄弟姊妹所当共击灭之，惟恐不速者也。”又说：“皇上帝外无他神也，世间所立一切木石泥团纸画各偶像皆后起也，人为也，被魔鬼迷蒙灵心，颠颠倒倒，自惹蛇魔阎罗妖缠捉者也。”

【阐告子】 近代龚自珍著。主旨是论人性问题。始作于清嘉庆二十三年（1818），十五年后修改定稿。认为告子的“性无善无不善”说是正确的，反对孟子的“性善”论、荀子的“性恶”论、扬雄的性“善恶混”论。强调尧和桀在本性上都无所谓善恶，“善恶皆后起者”。但又指出：“告子知性，发端未竟”。收入《定庵文集补编》、《龚自珍全集》。

【阐提】 佛教名词。梵文音译，亦译“一阐提”、“一阐提迦”，略称“阐提”。意为“信不具”，即不具信佛法之义。指诽谤佛法，不信业报，贪欲成性，作恶多端，善根灭尽，不可救药之人。又称“断善阐提”或“谤法阐提”。《大涅槃经》卷五：“无信之人，名一阐提。一阐提者，名不可治。”又曰：“一阐提者，断灭一切诸善根本，心不攀缘一切善法。”又有以大悲发愿，不度尽众生而誓不成佛的大悲菩萨，实际已无成佛之期，亦谓“一阐提”，名“大悲阐提”。《入楞伽经》卷二：“一阐提者，有二种。何等为二？一者焚烧一切善根，二者怜悯一切众生，作尽一切众生界愿。”对“一阐提”是否具有佛性，能否成佛的问题，佛教内部曾有过长期争论。一般认为“一阐提”不具佛性，不能成佛。东晋竺道生根据《涅槃经》“一切众生皆可成佛”的思想，推论“一阐提”既为众生中之一种，就有成佛的可能。佛教界对之大加抨击。后昙无谶所译大本《涅槃经》证实了道生所言。

【兽性主义】 陈独秀用语。他于1915年10月15日作《今日之教育方针》一文，从日本思想家福泽谕吉关于“教育儿童，十岁以前，当以兽性主义，十岁以后，方

以人性主义"的教育主张中受启发，认为"吾国曾受教育之青年，手无搏鸡之力，心无一夫之雄；白面纤腰，妩媚若处子；畏寒怯热，柔弱若病夫。以如此心身薄弱之国民，将何以任重而致远乎？"故中国的教育应注重"意志顽狠，善斗不屈"、"体魄强健，力抗自然"、"信赖本能，不依他为活"、"顺性率真，不饰伪自文"等等的"兽性主义"教育，"以此角胜世界文明之猛兽"。认为"强大之族，人性、兽性同时发展"。充分表现了其要求冲破"虚文"，追求个性解放的愿望。

【盖天说】 中国古代的一种宇宙学说。据《晋书·天文志》引东汉蔡邕《周髀算经》说，这种学说认为"天似盖笠，地法覆槃，天地各中高外下。北极之下为天地之中，其地最高，而滂沲四陨，三光隐映，以为昼夜"。西汉出现浑天说后盖天说产生了分化，或认为天盖斜倚于地，形成倚(欹)盖说；或认为天象拱形的斗笠，成为笠盖说；或认为天是平的，象车盖，即方天说。王充是方天说的重要代表。关于盖天说的天文学意义在《周髀算经》的七衡六间图中有明确表现。它用七个大小不同的同心圆来标示太阳运行的轨道。其圆圈叫"衡"，相邻两圆圈间的间隔叫"间"，七衡有六间。最小一圈叫第一衡，也叫内衡；最大一圈叫第七衡，又称外衡。日只在内衡与外衡之间这个黄道带运行。当日在内衡运行时就是夏至日，这时日出于东北，入于西北，昼长而夜短；当日在外衡运行时就是冬至日，其时日出于东南，入于西南，夜长而昼短；日在第四衡即中衡运行，即是春分或秋分，其时日出于东入于西，昼夜相等，气候温和。用这种图可以解释昼夜长短、四季气温以及地球不同纬度地区的物候变化，指出在北极之下"夏有不释之冰"、"不生万物"，在北极左右六个月见日，六个月不见日，见日为昼，不见日为夜；在中衡(即今赤道)左右"冬有不死之草，夏长之类"，"万物不死，五谷一岁再熟"。七衡图的假说与现代地球五带说相应，其内衡与北回归线对应，外衡与南回归线对应，中衡与赤道对应，只是一个在天上划线，一个在地上划线。这个假说还推论出在外衡之下，与中国冬夏相反：日到内衡时中国为夏，外衡为冬；日到外衡时外衡为夏，内衡为冬。这些见解都是合理的。

【盖公】(约前 250—前 200) 战国末至秦汉之际的黄老学者。胶西(今山东高密)人。曾师事乐巨公。后"教于齐高密、胶西，为曹相国师"(《史记·乐毅列传》)，"善治黄老言"，"为言治道，贵清静而民自定"。曹参以盖公为师，实践黄老之术，"相齐九年，齐国安集，大称贤相"。后又相汉中央政权，仍以盖公所传黄老"无为"为治，"天下俱称其美"(《史记·曹相国世家》)。

【寄言出意】 西晋郭象在建立其独化论思想体系时所采用的一种认识方法。"寄"据《说文》言"寄，托也"，即寄托。"寄言"一词魏晋人经常使用，如嵇康《琴赋》："吟咏之不足，则寄言以广意"。王敦《上疏言王导》："何尝不寄言及此"。慧远《与隐士刘遗民等书》："若染翰缀文，而记兴于此，虽言生于不足，然非言无以畅一诣之感，因骥之喻，亦何必远寄古人？""寄言出意"即指以言语为寄托而出己之意。郭象就是利用这种认识方法来建立其哲学体系的。他在《庄子·逍遥游》注中说："鹏鲲之实，吾所未能详也。夫庄子之大意在乎逍遥游放，无为而自得，故极大小之致，以明性分之适，达观之士，宜要其会归而遗其所寄，不足事事曲与生说，自不害其弘旨，皆可略之耳"。是说注释《庄子》应首先融会贯通其精神实质和根本道理，所以应该撇开庄周书中所寄托的言辞，不要逐字逐句或者逐件事去加以生硬地解释，而应"寄言以出意"，如"不能忘言而存意则不足"。郭象正是用这一方法发挥了庄子的思想，肯定了周、孔名教之不可废弃，从而调和了"自然"与"名教"的矛盾，发挥了他的独化论的玄学新意。

【寇谦之】(365—448) 北魏道士。原名谦，字辅真。祖籍上谷昌平(今属北京)，后迁冯翊万年(今陕西临潼北)。十八岁即倾心慕道，曾修张鲁之术，又从仙人成兴公入华山、嵩山修道，北魏神瑞二年(415)自称太上老君亲临嵩岳授以"天师之位"，赐以《云中音诵新科之戒》二十卷，令他"清整道教，除去三张(张陵、张衡、张鲁)伪法，租米钱税及男女合气之术"，"专以礼度为首，而加之以服食闭炼"。后人称为"北天师道"。太延六年(440)又称太上老君复降，授太武帝以"太平真君"之号，太武帝遂改元为太平真君，并在太延八年封他为国师，於是北天师道得以大盛。他改革天师道的具体内容是：将儒、佛引入道教，以臣忠子孝、夫信妇贞、兄敬弟顺、安贫乐贱、信守五常等作为道教教规的内容，声称"并教生民，佐国扶命"，反对农民"称官设号，蚁聚人众，坏乱土地"、"谋害国家"；模仿佛教仪规，主张立坛宇、修功德，但主张男女信徒只要在家立坛并朝夕礼拜，即可得到上等功德，不必出家修行；主张对祭酒之官"简贤授明"，"唯贤是授"，废除了父死子继制度，又反对勒索道民财帛，减轻了道民负担。据说神授寇谦之书共 80 余卷。一般认为《正统道藏》所收《老君音诵戒经》一卷即为《云中音诵新科之戒》残本，余皆佚。

【寂知指体】 中国佛教禅宗神会一派的理论。"寂知"又称为"灵知"，指与佛智相等的不昧之知。"体"即心。神会认为人人具有"寂知"。他主张"立知见"，即于"无住心"的空寂体上立本智之用，借以见"无住心"主体的灵照性。他说："余卅年工夫，唯在见字。"认为成佛就在于"直指知见"，即直下指此空寂真心，见空寂本性，即所谓"直指人心，见性成佛"。这是对禅宗"以心传心"方法的具体运用。宗密在其《禅源诸诠集都序》卷二中评价说："知之一字，众妙之门"。并认为神会荷泽宗禅法的要点就在于"寂知指体，无念为宗"。

【密宗】 中国佛教宗派。亦称“密教”、“真言乘”、“金刚乘”等。出自印度密教。该教自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨传授，为“真实”言教，以与显教(释迦公开宣说之教)相对，故名。现在一般认为密教是七世纪以后印度大乘佛教一部分派别与婆罗门教相结合的产物，它以高度组织化的咒术、仪礼、民俗信仰为特征，所依经典主要是《大日经》、《金刚顶经》。唐开元四年(716)善无畏带来《大日经》，与弟子一行译出；开元八年金刚智及其弟子不空传入《金刚顶经》，由不空译出。从而输入密教，并通过在长安、洛阳一带的传播形成了中国佛教宗派之一的密宗。该宗认为世界万物、诸佛、众生皆由地、水、火、风、空、识“六大”所造。前“五大”为“色法”，属“胎藏界”；“识”为“心法”，属“金刚界”。色、心不二，金、胎为一，二者包容宇宙万有，同时又皆具众生心中。佛与众生体性相同，众生如果依法修“三密加持”，即手结印契(特定手势)、口诵真言(咒语)、心观佛尊，就能使身、口、意“三业”清净，与佛的身、口、意相应，即身成佛。该宗仪轨复杂，对设坛、供养、诵咒、灌顶等皆有严格规定，需经阿阇梨(导师)秘密传授。善无畏弟子除一行外，还有温古、智俨等。不空弟子有含光、慧超、惠果等。惠果后此宗即告衰微。公元八至十一世纪印度密教传入中国西藏地区，建立了西藏密教系统，称为“藏密”，俗称“喇嘛教”。唐贞元二十一年(805)日僧空海在长安青龙寺从惠果受胎藏界、金刚界两部秘法，并受传法大阿阇梨位，回国后以平安(今京都)东寺为中心传布密教，成立“真言宗”，称为“东密”。

【盗亦有道】 庄子派用语。《庄子·胠箧》在抨击世俗所谓圣智时说：“跖之徒问于跖曰：‘盗亦有道乎’？跖曰：‘何适而无有道邪！夫妄意室中之藏，圣也；入先，勇也；出后，义也；知可否，知也；分均，仁也。五者不备而能成大盗者，天下未之有也。’”认为圣人有道，盗也有道。但“善人不得圣人之道不立，跖不得圣人之道不行。天下之善人少而不善人多，则圣人之利天下也少而害天下也多。故曰……圣人生而大盗起”。大盗是由圣智引起的，因此“圣人不死，大盗不止”。

【梁丘贺】 西汉经学家，今文《易》学“梁丘学”的创始人。字长翁，琅邪诸(今山东诸城县)人。官太中大夫、给事中，至少府。宣帝时立为博士。先从杨何弟子京房学《易》。后与施雠、孟喜同学《易》于田何再传弟子田王孙。后来他授学于子临，临授王骏、五鹿充宗，充宗授士孙张、邓彭祖、衡咸。于是“梁丘学”派生出士孙、邓、衡之学。其著作已佚，清马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。

【梁任公】 即“梁启超”。

【梁汝元】 即“何心隐”。

【梁启超】(1873—1929) 近代资产阶级维新派政治活动家、思想家、学者。字卓如，号任公，别号沧江，又号饮冰室主人。广东新会人。光绪举人。康有为弟子。光绪二十一年(1895)赴北京参加会试，随康有为发动“公车上书”，倡导变法。光绪二十二年(1896)在上海主编《时务报》，发表《变法通议》等论文，主张“兴民权”、“开民智”。光绪二十四年(1898)入京，以六品衔办京师大学堂、译书局，参与“变法维新”。变法失败后逃亡日本，先后主编《清议报》、《新民丛报》，曾介绍西方资产阶级政治、经济、哲学、伦理学说，产生过积极影响；同时鼓吹保皇立宪、开明专制，与资产阶级革命派展开论战。光绪三十三年(1907)在日本东京成立“政闻社”，与清政府的“预备立宪”相呼应。辛亥革命后回国，组织进步党，出任袁世凯政府司法总长。1915年发表《异哉所谓国体问题者》一文，反对袁世凯称帝，并策动蔡锷组织“护国军”讨袁。后组织研究系，出任段祺瑞政府财政总长。1918年底赴欧旅游，归国后著《欧游心影录》，认为西方文明已经破产，主张发扬“东方的——中国与印度的文明”。1920年支持张东荪与马克思主义者论战，反对马克思主义、社会主义在中国的传播。晚年讲学于清华、南开等校。哲学思想深受佛学与陆王心学影响，推崇王守仁为“千古大师”，以佛学为“全世界文化的最高产品”。认为“境者心造也”(《自由书·唯心》)，“全世界者，全世界人类心理所造成”(《余之死生观》)。宣扬王守仁的良知说，认为“人心之灵，莫不有知”(《德育鉴·知本》)，“思想者，事实之母也”(《国家思想变迁异同论》)。戊戌维新前后宣传“变者，古今之公理也”(《变法通议·自序》)，认为“大地之事事物物，皆由简而进于繁，由质而进于文，由恶而进于善”(《论君政民政相嬗之理》)。并认为历史发展“非为一直线”，“其象如一螺线”。批评孟子“一治一乱”的循环论乃“误会历史真相之言也”(《新史学》)。宣扬英雄史观，认为“英雄者，人间世之造物主也”(《自由书·英雄与时势》)，“舍豪杰则无有世界”(《自由书·豪杰之公脑》)。又夸大地理环境对社会历史的影响，认为地理环境决定一国的政治、经济、文化、民族性格和强弱兴衰。二十世纪初提倡“道德革命”、“史界革命”、“文界革命”，对建设资产阶级新道德、新史学、新文学均有贡献。注重中国思想史、学术史及中西文化的对比研究，所著《论中国学术思想变迁之大势》、《先秦政治思想史》、《清代学术概论》等有较高学术价值。一生著述甚丰，逾千万言，编为《饮冰室合集》。

【梁启雄】(1900—1965) 现代学者。字述任。原籍广东省新会县，出生于澳门。自幼在父亲梁宝瑛的私塾读书。10岁到京城入崇德中学。后相继入南开中学、南开大学学习。中途因母病辍学。1925年在清华大学为兄梁启超作助手，利用工余自学先秦诸子。后历任东北大学、北平交通大学中文系教师，国立北京图书馆馆员，燕京大学中文系、历史系教授，北京大学中文系、哲学

系教授。终前为中国科学院哲学研究所研究员。主要著作有《廿四史传目引得》(1936)、《荀子简释》(1936)、《韩非子浅解》(1960)等。

【梁漱溟】(1893－1988) 现代哲学家和文化学者。原名焕鼎,字寿铭。原籍广西桂林,世居北京。1911年参加京津同盟会。辛亥革命后潜心佛学研究。1917年任司法总长张耀曾的秘书。同年被聘为北京大学哲学系讲师,讲授印度哲学,宣称"我此来除去替释迦孔子发挥外更不做旁的事"!1922年发表《东西文化及其哲学》一书,提出东西文化观。1924年到山东从事乡村建设运动。1929年在河南筹办河南村治学院。后去山东邹平创办乡村建设研究院。抗日战争时期参加组建民主社团同盟。解放后任全国政协委员。哲学上自称"中国儒家、西洋生命派哲学和医学三者,是我思想所从来之根柢"(《朝话》)。其思想实际上是西方非理性主义哲学、儒学和佛学唯识宗之混合体。将世界看成是作为本体的生命与它派生的影象。把整个宇宙看成是人的生活、意欲不断得到满足的过程,谓"生活就是没尽的意欲和那个不断的满足与不满足罢了"(《东西文化及其哲学》)。认为整个宇宙都是由"现在的我"(生命意志)和"已成的我"(物质)所构成。提倡直觉主义的认识论,指出:"要认识本体非感觉理智所能办到,必方生活的直觉才行"(同上)。"直觉所得到的意思是一种本能的得到,初度一次就得到如此的意思,圆满具足无少无缺"(《卅前文录》)。其文化观以人的意欲所向为标准,将世界文化分为中、西、印三种类型,认为西方文化是以意欲向外要求为其根本精神的;中国文化是以向内用力为根本精神的;印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的。提出中国今后要走的路是以中国文化的态度走西方的路。断言将来世界发展的趋势是中国文化的复兴。其社会思想认为中国是"职业分途"、"伦理本位"的社会,反对唯物史观关于阶级斗争的理论。主要著作有《东西文化及其哲学》、《中国民族自救运动之最后觉悟》、《乡村建设理论》、《印度哲学概论》、《中国文化要义》和《人心与人生》等。

(乙)

【隋唐佛教史稿】 汤用彤著。原为作者于二十年代末至三十年代初在中央大学及北京大学授课讲义,后由汤一介整理校定,1982年中华书局出版。全书五章,分别为"隋唐佛教势力之消长"、"隋唐传译之情形"、"隋唐佛教撰述"、"隋唐之宗派"、"隋唐佛教之传布"。书末附有隋唐佛教大事年表和五代、宋元明佛教事略。书中叙述了隋唐时期佛教在中国的发展情况,注意佛教的发展与社会政治之关系。并详细叙述了隋唐时期佛经的翻译、中国僧人的著述以及各宗派的发展情况。还将隋唐佛教与魏晋佛教作了比较研究,归纳出隋唐佛教具有统一性、国际性、自主性、系统性四个特点。收入《汤用彤论著集》之二。

【随处体认天理】 明湛若水用语。但其师陈献章已用之,如说:"日用间随处体认天理。著此一鞭,何患不到古人佳处也。"(《白沙子全集》卷三《与湛民泽》)另外,"天理"、"体认"语在宋代早已有之,两者连用较多的是程颢和李侗。湛若水的新意在于提出"随处体认",并将其作为自己哲学的主要命题。指出:"所谓随处体认天理者,随未发已发,随动随静。盖动静皆吾心之本体,体用一原"(《湛甘泉文集》卷七《答孟津》)。又说:"自意心身至家国天下,无非随处体认天理。体认天理,即格物也"(同上,《答王宜学》)。"吾之所谓'随处'云者,随心、随意、随家、随国、随天下,盖随其所寂所感时耳"(同上,《答阳明王都宪论格物》)。他批评王守仁的心学说:"盖阳明与吾看心不同。吾之所谓心者,体万物而不遗者也,故无内外。阳明之所谓心者,指腔子里而为言者也,故以吾之说为外"(同上,《答杨少默》)。这一思想在晚明影响较大,成为王学修正者的思想来源之一。

【随园诗话】 清袁枚撰。十六卷,补遗十卷。主要阐发作者对诗歌的见解,同时表达其美学思想。主张写诗应抒发个人性情,提出:"诗者,人之性情也。"对封建正统派的"诗教"多所抨击,讥讽"教人写诗必须穷经读注疏"者为迂儒曲士。又强调写诗应有自然之趣,反对一味模仿古人。最早刻本为清乾隆五十五年和五十七年作者自刻本。现有人民文学出版社1960年本。

【随、泯、统】 明清之际方以智的认识论用语。《东西均·三征》:"明天地而立一切法,贵使人随;暗天地而泯一切法,贵使人深;合明暗之天地而统一切法,贵使人贯"。"随"指对于事物现象的经验反映,它的任务在于把握认识对象("明天地"),属于认识过程中"立"(肯定)的阶段,即所谓"立一切法";"泯"指对"随"所获得的感性材料进行深入综合分析,其特点在于排除事物表面现象的蒙蔽性("暗天地"),属于认识过程中"破"(否定)的阶段,即所谓"泯一切法";"统"是指将"随"与"泯"加以贯通,达到究其所以然的认识,即所谓"合明暗之天地而统一切法"。方以智提出这一认识模式虽然受佛教"三谛说"的影响,但它包含有认识的发展是一个"否定之否定"的辩证过程的合理因素。他还曾以"∴"(读伊)来模拟这一认识模式。参见"三即一,一即三"条。

【隆正】 荀子用语。指判别是非的标准与法则。《荀子·正论》:"凡议必将立隆正然后可也。无隆正则是非不分,而辩讼不决"。是说议论必先立有准则,否则将是非难明。或说"隆正"即演绎推理的大前提。荀子所说"隆正"的实质是王制,谓:"天下之大隆,是非之封界,

分职名象之所起，王制是也"（同上）。

【隐秀】 ①中国古典美学关于审美意象的概念。"隐"指文学、艺术表现的含蓄和深沉，使"情在词外"、"义生文外"，正如锺嵘《诗品》所谓"言在耳目之内，情寄八荒之表"。"秀"指在审美意象的创造上应力求鲜明、生动，即所谓"状溢目前曰秀"，"秀者篇中之独拔者也"。优秀的作品都是隐与秀的辩证统一。②南朝梁刘勰《文心雕龙》篇名。这是一个残篇。他在此划分了"奥"与"隐"、"雕削"与"秀"的界限，指出："……晦塞为深，虽奥非隐；雕削取巧，虽美非秀。"认为隐、秀之美都应出于自然。"隐"作为审美意象其特征在于它的不确定性、情意蕴含的丰富性，"隐也者，文外之重旨也"，"隐以复意为工"。"重旨"、"复意"均指意象内涵的丰富难以穷尽。

【隐栝之道】 韩非论法治必要性的一种比喻。《韩非子·显学》："自直之箭，自圜之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者何也？隐栝之道用也"。"隐"借为檃，《说文》："檃，栝也，""所以矫制邪曲之器"。这是说自直之箭、自圜之木古来稀少，正因为用了隐栝来矫正，才做出直箭、圆木供人使用。以此喻实行法治的必要性。早于韩非的荀子曾用此喻礼治的必要性，《荀子·性恶》："枸木必将待檃栝烝矫然后直，钝金必将待砻厉然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治"。

【绪山会语】 明钱德洪著。其子钱应乐初刻于明末。凡二十五卷。卷一至四为会语讲义，卷五、六为诗赋，卷七至二十四为杂文，卷二十五为墓表志铭。虽为诗文全集，但大致皆讲学语，故仍名《会语》。《明史·艺文志》著录《绪山集》二十四卷，即《会语》（除卷二十五）。另有明末王金如据流传抄本刻印的《钱绪山要语》（见《刘子全书》卷二《钱绪山要语序》）。今《会语》、《要语》皆不存。钱德洪的思想和事迹散见于《平濠记》（一卷，钱德洪著）、《王文成公全书》所收钱氏序跋书记、周汝登《圣学宗传》和《王门宗旨》所收《绪山语抄》、孙逢奇《理学宗传》和黄宗羲《明儒学案》中有关部分，从中可窥见《绪山会语》的思想内容大体在于强调"事上磨炼"的"见在功夫"，即主张在"事物上实心磨炼"，以便强化"行著习察"的"实地格物之功"（《明儒学案》卷十一）。表现出把王阳明的"心学"引向经世致用的"实学"之倾向。

【绪言】 清戴震著。三卷。草成于乾隆三十四年（1769），写定于乾隆三十七年（1772）。是对《原善》和《孟子私淑录》观点的综合、增补与发展。后又增定成《孟子字义疏证》。其基本观点与《孟子字义疏证》一致。上卷重点论述理气、心物关系，中卷论述人性伦理问题，下卷重点批判程朱理学。对"气"与"道"作了区分，指出"气其流行言则曰道"（卷上）。反对宋儒以道主宰一切。指出"道"与"理"的关系是："古人言道，恒该理气。理乃专属不易之则，不该道之实体"。认为气是道的实体，道是气的运动，理是其运动规律。从而奠定了"人道本于性，而性原于天道"的哲学结构。有《粤雅堂丛书》本、《安徽丛书·戴东原先生全集》本。收入1961年中华书局出版的《孟子字义疏证》和1980年上海古籍出版社出版的《戴震集》中。

【续近思录】 清张伯行撰。十四卷。仿《近思录》，采辑朱熹之语分类编排，并为注释。编者在《序言》中说："于诸先正集中，或删或补，未能强同，要其关于身心切于行习，备重全体大用，条分类别，精实而详明"，"不揣固陋，谬为诠释，冀有发明于前人未尽之意，且期无负乎朱子海诱后进之深心"（《正谊堂文集》卷十四）。可见其宗旨和内容。收入《正谊堂全书》。

【续春秋左氏传博议】 明清之际王夫之撰。成书于清康熙八年（1669）。上下两卷。系续南宋吕祖谦《东莱左氏博议》而作。就《左传》所记历史事件来发挥作者的政治、哲学观点。提出"人之道，天之道也；天之道，人不可以之为道"的思想。认为"可竭者天也，竭之者人也，人有可竭之成能"。指出人如果"任天而无能为"，不发挥"竭天"的能动性，则"无以为人"（卷下）。收入《船山遗书》，有金陵本和太平洋本。

【续高僧传】 又称《唐高僧传》。唐道宣著。因续梁慧皎《高僧传》而作，故名。明、清藏本均为四十卷，《大唐内典录》、《开元释教录》作三十卷。全书分为十科：一、译经、二、义解、三、习禅、四、明律、五、护法、六、感通、七、遗身、八、读诵、九、兴福、十、杂科。每科后附以作者论述。其"自序"称："始梁之初运，终唐贞观十有九年，一百四十四载"。自序又称正传三百三十一人（一作三百四十人），附见一百六十人。实际正传为四百八十五人，附见二百十九人。扬州刻经处有单刻本，名为《续高僧传二集》。

【续焚书】 明李贽的诗文集。亦称《李氏续焚书》。系《焚书》续编。由门人汪本钶辑成。初刻于明万历四十六年（1618）。五卷。包括书信、序、论、杂著、史论、诗歌等。书中抨击孔孟与理学家，讽刺长期以来的尊孔论多出于盲从，有如"因前犬吠形，亦随而吠之，若问以吠声之故，正好哑然自笑也已"（《续焚书·圣教小引》）。痛斥理学家是"阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘"（《续焚书·三教归儒说》）。1961年中华书局出校点本。1975年中华书局又将其与《焚书》合编出版。

【续藏书】 明李贽著。为《藏书》续集。共二十七卷。初刻于明万历三十九年（1611）。系评述明代历史人物之作。取材于明代人物传记和文集，录明神宗以前各类人物约四百名。所作评语"标新领异，与《藏书》略同"（《续藏书·序》）。书中褒王（守仁）贬朱（熹），认为"朱子之非夫子，唯阳明之学乃真夫子"（《续藏书·太傅席文襄公》）。盛赞王守仁"足继孔圣之统"，将其与于谦等

同为"千古三大功臣"(《续藏书·新建侯王文成公》)。又称赞朱元璋为"千万古之一帝",美化明朝"仁义立国,爱民好贤"(《续藏书·小引》)。1959年中华书局出校点本。

【维也纳学派哲学】 洪谦著。1945年重庆商务印书馆出版。全书十五章及附录二篇。此为作者在《学术季刊》、《哲学与评论》、《思想与时代》等刊物上发表的文章整理而成。在国内首次较为系统地介绍了维也纳学派的思想及其创立与发展。重点介绍了维也纳学派的逻辑实证论,认为这是综合马赫、罗素、维根斯坦等人的哲学思想并应用相对论、量子论等现代科学理论而建立的一个"科学的哲学"体系。也介绍了其知识论,认为知识是以逻辑的形式为基础的表达或叙述,其理论原则是主张在世界上无所谓不能认识的事件;其思想方法是强调明确的概念、严密的分析性、确定性与无矛盾性;其世界观是认为一切有关科学理论原则上都有用纯科学的理论方法或经验答复的可能性,根本无须求之于哲学。还评述了福来格与罗素的数理哲学与数理逻辑,以及逻辑实证论与传统实证论及玄学的不同。对维也纳学派的代表人物主要介绍了石里克哲学及其发展过程,同时介绍了石里克的玄学化的游艺人生观。

【维新】 "维新"即新,维为语助词。革故更新的意思。《诗·大雅·文王》:"周虽旧邦,其命维新。"《礼记·大学》:"汤之盘铭曰:苟日新,日日新,又日新。康诰曰:作新民。诗曰:周虽旧邦,其命惟新。是故君子无所不用其极。"东汉郑玄注:"极,犹尽也。君子日新其德常尽心力不有余也。"原指修德不已,道德日新。后来称变旧法而行新政为"维新"。

【维新派】 即"资产阶级改良派"。

【尉缭子】 ①尉缭的尊称。战国时军事家、政治家。大梁(今河南开封)人。关于其人有不同看法:一是根据《尉缭子·天官》开头一句"梁惠王问尉缭子曰",认为他是梁惠王时人;一是依据《史记·秦始皇本纪》记载:公元前237年(秦始皇十年)有一"大梁人尉缭"来秦游说,为秦谋划统一,被秦始皇封为"国尉"(最高军事长官),因而认为他是秦始皇时人。还有一种看法认为两种观点说的实际上是同一个人,先在魏,后到秦,年寿约九十余。②兵书。《汉书·艺文志》杂家类著录《尉缭子》二十九篇,并自注"六国时";又兵形势家类著录《尉缭子》三十一篇。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·文艺志》均不在兵家类著录此书,仅在杂家类著录。北宋元丰年间《尉缭子》被官府编入《武经七书》,作为必读的军事教材。但自南宋陈振孙作《直斋书录题解》怀疑其伪以来,数百年来多视为伪书。1972年在山东临沂银雀山汉墓出土了《尉缭子》残简,其内容与今本基本相同,说明此书西汉初已广为流传,并非伪书。该书强调政治、经济在战争中的作用,阐述了"兵胜于朝廷"的道理,认为国家只有富足安定才能"威制天下"(《兵谈第二》)。并把发展农业生产视为治国之本,强调实行农战政策。在战争观上,主张"诛暴乱禁不义","凡兵不攻无过之城,不杀无罪之人。夫杀人之父兄,利人之货财,臣妾人之子女,此皆盗也"(《武议第八》)。在作战指导原则上,重视研究敌我双方情况,"权敌审将而后举兵"(《权攻第五》),"先料敌而后动"(《战威第四》)。但主张以严治军,用重刑治卒,甚至鼓吹"善用兵者能杀卒之半"(《兵令下第二十四》)。在哲学思想上,认为决定战争胜负不是占星、龟卜等迷信,而是人事的努力。指出武王伐纣时兵不血刃,"无异祥也,人事修不修而然也"(《武议第八》)。认为"今世将考孤虚,占(城)[咸]池,合龟兆,视吉凶,观星辰风云之变,欲以战胜立功,臣以为难"(同上)。表现出一些唯物主义思想。注释有明李清《武经七书集注》、今人华陆综《尉缭子注译》等。

十 二 画

(一)

【博文约礼】 孔子的教育思想与主张。《论语·雍也》:"君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔夫"!"博文"指要有广博的知识;"约礼"即提高道德修养。孔子认为能够做到二者兼有就是品学兼优,就不致离经叛道。《子罕》又说:"夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼,欲罢不能"。指孔子在教学中用各种文献来丰富学生的知识,而用礼来约束学生的行为。这是一种德、智相统一的教学方针和方法,今天仍有其值得借鉴的地方。

【博约】 中国哲学一对范畴。"博"有博学、广博之义;"约"有简约、通贯之义。这对概念最先由孔子提出:"君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣"(《论语·雍也》)。颜回称赞孔子曰:"夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼,欲罢不能"(《论语·子罕》)。孔子的"博"、"约"是一种教育主张,即既要有广博的知识,又要遵循礼之规范。孟子首倡由博返约,说:"博学而详说之,将以反说约也"(《孟子·离娄》)。并有"守约而施博"(《尽心下》)之说。孟子始强调"约"的重要性。荀况主张由博而达于约:"圣王之用也,上察于天,下错于地,塞备天地之间,加施万物之上……神明博大以至约"(《荀子·王制》)。荀子的"博"、"约"始有了方法论意义。西汉扬雄认为:"不约则其指不详,不要则其应不博"(《太玄·玄莹》)。这里的"博"、"约"亦有认识论和方法论意义。魏王弼说:"得其归,事虽殷大,可以一名举;总其会,理虽至博,可以至约穷也"(《论语释疑》)。并提出"约以存博,简以济众"(《周易略例·明象》)。始从本体论意义上理解、运用"博"、"约"。北宋程颐指出:"博与约相对,圣人教人,只此两字。博是博学多识、多闻多见之谓,约只是使人知要也"(《河南程氏遗书》卷十八)。把"博"、"约"作为教育方法和主张。南宋朱熹认为:"约自博中来。既博学,又详说,讲贯得直是精确,将来临事自有个头绪,才有头绪,便见简约"(《朱子语类》卷五十七)。又说:"'积累多后',便是学之博;'脱然有贯通处',便是约"(同上)。主张"学非欲其徒博,而亦不可以径约"(《孟子集注》卷八)。认为"博"、"约"是一种认识方法和处事方法。明清之际方以智把"博"作为"约"的基础,指出:"博乃能约,当其博,即有约者通之"(《通雅·自序》)。他反对博而不通的杂驳,谓:"博学不能观古今之通,又不能疑,焉贵书簏乎?"(同上)始认识到"博"与"约"间的辩证关系。王夫之认为博约是相互联系的,指出:"博文、约礼,并致为功。方博而即方约,方文而即方礼"(《读四书大全说》卷六)。强调博约不可分离:"约者,博之约;而博者,约之博"(同上)。认为"徒博无益,径约则谬"(同上,卷九)。主张由博返约,以约制博:"将以反说夫约,于是乎博学而详说之;凡其为博且详者,皆为约致其功也"(同上,卷六)。充分说明了"博"与"约"之间的相反相成关系。近代康有为明确把博约与人的社会行动联系起来,他说:"盖约礼而不博学,则行弗著,习弗察,无以为制作推施之本。若博学而不约礼,则放荡纵肆,大逢于时"(《论语注》卷六)。并提出"不博极群书,不能明一义"(《孟子注》卷六),强调博学在认识事理中的重要作用。

【博学、审问、慎思、明辨、笃行】 《中庸》提出的道德修养理论和方法。《礼记·中庸》:"博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之。有弗学,学之弗能,弗措也。有弗问,问之弗知,弗措也。有弗思,思之弗得,弗措也。有弗辨,辨之弗明,弗措也。有弗行,行之弗笃,弗措也。人一能之,己百之,人十能之,己千之。果能此道矣,虽愚必明,虽柔必强。"这里提出了一条从学到行的道德修养理论和方法。要求人们始终如一、坚定不移地学习、认识、践履封建的礼义道德规范,做一个真正的君子。这一思想和主张对后世影响甚大,宋明以来的理学家多倡此说。

【博学笃志,切问近思】 儒家的道德修养理论和方法。《论语·子张》:"子夏曰:'博学而笃志,切问而近思,仁在其中矣'。"对这句话历来有不同解释。梁皇侃义疏:"博,广也。笃,厚也。志,识也。言人当广学经典,而深厚识录之不忘也。切,犹急也。若有所未达之事,宜急谘问取解,故云切问也。近思者,若有所思,则宜思已所已学者,故曰近思也。能如上事,虽未是仁,而方可能为仁,故云仁在其中矣"(何晏《论语集解》)。朱熹《论语集注》云:"四者皆学问思辨之事耳,未及乎力行而为仁也;然从事于此,则心不外驰,而所存自熟,故曰仁在其中矣"。今人杨伯峻《论语译注》说:"广泛地学习,却坚守着自己的志趣;恳切地发问,却多考虑当前的问题,

仁德就在这中间了”。

【博爱】 儒家伦理规范。即广泛爱人。孔子主张“泛爱众而亲仁”(《论语·学而》)。《孝经·三才》明确指出:“是故先之以博爱,而民莫遗其亲”。唐韩愈在《原道》中对博爱作了明确规定:“博爱之谓仁”。并主张“圣人一视而同仁,笃近而举远”,广济博施,使爱及于“夷狄禽兽”(《原人》)。北宋张载主张“爱必兼爱,成不独成”(《正蒙·诚明》),“爱有常心”、“物被常爱”(《正蒙·至当》)。认为“仁”就是泛爱一切人、一切物:“民吾同胞,物吾与也”(《西铭》)。在阶级社会爱是有阶级性的,这种超阶级的“博爱”是不可能真正实行的。

【博爱哲学】 近代康有为哲学。梁启超在《康南海传》中称:“先生之哲学,博爱派哲学也。先生之论理,以‘仁’字为唯一宗旨,以为世界之所以立,众生之所以出,家国之所以存,礼义之所以起,无一不本于仁,苟无爱力,则乾坤应时而灭矣。……故先生之论政论学,皆发于不忍人之心。”康有为《大同书》甲部绪言的标题即为“人有不忍之心”,认为“山绝气则崩,身绝脉则死,地绝气则散。然则人绝其不忍之爱质乎,人道将灭绝矣”。“人道所以合群,所以能太平者,以其本有爱质而扩充之”。企图以博爱来拯救民族危亡,达到大同世界。

【博通能用】 东汉王充用语。强调知识既要广博又要融会贯通,并能用之于实际。王充针对当时繁琐无实的注经之风,提出学问要博,认为“人不博览者,不闻古今,不见事类,不知然否,犹目盲、耳聋、鼻痈者也”(《论衡·别通》)。他不但强调学习要博,同时要通。他指出当时一些儒者“经徒能摘,笔徒能记”(同上),虽能引经据典却不能回答现实问题,这些儒者是“不通者”。而通的目的在于用,“凡贵通者,贵其能用之也。即徒诵读,读诗讽术虽千篇以上,鹦鹉能言之类也”(《超奇篇》)。这种博通能用的主张与他的“疾虚妄”、“重效验”的思想是一致的,在当时有积极意义。

【揠苗助长】 孟子所讲的一个故事。《孟子·公孙丑上》:“宋人有闵其苗之不长而揠之者,芒芒然归,谓其人曰:‘今日病矣,予助苗长矣’。其子趋而往视之,苗则槁矣。……助之长者,揠苗者也,非徒无益,而又害之”。孟子用此说明养“浩然之气”是人的自觉、自愿的行为,是出于对道、义的认识和自觉践履的结果,而不是人为的。王充用此故事说明他的元气自然思想,谓:“宋人有闵其苗之不长者,就而揠之,明日枯死。夫欲为自然者,宋人之徒也”(《论衡·自然》)。后来“揠苗助长”成为一个成语,比喻违背自然规律,强求速成,不仅无益反而有害。

【援】 后期墨家的逻辑术语。《墨子·小取》所列七种论式之一。相当于类比推理。《小取》:“援也者,曰:‘子然,我奚独不可以然也’”。谭戒甫《墨辩发微》指出:“引彼例此,故彼然而此亦然,则所谓‘援’者”。一说此为墨家反驳论敌的逻辑方法,指援引论敌的话反驳论敌的论点。

【握一知多】 秦汉之际黄老学者的方法论。即认为掌握根本之道就能通晓万事万物。《黄老帛书·经法·成法》:“一者,道其本也”。“万物之多,皆阅一空(孔)”。“握一以知多,除民之所害,而持民之所宜”。又《道原》:“夫为一而不化,得道之本;握少以知多,得事之要”。认为只有“握一知多”才能“前知大古,后知精明”(《道原》),才能“知天地之祸福”。《鹖冠子·度万》也说:“守一道知万物者,法也”。《文子·九守》曰:“能知一即无一不知也,不能知一即无一之能知也”。《淮南子·原道训》谓“得一之道,而以少正多”。都主张把握“一”(“道”)而统多。这种认识方法具有一定合理性。

【握固】 道教修炼术语。语出《老子》第五十五章:“含德之厚,比于赤子。毒虫不螫,猛兽不据,攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固”。认为赤子精气充足,握持牢固,因而不受外物伤害。后来道教用作修炼之术,其说有二:①以四指握大拇指,如婴儿或胎儿握拳之状。道教认为手为人体“三关”(口、手、足)之一,“握固”具有“闭关防”、“固真气”和防止“惊功”的作用。《云笈七籤》卷三十四《神仙养形说》云:“握固以象胎形,闭气以为胎息。”又卷六十《幼真先生服内元气诀法》云:“夫握固所以闭关防而却精邪”。卷六十一《服五方灵气法》称“握固”为“掌诀”:“夫掌诀以握固为总法,所以运魁刚、封五岳、关三辰、捉鬼道、挽河源、固真气而幽显备统之也”。《道藏续编》初集《豢阳殿问答》说:“而手握固,所以镇惊也。”注云“以大拇指甲掐住亥子纹间,以四指握之,须用中指中节平处压盖大指指甲之末,闻惊则加劲以握,惊自定,故其诀名握固,此要诀也”。②以脚后跟顶住精窍,以防精泄。《遵生八笺》卷十:“握固二字,人多不考。岂特‘闭目见自己之目,冥心见自己之心’哉?趺坐时,当以左脚后跟曲顶肾茎根下动处,不令精窍漏泄耳”。

【揆端推类】 东汉王充用语。指根据事物的端倪来进行类推。《论衡·实知》:“凡圣人见祸福也,亦揆端推类,原始见终,从闾巷论朝堂,由昭昭察冥冥”。认为圣人预见祸福也是根据事物所显露出来的某些迹象、苗头进行推理判断的结果,否认所谓“圣人生知”论。

【棒喝】 中国佛教禅宗所施用的接引学人之法。后期禅宗借着“不立文字”的原则玩弄“禅机”,在接引学人时往往不作正面答复,而用棒打、声喝以截断对方的思路,启发对方“回光”返照,猛然醒悟。据说禅宗中“棒”的施用始于“六祖”慧能,盛于德山宣鉴和黄檗希运。“喝”的施用始于马祖(马祖一喝曾使百丈怀海三日耳聋),至临济义玄而盛。故有“德山棒,临济喝”之称。《五灯会元》载青原下四世德山宣鉴常说:“我宗无语句,实无一法与人”,“道得也三十棒,道不得也三十棒”。黄檗希运曾说:“若也形于纸墨,何有吾宗。”临济

义玄就是在黄檗处"三度发问，三度被打"而悟得宗旨的。义玄后开临济一宗，"有时一喝如金刚王宝剑，有时一喝如踞地师子，有时一喝如探竿影草，有时一喝不作一喝用"。时人谓之"临济四喝"。而临济用"棒"者后人曾归纳为"八棒"。总谓"四喝八棒"。临济宗人行棒用喝技巧百出，其用意不外求达"无位真人"之境，合"平常心是道"之旨。

【雄节】 汉初黄老学者用语。与"雌节"相对。《十六经·雌雄节》："宪傲骄倨，是谓雄节"。他们以雄节为"凶节"，认为好用雄节者必然"积殃"、遇祸，"大人则毁，小人则亡，以守不宁，以作事不成，以求不得，以战不克，厥身不寿，子孙不殖"。《十六经·行守》又将雄节比作"逆节"，认为"形于雄节，危于死亡"，"逆节萌生，其谁肯(能)当之"。

【雄浑】 古典诗歌意境美之一。唐司空图《诗品·雄浑》云："大用外腓，真体内充。返虚入浑，积健为雄。具备万物，横绝太空。荒荒油云，寥寥长风。超以象外，得其环中。持之匪强，来之无穷。""雄浑"境界的构成是由以下因素决定的：首先需要磅礴的气魄。杨廷芝《诗品浅解》云："大力无敌为雄，元气未分为浑。"此即所谓"大用外腓，真体内充"。其次需要宽广宏大的情怀。此即所谓"具备万物，横绝太空"；"荒荒油云，寥寥长风"。

【雅远】 指魏晋时一些崇尚清谈的名士自命清高，不与当权者合作的一种风度。《晋书·裴秀传》："处官不亲所司，谓之雅远"。

【雅述】 明王廷相的哲学代表作。分上下篇，约四万言。王氏自称："余不自量，每于读书之暇，其于天道人事，变化几宜，诸所拟议有不符于圣者，时置一论，以求合道真。积久成卷，分为上下二篇，名曰《雅述》，谓述其中正经常足以治世者云尔。"其中阐发了"元气之上无物，故元气为道之本"的气本论；"物理不见不闻，虽圣哲亦不能索而知之"的认识论；"性生于气"的人性论。并对前人的哲学观点、学术见解多所评说。收入《王氏家藏集》。

【期】 荀子用语。指判断。《荀子·正名》："实不喻然后命，命不喻然后期，期不喻然后说，说不喻然后辨"。是说对事物不明白可以给它命名，有了名称还不明白就下判断，这样还不明白就去说明，说明后还不明白就要反复论证。

【散名】 荀子对名的分类。伍非百说："散名，谓杂名也，犹今言普通名辞"(《中国古名家言》)。散名有两类：其一，"散名之加于万物者，则从诸夏之成俗曲期"。是说关于万物的散名要依照中原地区的约定俗成来制定，这样才能使"远方异俗之乡，则因之而为通"。荀子所谓的"循于旧名"即此。其二，"散名之在人者，后王之成名也"。是说关于人的散名，如"性"、"情"、"虑"、"伪"、"事"、"行"、"知"、"能"、"病"、"命"等，因属于伦理范畴，诸子说法不一，因此必须由后王重新创制。荀子所谓的"作于新名"即此。

【韩非】(约前280—前233) 战国末法家，唯物主义哲学家。韩国人。出身于王族。曾与李斯同师事荀子。他"喜形名法术之学，而其归本于黄老"。他曾多次建议韩王变法图强，但都未被采纳。于是发奋著书，"作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言"。著作传到秦国，秦王政看后惊叹不已，表示"寡人得见此人与之游，死不恨矣"(均引自《史记·老子韩非列传》)。韩王安五年(前234)为韩王出使秦，然为李斯、姚贾陷害，被迫服毒而死。他是先秦法家学说的集大成者。提出法术势相结合的君主专制的中央集权的理论，认为人君主道无为，百官各尽其职，"事在四方，要在中央，圣人执要四方来效，虚而待之，彼自以之"(《韩非子·扬权》)。主张"刑过不避大臣，赏善不遗匹夫"(《有度》)，"以法为教"、"以吏为师"(《五蠹》)。强调严刑重罚，"使吾法之无赦，犹入涧之必死，莫之敢犯也"(《内储说上》)。其哲学思想明显受老子和荀子的影响，认为自然界是不依人的意志为转移的客观存在，指出："若天若地，孰疏孰亲"(《扬权》)；"非天时，虽十尧不能冬生一穗"(《功名》)。明确提出"道"是"万物之所然"、"万物之所以成"的总规律，"理"是体现在事物上的具体规律，是"成物之文"。强调"缘道理以从事者无不成"，而"弃道理而妄举动者"没有不失败的。反对"先物行先理动"、"无缘而妄臆度"(《解老》)的先验论，提出"参验"的认识方法，主张通过多方面的比较、验证来确定言论的是非得失。并把这一方法与形名之学结合起来，认为"君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调"(《扬权》)。他还发展了老子关于对立转化的思想，看到了主观因素对祸福转化的作用，认为"得事理"则祸转化为福，"动弃理"则福转化为祸，接触到事物转化的条件问题。在伦理方面他认为人与人之间是赤裸裸的利害关系，"古之易财非仁也，财多也；今之争夺，非鄙也，财寡也"(《五蠹》)，利害所在无所谓道德不道德。他认为历史是不断发展的，"上古竞于道德，中古逐于智谋，当今争于气力"，"世异则事异"。因此主张"圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备"(同上)。著作有《韩非子》。

【韩非子】 ①韩非的尊称。②韩非的著作集。本称《韩子》，唐以后为了与韩愈著作相区别改称《韩非子》。《汉书·艺文志》法家类著录"《韩子》五十五篇"，《隋书·经籍志》子部法家类著录"《韩子》二十卷"，皆与今本合。包括两部分：一为在韩的著作，《史记·老子韩非列传》云："非见韩之削弱，数以书谏韩王，韩王不能用。……故作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言"；一为入秦后的著作，如《初见秦》、《存韩》等。为其弟子编辑而成。今人容肇祖《韩非的著作

考》对《韩非子》之真伪考辨甚详。其他如邓思善、高亨、刘汝霖等也有论说(见《古史辨四》)。本书是研究韩非法治、哲学、伦理、社会历史观等的主要资料。另外,书中记述了众多历史人物、事件以及民间故事和传说,对研究中国古代政治、经济、文学、哲学和历史亦具有重要价值。其注释主要有王先慎《韩非子集解》、陈启天《韩非子校释》、梁启雄《韩非子浅解》、陈奇猷《韩非子集释》等。

【韩昌黎】 即"韩愈"。

【韩昌黎集】 唐韩愈的著作全集。比较重要的校注本有《四部丛刊》影印朱熹校本《昌黎先生集》,涵芬楼影印《五百家注本》。近人马通伯有《韩昌黎文集校注》(1957年古典文学出版社出版),但存文去诗。一般为四十卷,《外集》十卷,《遗文》一卷。其中重要的哲学论文有《原道》、《原性》、《原人》等。

【韩诗外传】 西汉韩婴撰。《汉书·儒林传》说:"婴推诗人之意,而作内外传数万言"。《汉书·艺文志》著录其《内传》四卷、《外传》六卷。《内传》在宋代已佚。今本《外传》十卷,据考证已非原作。《四库全书总目提要》说:"王世贞称《外传》引诗以证事,非引事以明诗,其说至确"。书之体例与刘向《新序》、《说苑》类似,即先叙古事古语,然后引诗为证(今本有二十八条未引,当系缺脱)。此书是研究西汉今文诗学的重要资料。有《汉魏丛书》本,《学津讨原》本。许维遹有《韩诗外传集释》。

【韩退之】 即"韩愈"。

【韩婴】 西汉经学家,今文经学"韩诗"学派创始人。燕(今北京市)人。文帝时为博士。景帝时为常山王太傅。兼治《诗》、《易》。曾"推诗人之意而作内、外《传》数万言,其语颇与齐、鲁间殊,然归一也"(《汉书·儒林传》)。燕赵间谈诗者皆出于韩门。他又作《易传》。著作除《韩诗外传》外均佚。清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《韩诗故》二卷、《韩诗内传》一卷、《韩诗说》一卷。

【韩康伯】(332—380) 东晋哲学家。名韩伯,字康伯,颍川长社(今河南长葛西)人。简文帝时官至吏部尚书、领军将军,改授太常。他"清和有思理,留心文艺"。玄学家殷浩曾称其为"出群之器"。维护名教,"陈郡周勰为谢安主簿,居丧废礼,崇尚庄老,脱落名教,伯领中正,不通勰,……识者谓伯可谓澄世所不能澄,而裁世所不能裁者矣"(《晋书·韩伯传》)。哲学上一方面继承了何晏、王弼"以无为体"的贵无论思想,认为"道者何?无之称也,无不通也,无不由也"(《周易系辞注》)。"道"虽"寂然无体,不可为象",但"万物由之以化"。另方面他也吸收了郭象的"独化"说,认为"两仪之运,万物之动,岂有使之然哉?莫不独化于太虚"(同上)。今存《周易·系辞注》二卷,收入《十三经注疏》。

【韩愈】(768—824) 唐文学家、哲学家。字退之。邓州河阳(今河南省孟县)人。曾官至吏部侍郎,死后谥"文",祖居河北昌黎,故世称昌黎先生、韩昌黎、韩侍郎、韩文公。三岁而孤,由宗兄韩会夫妇抚育长大。自修成材,二十五岁中进士。一生仕途坎坷,被贬迁数次。以排斥佛老、推崇孔孟为己任,毅然进《谏迎佛骨表》,要求唐宪宗把要迎的佛骨"投之水火,永绝根本",因而获罪,被贬为潮州刺史。穆宗即位后奉召回京。政治上反对藩镇割据,要求除去弊事,但抵制王叔文等人的改革活动。提倡"文以载道",力扫六朝以来的骈偶文风,在文学上掀起了革命,为"唐宋八大家"之首。为恢复儒家的正统地位,作《原道》、《原性》、《原人》、《原毁》、《原鬼》等论文,抨击佛、老,倡儒家道统说,认为圣人、先王秉承天意而立的道自尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟一脉相承。主张"仁与义为定名,道与德为虚位"(《原道》),由此而抑佛、道,扬儒学。相信天命鬼神,认为"贵与贱、祸与福存乎天"(《与卫中行书》),天主宰着人的命运。主张鬼对民既能"为祸"亦能"为福",还"莫之为祸福"(《原鬼》)。故强调祭祀,"郊焉而天神假,庙焉而人鬼飨"(《原道》)。提倡性情三品说,认为人的道德本性与道德感情分为上、中、下三个品级,上善、下恶不可改变,中品可善可恶(见《原性》)。鼓吹"圣人"创造社会历史,认为人类社会的礼、乐、刑、政、衣食、居室、日用器物等都是圣人创制、发明的,如"古之无圣人,人之类灭久矣"(《原道》)。他的道统说开启了宋明理学的先河。著作有《韩昌黎集》。

【韩擅】 即"桓团"。

【朝三暮四】 庄子的哲学寓言。《庄子·齐物论》:"劳神明为一而不知其同也,谓之朝三。何谓朝三?狙公赋芧,曰:'朝三而暮四。'众狙皆怒。曰:'然则朝四而暮三。'众狙皆悦。名实未亏而喜怒为用,亦因是也。是以圣人和之以是非而休乎天均。"是说"朝三暮四"与"朝四暮三"实际上是一样的,但猴子不知此理,故有喜怒之用。同理,一般人因不懂万物之同,故有是非之争。圣人则知道世界本来是齐一无别的,故可以超是非而任自然。后世多把朝三暮四理解为玩弄权术或变化多端。

【朝话】 梁漱溟著。1943年中国文化服务社印行。为作者自1932年至1936年在山东省乡村建设研究院历届研究部同学例行朝会时的讲话辑录而成。全书由五十八个小题目组成,内容包括治学、修养、人生、社会及文化等方面。书末附有《这便是我的人生观》、《如何成为今天的我》和《谈戏》三篇文章。

【朝彻】 庄子用语。指经过修养锻炼以达到如在黑暗中见朝阳初启的精神体验和境界。《庄子·大宗师》:"吾犹守而告之,参日而后能外天下。已外天下矣,吾又守之,七日而后能外物。已外物矣,吾又守之,九日而后能外生。已外生矣,而后能朝彻。朝彻,而后能见独。见独,而后能无古今。无古今,而后能入于不死不生"。

【敬告青年】 陈独秀撰。发表于1915年9月15日

《新青年》第1卷第1期。认为青年如初春,如朝日,如百卉之萌动,如利刃之新发于硎,是人生最可贵的时期。青年之于社会犹新鲜活泼细胞之在人身。指出人身遵新陈代谢之道则健康,陈腐朽败之细胞充塞人身则人身死;社会遵新陈代谢之道则隆盛,陈腐朽败之分子充塞社会则社会亡。号召青年们的自觉与奋斗,"自觉者何?自觉其新鲜活泼之价值与责任,而自视不可卑也。奋斗者何?奋其智能,力排陈腐朽败者以去,视之若仇敌,若洪水猛兽,而不可与为邻,而不为其菌毒所传染也。"具体说就是要树立起正确的人生观,对待人生应是自主的而非奴隶的,进步的而非保守的,进取的而非退隐的,世界的而非锁国的,实利的而非虚文的,科学的而非想象的。本文对于帮助广大青年树立科学的人生观具有重要影响。收入《独秀文存》。

【敬鬼神而远之】 孔子对待鬼神的态度。《论语·雍也》:"樊迟问知。子曰:'务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣'。"孔子认为迷信鬼神是不明智的,他虽没有明确否定鬼神的存在,但却主张以人事为重。如当子路"问事鬼神"时他说:"未能事人,焉能事鬼"?子路又"问死",他说:"未知生,焉知死?"(《先进》)他的弟子曾说:"子不语怪、力、乱、神"(《述而》)。这都说明孔子承认鬼神但却主张不依靠鬼神。这与他强调自觉精神的"仁"学思想是一致的。

【敬静工夫】 程朱理学派所提倡的道德修养理论和方法。"敬"原为儒学提倡的一种使精神专一而不放逸的修养工夫。如孔子曰:"执事敬"(《论语·子路》)。"静"为道家首倡的虚静恬淡的修养准则和方法。佛教亦极重主静工夫。程、朱融合佛道主静说与儒家居敬说,以主敬习静为穷理尽性之根本工夫。他们一方面主张"敬则自虚静"(《河南程氏遗书》卷十五),另一方面认为"主一之谓敬"(同上)。颜元批评他们"俨然静坐为居敬容貌,主一无适为居敬工夫","专向静坐、收摄、徐行、缓语处言主敬"(《存学编》)。认为这是"借禅宗空静而文之以主一"(《习斋年谱》),是"敬静之空想,无声未画之话也"(同上)。他指出居敬应不离事功,"若夫讲读著述以明理,静坐主敬以养性,不肯作一费力事"(《存学编》),那只是"空谈静敬"(《四书正误》卷六)。

【敬德保民】 周初统治者所提倡的一种政治道德主张,认为君主要注意自身的道德修养,并注意用道德手段来进行社会统治,指出:"王其疾敬德","王敬作所,不可不敬德"(《尚书·召诰》)。强调敬恭无逸、节性勤俭是君主必备的美德:"往尽乃心,无康好逸豫,乃其乂民"(《尚书·康诰》)。认为君主崇尚道德才能"保惠于庶民"。

【彭允初】 即"彭绍升"。

【彭定求】(1645—1719) 清初学者。字勤止,又字南畇,号访濂。江苏长洲(今苏州市)人。康熙进士。官至翰林院侍讲。少从父习高愈之学。后师事汤斌,曾精研《传习录》,接受王阳明"良知"说,作《高望吟》七章,仰慕陈白沙、王阳明等七贤。故其学溯源于姚江,但能参酌朱陆之间,不囿于门户之争,认为"朱陆异同之论"皆出于"两家门人,纷如聚讼",至王阳明"作《朱子晚年定论》,已平息争端,两家之间并非如同水火"(《南畇文稿》卷一)。《四库全书总目》曾评其"持论则兼采二家,无所偏倚"(《集部》卷一八三)。著作有《儒门法语》、《阳明释毁录》、《周忠介遗事》、《南畇文稿》等。

【彭绍升】(1740—1796) 清学者。又名际清,字允初,号尺木,别号知归子,又号二林居士。江苏长洲(今苏州市)人。清初学者彭定求之曾孙。幼承家学,喜读陆、王之书,博览经、史、子、集。乾隆三十四年中进士,选知县不就。穷阅《大藏经》,研究世法,礼佛素餐,皈依净土。企图调和儒、佛两家思想,以禅学观点解释儒书。又曾与戴震辩论心物关系,针对戴震《孟子字义疏证》、《原善》中"离物无则,离形色无天性"的观点申"离则无物,离天性无形色"之说(《戴震集·答彭进士允初书》)。又留心当世掌故,所作碑志、事状、述传之文叙述翔实,资料丰富,清初诸多学者之言行事迹多赖此以存,开日后编《学案小识》诸书之先导。著作有《二林居集》、《一行居集》等。

【彭晓】 五代道士。字秀川,自号真一子。永康(今属浙江)人。仕后蜀孟昶,为祠部员外郎。自谓"彭铿之后","虽拔朱紫,食禄利,未尝懈怠于修炼"(《三洞群仙录》引《野人闲话》)。著有《周易参同契分章通真义》、《还丹内象金钥匙》等,对"内丹"理论多有建树。其《周易参同契分章通真义》分魏伯阳原著为三卷九十章,并撰《明镜图诀》一篇,"列八环而符动静,明二象以定阴阳",附于下卷之末,又自序于丁未(947),阐发其义甚详。

【彭康】(1901—1968) 马克思主义哲学家。学名彭坚,曾用名彭子劼、彭嘉生,笔名子立。江西萍乡人。1919年夏由本族祠堂资助留学日本,先考取日本高等学校预科,后入京都帝国大学,修完哲学系全部课程。1927年冬回国,在沪加入创造社,为该社后期骨干。曾负责编辑《文化批判》杂志,并开始在《文化批判》、《思想》、《流沙》等杂志上发表哲学文章。1928年加入中国共产党,任中共闸北区委委员,旋任创造社党组成员,组织社会科学家联盟,为左联筹备会的骨干成员。此后历任中共湖北省委后补委员、安徽工委书记、鄂豫皖省委宣传部长和组织部长、淮南津浦路西党委书记、华中局宣传部长、华中党校副校长、华东局宣传部长秘书长、渤海区党委副书记等。曾编辑华中局党刊《真理报》。1929年至1930年曾兼任上海艺术大学、群治大学教授,主讲哲学。1949年后历任中共山东省委宣传部长,上海交通大学、西安交通大学党委书记兼校长。

哲学活动主要在包造社时期，宣传马列主义哲学，主张以唯物辩证法来清算一切反动的思想。有文集《前奏曲》。译著有普列汉诺夫的《马克思主义的根本问题》，恩格斯的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，考茨基的《新社会之哲学的基础》等。

【彭蒙】 战国中期哲学家。《庄子·天下》说他是田骈之师，将其与田骈、慎到并提。政治上推崇"公而不党，易而无私"（《庄子·天下》）。哲学上主张"齐万物以为首"（同上），把"齐万物"作为他的学说的首要原则。提出"趣物而不两，不顾于虑，不谋于知，于物无择，与之俱往"（同上）。意谓要顺应自然情势，对万物不作区别，不必思虑求知，对事物不作主观取舍。认为"道"是无所不包、不可分辨、最全面的："大道能包之而不能辩之"（同上）。具体事物则是可以区别的："万物皆有所可，有所不可"（同上）。其思想与庄子有相通之处。但《庄子·天下》评价他只能算是听闻过"道"的概要，并不真正知"道"。

【絜矩之道】 《大学》提出的交往原则和治国方法。谓："所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前。所恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。""絜"汉注为挈、操；宋注为度量，朱熹曰："絜，度也。矩，所以为方也"（《大学章句集注》）。所谓"絜矩之道"就是推己及人，以情度情，处理好上下左右各种关系。孔子所谓的"己所不欲，勿施于人"的忠恕之道为其思想来源。

【絜斋集】 南宋袁燮的诗文集。原本前后二集共三十八卷，久佚不传，今本乃《四库全书》从《永乐大典》中辑出，得文二百三十九篇，诗一百七十七首，共二十四卷，附于袁甫序一篇。袁燮服膺于陆九渊心学，倡"心"为根本，谓："人生天地间，所以超然独贵于物者，以是心尔。心者，人之大本也"。"大哉心乎！与天地一本，精思以得之，兢业以守之，则与天地相似"（《宋元学案》卷七十五《絜斋学案·絜斋粹言》）。其诗文淳朴质直，不事粉绘；陈述政事，切实详明，不为高玄。故世评"其传金溪之学较杨简为笃实"（《四库全书总目》卷一百六十《絜斋集》）。

【暂忘说】 当代新儒家提出的一种说明道德主体与认知主体关系的理论观点。唐君毅等人认为，历史上儒家思想历来讲"正德"、"利用"、"厚生"，并不轻视科学和实用技术。但在传统儒学中"正德"与"利用"、"厚生"之间少了一个以理论科学知识之扩充作为媒介，"则正德之事，亦不能通到广大的利用厚生之事，或只退却为个人之内在的道德修养"（牟宗三、徐复观、张君劢、唐君毅《为中国文化敬告世界人士宣言》）。指出要克服传统儒学的上述缺陷，即要求"中国人不仅当只求自觉成为一道德的主体"，"更为兼求自觉成为纯粹认识之主体。"而当道德主体要求建立其自身之兼为一认识的主体时，"此道德主体，须暂忘其为道德的主体"（同上），待认识的主体完成其认识之任务后，"然后再施其价值判断"。

【葫芦的传说】 佤族诗歌。佤族原名为"司岗里"。"司岗"是石洞，"里"是出，意为出人洞，即产生人类的石洞。全诗十三个部分，约一千零八十四行。叙述了天地、万物、人类的起源以及人们对自然界和社会上各种现象的解释。认为天和地相距很近，天地是后来分开的。人类形成后，最早被放在司岗岩洞中，后来司岗洞被凿开，"佤族先从岩洞出来，汉族随在后面，接着是拉祜、傣族在拉祜的后面，最后是傣族"。以后人类又学会了猎兽、种谷、医病、盖房等。1979年云南人民出版社出版汉译本。

【葬书】 ①包括内、外、杂计八篇。内容是关于人死后选时、择地、安葬等有关风水迷信活动，认为这些作法与死者后代的吉凶祸福有直接关系。旧传为东晋郭璞著，但原著已佚。《宋史·艺文志》著录有郭璞《葬书》一卷，可见其书至宋又出。后阴阳风水家竞相传颂、粉饰。今本为元代吴澄定本。②明清之际陈确著。上、下两卷，包括论文十七篇。乃是对俗儒、葬师迷信思想的批判，从"地承天施"，天地合而孕育万物的宇宙观出发，围绕丧葬、择地等问题提出了一系列无神论观点。否定所谓"龙脉"的存在，驳斥了认为葬地的选择会影响人之祸福的观念，肯定"人之善不善，自为祸福焉，非天与地能祸福之也"；人之强不强，"譬之草木，当其发荣，则瘠美之地不无异态。及乎黄萎，归之泥土，则均之朽腐耳，又何瘠美之异之有哉"（《陈确集》第478页）。因此主张"择天地不若自择"，"所谓择，择人所弃者而已"（同上，第480页）。提出与葬师迷信邪说相对的族葬、俭葬法。此书长期被埋没，清咸丰四年（1854）始由无名氏刊行。收入《陈确集》。

【葛玄】（164—244） 三国时方士。字孝先。丹阳句容（今江苏句容县）人。葛洪的从祖父。曾从左慈学道，受诸丹经。后传道于葛洪之师郑隐。《神仙传》称其长于治病，并有很多奇术。道教尊其为"葛仙公"、"太极左仙公"。宋崇宁三年（1104）封其为"冲应真人"，淳祐三年（1243）又封为"冲应孚佑真君"。

【葛洪】（283—363） 东晋道教学者、炼丹家、医学家。字稚川，号抱朴子。丹阳句容（今江苏句容县）人。早年以儒学知名，有志于"兴儒学以救微言之绝"（《抱朴子·外篇·嘉遁》）。后因世道艰辛而归依道教，笃信长生不死之说。曾就学于方士郑隐，悉受其炼丹秘术。后又师事南海太守鲍玄（一曰靓，字太玄），玄亦通方术，尽传其业，并以女妻之。太安（302—304）中吴兴太守顾秘邀其为将兵都尉，遂参加了镇压石冰领导的农民起义，以"战功"迁伏波将军，赐爵"关内侯"。后闻交趾产丹砂，求为句漏令，携子侄至广州，为刺史邓岳所留，乃

上罗浮山炼丹修道，著述不辍。他建立了以"玄"、"道"为本体的世界观和以炼丹、"守一"为大要的求仙方法论。以"玄"为"自然之始祖"、"万殊之大宗"(《抱朴子·畅玄》)。认为"玄"能使"乾以之高，坤以之卑。云以之行，雨以之施"(同上)。主张修仙要在"思玄"，"玄道者，得之乎内，守之者外，用之者神，忘之者器，此思玄之要道也"(同上)。他把道教思想和儒家的纲常名教结合起来，认为"儒教近而易见，故宗之者众焉；道意远而难识，故达之者寡也"(《明本》)。主张"以六经训俗士，以方术授知音"(《释滞》)；"身在山林而心存魏阙"。反对结党营私，提倡知人善仁。针对玄学的清谈之风，主张立言必有助于教化，"欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也"(《对俗》)。另外，他对古代化学、医学、气功学的发展以及在保存学术史料方面均有较大的贡献。《晋书·葛洪传》称其"博闻深洽，江左绝伦，著述篇章，富于班马。又精玄赜，析理入微。"《抱朴子·自叙》谓著有《抱朴子》七十卷，碑、颂、诗、赋百卷，军书、檄移、章表、笺记三十卷，《神仙传》十卷，《隐逸传》十卷，又抄五经、七史、百家之书三百一十卷。《晋书》补充有《金匮药方》一百卷、《肘后要急方》四卷。此外《隋志》、《唐书》、《宋史》、《七录》、《道藏》等尚有题为葛洪著作多种。其《抱朴子》影响最大，"其《内篇》，言神仙方药、鬼神变化、养生延年、禳邪却祸之事，属道家；其《外篇》，言人间得失、世事臧否，属儒家"(《自叙》)。

【董子】 见"董无心"条。

【董无心】 战国时无神论者。姓董，名无心。自称儒家。曾与墨子之徒缠子辩论有无鬼神问题，"缠子称墨家佑鬼神，是引秦穆公有明德，上帝赐之十九年"；"董子难以尧舜不赐年，桀纣不夭死"(《论衡·福虚》)。认为寿命长短并不因为人的善恶而有所改变，嘲笑缠子"子信鬼神，何异以踵解结，终无益也"(《董子》引自《意林》卷一)。明确否定鬼神的存在。《汉书·艺文志》儒家类著录有《董子》一篇，久佚。王充《论衡·福虚》中保存有部分佚文。

【董仲舒】(前179—前104) 西汉哲学家，今文经学大师。广川(今河北景县)人。自少年时专治《春秋公羊传》。景帝时为博士。武帝即位后以"贤良文学之士"身份对策，得到赏识。先后为江都王和胶西王的国相。后家居著述。汉武帝"推明孔氏，抑黜百家，立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之"(《汉书·董仲舒传》)。依据当时的政治需要，他提出了三条原则作为王者之"大本"："上谨于承天意，以顺命也；下务明教化民，以成性也；正法度之宜，别上下之序，以防欲也"(同上)。在哲学上他发挥了思孟学派的"天人合一"思想，并利用了阴阳五行说，将传统的儒学发展为"天人感应"目的论的新儒学。认为"天"作为世界的最高主宰具有意志和德行，天的意志和德行是通过阴阳五行的运动变化表现的："是故春气暖者，天之所以爱而生之；秋气清者，天之所以严而成之；夏气温者，天之所以乐而养之；冬气寒者，天之所以哀而藏之"(《春秋繁露·阳尊阴卑》)。故"阳之出，常悬于前而任岁事，阴之出常悬于后而守空虚。……天之任阳不任阴，好德不好刑，如是"(《天道无二》)。认为人是天的副本，人身、人道与天数、天道相符合，因此人与天之间有感应作用，"人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起"(《同类相动》)。从这种"天人感应"的目的论出发，他指出：由于天"贵阳而贱阴"，所以臣、子、妇应该服从君、父、夫，应以君、父、夫为纲，这就是所谓的"王道之三纲，可求于天"(《基义》)。又由于"天之亲阳而疏阴，任德而不任刑也，是故仁义制度之数尽取之天"(同上)，所以，应该以德教为主、刑罚为辅来治国。他认为这种封建的人伦之道和大政方针是神圣的、永恒的："道之大原出于天，天不变，道亦不变"(《汉书·董仲舒传》)。并据此提出了"三统"、"三正"的历史循环论。为了推行封建名教，他还将"名"神化，认为名是表达天意的，所以应该成为衡量是非曲直的标准："欲审曲直，莫如引绳；欲审是非，莫如引名"(《深察名号》)。为给封建等级制度和德教政策提供理论根据，他将人性分为三品，认为"中民之性"是"两具仁贪"，故有待于王教而为善。著作有《春秋繁露》、《董子文集》和《汉书·董仲舒传》中的《举贤良对策》三篇。

【葆光】 庄子用语。"葆"即隐蔽，"光"者喻思想才智。"葆光"即涵容收敛智慧之光而不外露。《庄子·齐物论》："注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光。"庄子认为达到了物我齐一的直觉认识境界后，既不会满溢，又不会枯竭，自然而然，含而不露，神妙莫测，也就达到了"葆光"的境界。《管子·版法解》有"参于日月，无私葆光"。其意与庄子异。

【葆真】 庄子用语。即保全人的自然真性。《庄子·田子方》："人貌而天虚，缘而葆真，清而容物"。言"真人"貌如人而心从天，顺应自然而保全真性，旷然清虚而包容万物。又作"保真"，如《淮南子·泛论训》："全性保真，不以物累形"。又《楚辞·卜居》"宁超然高举，以保真乎?"其意与庄子所言相异。

【蒋介石】(1887—1975) 国民党政府首脑，近代大资产阶级政治家。原名瑞元，后易名志清、中正。浙江奉化人。幼时就读私塾。少年时代上新式学堂，受新思潮影响而萌发了爱国思想。二十岁入保定军官学校，后东渡日本入振武学校(士官学校预科)。在东京时与反清志士结识，经陈其美介绍加入同盟会。武昌起义后回国参与江浙起义，任沪军团长。1912年曾受陈其美指使刺杀光复会领袖陶成章，后避往日本。"二次革命"时参加讨袁斗争，失败后又到日本。"护法战争"时协助孙中

山策划军事。1922年陈炯明叛变，孙中山在广州蒙难，他前往护卫，深得孙中山信任。第一次国共合作时因表面拥护"三大政策"曾被派往苏联考察军事，回国后任黄埔军官学校校长兼国民革命军第一军军长。孙中山逝世后逐渐背叛了孙中山的新三民主义，先后窃取国民党中央执委主席、组织部长、国民革命军总司令等职，并制造"中山舰事件"，搞整理党务案，排挤共产党，直至1927年发动"四·一二"政变。后在新军阀混战中力克群雄，统一了全国。南京政府成立后任军事委员会委员长、中央政治会议主席，控制了军政大权。"九·一八"事变后奉行"攘外必先安内"的政策，对日妥协，对内反共。"西安事变"后接受第二次国共合作。抗日战争胜利后发动全面内战。1948年依伪宪法任"总统"，成为帝国主义、封建主义、官僚资本主义的集中代表。1949年率残部退至台湾。1975年4月5日病死于台北。他在政治上主张"以党治国"，认为"中国所以贫弱，所以受不平等条约的约束，就是中国人太自由的毛病生出来的"(《中国建设之途径》)，"非经过较有效能的统治权之行施不可"，故主张借鉴意大利法西斯蒂党的"统治效能"(《国民会议开会词》)。在哲学上提出"力行哲学"，主张"拿几千年遗留下来固有民族道德，以阳明'知行合一'动的精神，再加上总理'知难行易'行的哲学来阐明，融会贯通一种新的民族精神"。认为"'知''不在人人去求，只在人人要行"。强调人民只要"诚"，为了生存本能去行便可，至于知自有先知先觉者去求之。著述主要有《中国建设之途径》、《自述研究革命哲学经过的阶段》、《三民主义之体系及其实行程序》、《行的道理》、《中国魂》、《三民主义为唯一的思想》、《中国之命运》等。近年来台湾出版有《蒋公全集》。

【蒋维乔】(1873—1958) 学者。字竹庄，别号因是子。江苏武进人。二十岁中秀才。后抛弃八股文，开始研究"西学"。清光绪二十年(1895)肄业于南菁书院。次年考入常州致用精舍，接受近代教育和维新思想。光绪二十八年(1902)参加蔡元培组织的中国教育会，并在家乡创办"以变法与兴学为宗旨"的常州藏书阅报所和"提倡尚武精神的"体育传习所。光绪二十九年起先后任爱国学社义务国文教员、军国民教育会教练员及爱国女学校校长，被选为中国教育会监察。加入章炳麟组织的中华民国联合会，并抱着"救国之本还在教育"的宗旨进商务印书馆编译所，与吕思勉、谢观等从事编纂教科书工作达十年之久。1912年南京临时政府成立时参与教育部的筹组工作，起草《普通教育暂行办法通令》。后应蔡元培之邀任北京政府教育部秘书长、参事。1921年任江苏省教育厅厅长。1924年任东南大学校长。后迁居上海，创办诚明文学院。1929年任上海光华大学哲学系教授，执教二十余年。还曾先后兼任上海正风学院院长，上海鸿英图书馆名誉馆长、馆长，上海人文月刊社社长。大陆解放前夕移居香港。1951年回归故里，任武进文献社副社长。曾以特邀代表身份出席苏南人民代表大会，被选为主席团主席及常任副主席。后任江苏省人民政府委员。一生除致力教育事业外还热心于佛学研究，"依照佛法，实行修持"。其主要著述有《中国近三百年哲学史》、《中国佛教史》、《佛学概论》、《吕氏春秋汇校》、《因是子静坐法》，以及与杨大膺合编的《中国哲学史纲要》、《宋明理学纲要》等。

【落花之辩】 南朝齐范缜以落花为喻同萧子良对因果报应的辩论。据《南史·范缜传》，南齐竟陵王萧子良"精信释(佛)教"，而范缜"盛称无佛"。萧子良问范缜："君不信因果，何得富贵贫贱？"范缜回答："人生如树花同发，随风而堕，自有拂簾幌坠于茵席(褥席)之上，自有关篱墙落于粪溷(厕所)之中。坠茵席者，殿下(指萧子良)是也；落粪溷者，下官(范缜自称)是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？"范缜认为人之富贵贫贱犹如一树之花随风飘落，其遭遇纯属偶然，并非佛教所谓因果报应。落花之喻虽在当时有力地折服了萧子良，但它属自然主义的偶然论，范缜并不了解富贵贫贱的社会原因。

【焚书】 明李贽的诗文集。亦称《李氏焚书》。共六卷。包括书信、杂著、史论、诗歌等。因"所言颇切近世学者膏肓，既中其痼疾，则必欲杀我矣，故欲焚之"，遂名《焚书》，"言当焚而弃之，不可留也"(《焚书·自序》)。书中公开贬低、抨击孔孟，认为"《六经》、《语》、《孟》非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒、懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书"(《焚书·童心说》)，否认孔孟言论为"万世之至论"(同上)。痛斥理学家，赞扬法家。提出"妙明真心"说、"童心说"、"清净本原"说。本书是研究李贽思想的重要资料。初刻于明万历十八年(1590)，后遭焚毁。今本系李贽死后由别人重编刊行，有删改。1960年中华书局校点出版单行本，1975年又与《续焚书》合编出版。

【惠子】 ①即"惠施"。②《汉书·艺文志》名家类著录《惠子》一篇，相传为战国惠施的著作，已佚。

【惠栋】(1697—1758) 清经学家。字定宇，号松崖，又号小红豆先生。江苏吴县(今苏州市)人。惠氏一门世代传经，其祖父周惕、父士奇均为康熙进士。他幼承家学，淹贯群籍，自经、史、诸子、稗官野乘及释道二藏无不诵读。然屡试不第，一生未涉仕途。专心经术，以博闻强记见长。治经主张从古文字入手，重视声音训诂，以求经书原义，认为"古字古音，非古经师不能辨"。强调"古训不可改也，经师不能废也"(《九经古义》)。专宗汉儒，公开打出"汉学"旗帜，与"宋学"相对垒。所著《周易述》、《易汉学》、《易例》等易学三书，搜集汉儒"易"说，加以编辑考订，末附己意，以发明汉《易》之理，"使学者

得略见汉儒之门径”。《四库全书总目》评其学术特点说：“其学在博，其短亦在博；其长在古，其短亦在泥古”。王引之亦说：“惠定宇先生考古虽勤而识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非”（《王文简公文集》卷三）。他的治学方法和特点对乾嘉学术影响甚大，开创了乾嘉学派中的“吴派”。其弟子与后学有余肖客、江声、钱大昕、王鸣盛等。著作另有《九经古义》、《明堂大道录》、《禘说》等。

【惠施】（约前370—约前310） 又称惠子。战国名家代表。宋国人。曾任魏相，为魏制法，主张联合齐楚，受到魏惠王器重。后张仪“连衡”说得势，他离魏至楚。不久入宋，结识庄子，论学为友。数年后又返魏。他知识渊博，对天地自然都有研究，据说有书五车。《庄子·天下》云：“南方有倚人焉，曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，徧为万物说”。他的名辩学说是当时“显学”之一。《庄子·天下》所载其“历物十事”和“辩者二十一事”中的“郢有天下”等命题代表了惠施“合同异”思想。他认为事物的差别和对立都是相对的，一体中有差别，众异中有同一。惠施名辩论题的提出以及他对事物相对关系和同异问题的研究，对中国古代逻辑的发展有重要作用。《汉书·艺文志》著录有《惠子》一篇，已佚。其言行片断散见于《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书。

【惠施学派】 见“合同异派”条。

【惠能】（638—713） 一作慧能。唐僧人，中国佛教禅宗南宗的开创者，为禅宗“第六祖”。俗姓卢。原籍河北范阳（郡治在今北京市西南），生于岭南新州（今广东南海）。三岁丧父，稍长即靠卖柴养母。二十三岁时投湖北黄梅县双峰山东山寺弘忍处，欲学法作佛，被弘忍派“作行者”，在碓房舂米，随众听法，有悟。后弘忍选嗣法弟子，他作偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃”。受到弘忍赞许，遂受衣钵。旋即回岭南隐居达十六年。676年于广东法性寺遇印宗法师，得以受戒。第二年居曹溪宝林寺（今属广东省韶关）传法，弘扬“直指人心，见性成佛”的顿悟法门。因与北方神秀相对，史称“南能北秀”。武则天、唐中宗曾诏其入京，他以年迈有病均辞。死后唐宪宗谥“大鉴禅师”。其思想主张“自性是佛”，其禅法以“定慧为本”。认为“自性”无相，故修道重“心行”。强调“以无念为宗，无相为体，无住为本”。宣称“万法尽在自心中，何不从于自心顿见真如本性”。弟子甚众，著名的有青原行思、南岳怀让、荷泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉等。其中南岳怀让和青原行思两支又繁衍出后期禅宗所谓“五家七宗”。门人法海集其言行编成《六祖法宝坛经》，简称《坛经》。

【越名教而任自然】 魏晋玄学中以阮籍、嵇康为代表的旷达派的政治伦理主张。即摆脱名教的束缚，一任人性自由发展。嵇康《释私论》言：“夫气静神虚者，心不存乎矜尚；体亮心达者，情不系于所欲。矜尚不存乎心，故能越名教而任自然；情不系于所欲，故能审贵贱而通物情”。他们认为“名教”源于“自然”。上古时人性自然纯朴，君静臣顺，“宗长归仁，自然之情”（嵇康《太师箴》）。是说人们虽行仁义而不知其为仁义，虽为忠孝而不知其为忠孝，仁义忠孝之行为皆出于自然之本性。及至大道沉沦，人们开始各亲其亲，各子其子，这时出现了人为的名教；而且物愈乖离则教愈缜密，争夺愈烈则礼愈繁琐，极大地束缚和摧残了人的本性。他们指出，所谓名教是和人的本性对立的，“六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然”（嵇康《难自然好学论》）。他们揭露说，世之人君之所以热衷于名教，目的在于“劝百姓之尊己，割天下以自私”（嵇康《答难养生论》）。故此他们主张和疾呼抛弃名教，任其自然。表现出他们对当时的政治、礼教的极端不满。

【趋时更新】 明清之际王夫之用语。这是通过发展《易传》之“天地之大德曰生”和张载关于“趋时应变”的思想，并批判宋明理学之“主静”说而提出的命题。其意义有四：（一）强调人们应及时建立功业，不要错过事物发展的大好时机。谓：“道莫盛于趋时，……时弛于前，不知乘以有功，遂其失而后继之悔，及其悔而当时之时又失矣，故悔者，终身于悔之道也”（《思问录·内篇》）；（二）主张有了过错时不应停止在懊悔上，而应及时改正，以适应新形势、新潮流的发展。指出：“君子之过，如日月之食，更新而趋时尔”（同上）；（三）号召趋时应变，坚持改革；日新而不困。说：“道至其极而后可以变通，非富有不能日新”。“趋时应变者，惟其富有，是以可日新而不困”（《张子正蒙注》卷七）；（四）认为在创新的时候要根据具体的时空条件，坚持正确的原则（“中”）。言：“趋时，因时择中，日乾夕惕也”（同上）。

（丨）

【喇嘛教】 藏传佛教的俗称。又称藏语系佛教。七世纪时吐蕃赞普松赞干布迎娶尼泊尔尺尊公主及唐朝文成公主，为她们带的佛像分建大、小昭寺，并曾译经，是所谓西藏“前弘期佛教”的开端。九世纪中叶赞普朗达玛兴笨灭佛，“前弘期佛教”终止。十世纪后期佛教又在藏族地区复兴，是谓“后弘期佛教”的开始。此期藏传佛教的特点是：一为大量传译印度经典；一为以密教为主形成各种教派，如宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、格鲁派等。其发展过程是：十三世纪后期在元朝扶植下，上层喇嘛开始掌握西藏地方政权。十五世纪初宗喀巴倡导宗教改革，主张僧侣严守戒律，独身不娶，脱离农事，严格寺院的组织和管理制度，又主张显密兼修，故他所创立的一派被称为“格鲁派”（“格鲁”意为善规）。宗喀巴死后该派势力逐步扩大，明嘉靖二十一年

(1542)该派采用活佛转世制度，将锁南嘉错迎至哲蚌寺继承寺主职位。明万历六年(1578)锁南嘉错与蒙古土默特部俺答汗在青海会面，被尊称为"圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛"，成为达赖喇嘛三世。明万历十五年(1587)锁南嘉错又受明朝册封。清朝初年达赖五世，阿旺罗桑嘉错和班禅四世罗桑那吉坚赞又借蒙古和硕特部固始汗的兵力击败藏区各个敌对势力。清顺治十年(1653)达赖五世阿旺罗桑嘉错被册封为"西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛"，为藏蒙佛教各派总首领。康熙五十二年(1713)又册封班禅成为该派两大活佛转世系统之一。从此在清廷的大力扶持下格鲁派取得了藏蒙佛教各派总首领的地位。喇嘛教主要传播于中国的西藏、蒙古、土裕固、纳西等族地区以及不丹、锡金、尼泊尔、蒙古人民共和国和苏联的布里亚特等地区。藏传佛经主要收入《西藏大藏经》，有1680年北京版，1730年德格版。

【喻】 因明名词。梵文意译。亦称"见边"。为五支作法或三支作法中的第三支，由同喻和异喻两部分组成。早期的喻仅是例证。四、五世纪伐蹉衍那的《正理经注》中开始出现由包含一般原理的全称判断和例证两部分组成的喻支。此后陈那明确区分出喻体(全称判断)与喻依(例证)，并使同喻体与异喻体形成换质换位的关系。六、七世纪法称进一步提出喻是因的一部分，主张将其并入因支，并且无须同喻、异喻并列，认为仅列出其中之一即可表示三支作法中的逻辑关系。喻分正喻与似喻两种，似喻又分似同喻与似异喻二类，共十种过失。在因明论式中始终保留喻依，未能根除类比推理的痕迹。

【喻十过】 因明名词。佛教古因明、新因明剖析三支作法的第三支——喻(大前提及例证)上的逻辑错误时列举了十种过失：(1)能立法不成，即同喻依(正面例证)具有宗"法"(宾词)所表述的属性，但与因相矛盾；(2)所立法不成，即同喻依具有因所表述的属性，但与宗"法"相矛盾；(3)俱不成，即同喻依与因及宗"法"皆矛盾；(4)无合，即无同喻体(正面大前提)；(5)倒合，即同喻体的词序及逻辑关系倒置；(6)所立不遣，即异喻依(反面例证)具有宗"法"所表述的属性，不能排除宗"法"；(7)能立不遣，即异喻依具有因所表述的属性，不能排除因；(8)俱不遣，即异喻依具有宗"法"与因二者所表述的属性，宗"法"与因皆不能被排除；(9)不离，即无异喻体(反面大前提)；(10)倒离，即异喻体的词序及逻辑关系倒置。以上十过前五过属于同喻方面的过失，后五过属于异喻方面的过失。正理派未单独列举喻过。后法称又增加八种喻过(同喻与异喻各四过)，成为喻十八过。

【喻老】 《韩非子》篇名。与其《解老》同为对《老子》的最早注释。所谓"喻老"即用史事比喻阐释《老子》的思想。《喻老》共释《老子》十二章，依次为第四十六、五十四、二十六、三十六、六十三、六十四、五十二、七十一、四十七、四十一、三十三、二十七章，道经四章，德经八章。韩非通过对《老子》的解释来发挥自己的思想，其中有不少精辟的见解，如关于"物有常容，因乘而导之"的因任自然、反对妄为的思想，"慎易以避难，敬细以远大"、"千丈之堤，以蝼蚁之穴溃，百尺之室，以突隙之烟焚"的防患于未然的思想以及祸福在"腠理之地"的思想等。章太炎盛赞《喻老》、《解老》说："后有说《老子》者，宜据《韩非》为大传而疏通说明之"(《国故论衡》)。胡适则认为这两篇为"另是一人所作"(《中国哲学史大纲》)。容肇祖《韩非的著作考》力辩非韩非所作，主张为"黄老或道家混入于《韩非子》者"(见《古史辨四》)。

【喻体】 因明名词。"喻"的组成部分之一。表示因与宗的宾词("有法")之间的逻辑关系的直言全称判断或假言判断。《正理经注》已经出现喻体的形式。陈那明确地区分喻体与喻依，并使同喻体与异喻体形成换质换位的关系，且以同喻显示因三相的同品定有性，以异喻显示异品遍无性。喻体的确立是使因明由类比推理上升为演绎推理的关键步骤之一。

【喻依】 因明名词，喻的组成部分之一。显示因与宗的宾词之间的逻辑关系的例证。早期的喻支只有例证，因而喻体即喻依。《正理经注》开始在例证之前加一全称判断，降低了例证的作用。陈那开始明确区分喻体与喻依。法称进一步主张废除喻依。但因明论式始终存在喻依，保留了类比推理的痕迹。

【喻道论】 东晋孙绰撰。是以佛教为主，融合儒、释、道的重要论文。认为佛是"体道者"，同于道家"无为而无不为"。主张儒佛一致，认为"周孔即佛，佛即周孔"，"周孔救极敝，佛教明其本"。主张佛教"立身行道，永光厥亲"，符合儒家"大孝"；"佛有十二部经，其四部专以劝孝为事"，与儒家的名教一致。该文集中体现了当时调和儒、释、道的思潮。载于《弘明集》卷三。

【赋、比、兴】 中国古典美学范畴。这组概念最早见于《周礼·春官》："大师……教六诗：曰风、曰赋、曰比、曰兴、曰雅、曰颂"。《毛诗·大序》亦言："故诗有六义焉：一曰风、二曰赋、三曰比、四曰兴、五曰雅、六曰颂"。唐孔颖达疏："赋、比、兴是《诗》之所用，风、雅、颂是《诗》之成形。用彼三事，成此三事，是故同称为义"。一般言，这组概念指的是诗歌三种不同的表达方法，所谓"赋"有铺陈之意，是把所要叙写的事物加以直接叙述的一种表达方法；所谓"比"有拟喻之意，是借比别一事物来叙述所要叙写的事物之方法；"兴"有感发兴起之意，是借某一事物之触发来描写所要叙写的事物的方法。这三种表达方法实质上就是诗歌中情意与形象之间互相引发、互相结合的三种不同的关系。三者都重视形象，重视内心的感发。

【畴人传】 清阮元撰。四十六卷。成于乾隆六十年(1795)至嘉庆四年(1799)间。收入自黄帝迄清代的中国科学家二百四十三人,附录外国科学家三十七人,共计二百八十人,并对中外天文学、数学的发展历史与成就作了概括与总结。堪称中国第一部科学史专著。书中以"涉于内学者,一概不收"(《凡例》)为原则,对方术迷信、宗教神学进行了批判。并提出了一些具有近代科学意义的思想,如认为"算造根本,当凭实测"、"实测所资,首重仪表"(同上)。还对中、西科学进行了比较研究,提出"会通中西"(卷四十一《陈厚耀》)、"集古今之长而为之"(卷四十五《汤若望》)的进步思想主张。此外对明末以来中国自然科学落后的原因进行了探析,力倡"实践"之学。此书影响甚大,学者称之为"中国之有科学史,此其嚆矢也"(陆宝千《清代思想史》第312页)。有清刻本,《国学基本丛书》本。

【践形】 孟子用语。《孟子·尽心上》:"形色,天性也;惟圣人然后可以践形"。"形"即人之体态,"践"即履践。孟子认为,人生而具有的体态容貌是人的善良本性的外部表现,但惟有圣人能够保持扩充自己的善良本性,使自己的思想行为符合道德要求,从而把内在的美与外在的体态容貌结合起来,无愧于人的形色,成为真正完美的人。南宋朱熹认为"性即理",他说:"惟圣人有是形,而又能尽其理,然后可以践其形而无歉也"(《四书章句集注》)。明清之际王夫之认为:"形之所成斯有性,情之所显惟其形。故曰:'形色天性也,惟圣人然后可以践形'"(《周易外传》卷一)。他以"践形"来论证理欲统一。他并以"践形"为人生准则:"人之体惟性,人之用惟才。……形者性之凝,色者才之撰也。故曰汤武身之也。谓即身而道在也。……性焉安焉者,践其形而已矣"(《尚书引义》卷四)。

【践其言,成其事】 古代蒙古族的伦理道德准则。强调守信用。《蒙古秘史》:"札木合曰:虽风雪亦践其约,虽天雨亦赴其会,非谓勿误所约欤!蒙古非忠于诺言者欤!"脱斡邻勒王罕对铁木真说:"必以聚汝溃散之国,……我非如是言之乎!今者必践此言"。蒙古人认为说了不算,不去做,甚至反悔,这是可耻的,必遭报应。又《蒙古秘史》卷四载,"成吉思罕擒撤察、泰出二人,而语之曰:我等昔日共尝云何?撤察、泰出二人曰:俺未能践所言。遂认其言,伸颈就戮。俾认其言,令践其言,成其事即地弃之"。这种观念对近、现代蒙古族道德观亦有影响。

【跋山涉水】 又译《沿河西迁》。是流传于黔东南一带的叙事长诗。体裁为轮回问答的五言体诗。约三千行。所记迁徙事从内容看大约在宋朝。书中反映了苗族社会一定阶段的历史发展过程,记述了母系社会存在的可能性,高度概括了苗族人民在大迁徙过程中的大无畏精神和集体智慧,显示了苗族人民战天斗地乐观主义的人生观。是研究苗族思想史的重要典籍。

【凿不围枘】 《庄子·天下》所载"辩者二十一事"之一。王先谦引成玄英云:"凿,孔也。枘者,内孔中之木"。对这一命题有不同解释,或谓凿与枘有相与未相与之别,可谓一名二实。凿围枘是有条件的,未相与之前虽云"凿"、"枘",但不能相合,即"凿不围枘"。这一命题是对事物之间条件性联系的分析,也是对名实关系的分析。一说每一凿枘的调合只是每凿能围枘的先决条件,至于真正的凿与枘,还是"凿方"而"枘圆",即"凿不围枘"。这表明个别的调合不能改变普遍存在的性质(见汪奠基《中国逻辑思想史料分析》第一辑)。一说从理论上讲凿、枘可以相合,但事实上凿与枘不能完全相合,总有误差,此即"凿不围枘"。这表明概念总是对事物概括的不完全的反映,具体事物却是丰富无比的(见任继愈《中国哲学发展史》)。

【最近的中国哲学界】 谭辅之著。原载《文化建设月刊》1937年第3卷第6期。文章评述了当时哲学论战情况,概述了几种有代表性的观点。认为1936年以前"西洋旧哲学"与"新哲学"的矛盾较为突出,而"现在轮到新哲学的自己清算了"。把哲学论战涉及的问题归纳为:"(一)是哲学消灭问题,(二)是形式逻辑与辩证逻辑,(三)是观念论与唯物论的统一问题"。此外还有理论与实践问题、内因与外因问题、人生哲学问题等。指出叶青主张哲学消灭论,艾思奇等人反对叶青的观点,但"艾思奇是认为形式逻辑一点用处也没有",而张东荪"认为动的逻辑(指辩证逻辑)根本就不能成立",叶青则"把形式逻辑与辩证逻辑并立"起来。还指出叶青依据哲学消灭论提出"观念论和唯物论之统一的意见来",何封、卢隆基等人表示反对。尽管作者倾向于叶青的观点,还是较客观地概括出当时哲学论争涉及的主要问题。对研究哲学论战有一定的参考价值。

【最哲学底形上学】 冯友兰用语。"形上学"原是西方哲学用语,通常译为"玄学",即哲学本体论。"最哲学底形上学"又称"真正底形上学",指新理学所建立的哲学本体论。冯友兰在《新理学在哲学中之地位及方法》一文中说:"于《新理学》中我们说有最哲学底哲学。于本文中我们说有最哲学底形上学"。他认为"最哲学底形上学"纠正了传统的形上学裹挟科学的弊病,它"不必根据科学,但亦不违反科学,更不反对科学"。声称"最哲学底形上学"的方法有两种,一种是形式主义的方法,一种是直觉主义的方法,它们"都是专凭思考,不是实验底"。其命题都是分析命题,这类命题对于实际"只形式地说,所以虽说而无所说","无所肯定,亦无所建立"。

【量】 因明名词。梵文意译。有尺度、标准等意思,指知识来源、认识形式及判定知识真伪的标准。新因明认为量有二种:现量、比量。现量即感觉或知觉,比量即推

理、证明。正理派主张有四种量：现量、比量、圣教量、譬喻量。其他派别还有主张三种量、六种量、十种量的。因明的研究对象即量，因明的内容就是对各种量的分析。

【量论】 熊十力用语。指认识论。现存《新唯识论》、《体用论》、《明心篇》是熊十力整个哲学体系的"境论"（即本体论和宇宙论）部分。作者曾打算撰著《新唯识论》的量论部分，未果。然其认识论思想已融入本体论和宇宙论之中，散见于《新唯识论》、《十力语要》等。《原儒》绪言保留了量论提纲，量论拟分比量篇和证量篇。"吾人理智，依据实测而作推求，其所得之知曰比量"（《原儒》上卷）。比量上篇"论辨物正辞"，"实测以坚其据，推理以尽其用。若无实测可据而逞臆推演，鲜不堕于虚妄"（同上）。比量下篇"论穷神知化"，"凡物皆属变动不居之过程，都无固定相，亦无各各离异相。一切物刹那刹那，变化密移。方其如是，即已不如是。如是与不如是，相反而相俱，盖莫得而分离。……然则变化之道，非通辩证法，固不可得而明矣"（同上）。此篇拟研究宇宙人生诸大问题，如有对与无对、有限与无限、心与物、能与质、天与人、性善与性恶等，认为离开这些去谈知识论是支离破碎之论。证量篇"论涵养性智"，"哲学当于向外求知之余，更有凝神息虑、默然自识一境"（同上）。"玄学者，始乎理智思辨，终于超理智思辨，而归乎返己内证。及乎证矣，仍不废思辨"（《十力语要初续》）。即以"思修交尽"的方法达到"天人合一"之证量境界。

【量论摄义】 见"摄义辩论"条。

【量时制宜】 北宋李觏用语。《易论》第八："若夫排患解纷，量时制宜，事出一切，愈不可常也。"主张"可则因，否则革"的具体灵活地处理问题的方法，反对一味因循守旧的作法。

【量理藏论】 亦称《正理藏论》。因明——量理论典。藏族萨班·贡噶坚赞著。成书于十三世纪前期。十一品。第一品"观境品"，阐述认识对象；第二品"观心品"，剖析认识活动；第三品"观总与别品"、第四品"观成立与遣他品"、第五品"观所诠与能诠品"、第六品"观相属品"、第七品"观相违品"，以上五品分别考察认识对象与认识活动的若干范畴；第八品"观性相品"，阐述认识活动的定义、特征，辨析其表现形式。以上八品对因明一量理学说中的主要问题一一剖析，构成新的组织体系。第九品"现量品"、第十品"为自比量品"、第十一品"为他比量品"，依据《释量论》、《量抉择论》另加全面阐述，认为因明——量理属于世间学问，其中不含佛教真谛，不主张将因明与内明混成一片。此书全面批判、吸收了十三世纪以前印度与中国西藏各家因明——量理学说，并加以改造，奠定了藏传因明的基础，是藏传因明的代表作。现存德格版藏文木刻本。注释本有廓窝热绛巴·索朗森格《量理藏论难义释》等多种。

【量智】 熊十力用语。与"性智"相对。又名"理智"，亦即习心。它本于性智，"元是性智的发用，而卒别于性智者"。熊十力认为，这种量智是缘一切日常经验而发展，对事物进行分析研究而获得知识，它"恒妄计有外在世界，攀援构画"，"思量和推度"。即追逐境物，虚妄分别，障蔽了真的自己，违背了性智，不能实证本体，把握本心。作为向外求理的工具，量智在日常生活的宇宙即物理的世界之内是有效力的，但不能解决形而上的问题。

【景中情】 见"情中景"条。

【景德传灯录】 亦称《传灯录》。佛教禅宗史书。北宋道原著。三十卷。佛教常以灯喻佛法，禅宗以法传人，有如灯灯相传而辗转不绝；因成书于宋真宗景德年间（1004—1007），故名。全书内容大抵取材于唐《宝林传》和五代《祖堂集》诸书。用记言体，按传法世系记载禅宗传说的过去七佛至法眼文益法嗣，共五十二世、一千七百零一人，附有语录者九百五十一人。卷一、二述过去七佛、西土二十七祖；卷三记东土五祖；卷四为四祖道信和五祖弘忍的旁出法系；卷五为慧能法嗣；卷六至十三为慧能弟子南岳怀让法嗣，含沩仰宗、临济宗法系；卷十四至二十六为慧能弟子青原行思法嗣，含曹洞宗、云门宗、法眼宗法系；卷二十七至三十为外宗"禅门达者"传、名禅师语录和颂诗等。此书曾由真宗命翰林学士杨亿等润色，相当于官史。是研究禅宗历史的重要材料。此后凡佛门史著多效取灯录名之，遂有《天圣广灯录》、《建中靖国续灯录》、《联灯会要》、《嘉泰普灯录》等，后普济汇"五灯"为一编，题《五灯会元》。另外，其记言体深深影响到宋明史著的写法，如朱熹的《伊洛渊源录》、黄宗羲的《明儒学案》等皆仿而作。宋、元皆有单刻本，元、明、清藏经均录。现收入《大正藏》卷五十一。

【黑格尔】 ①德国哲学家，德国古典哲学集大成者。他把康德开创的德国古典唯心主义哲学推向高峰，创造了庞大的客观唯心主义体系，同时也系统发挥了德国古典哲学中的辩证法思想，创造了概念辩证法。②中国现代第一部系统介绍黑格尔哲学的著作。郭本道撰。1934年世界书局出版。全书四编。第一编论述黑格尔哲学的渊源和黑格尔的生平；第二编论述黑格尔的逻辑学，基本上依《小逻辑》体系系统讲解；第三编论述他的自然哲学；第四编论述其精神哲学。该书序言指出："在近代思潮中，黑格尔的哲学实占一重要地位，无论信仰他的或反对他的，皆不能否认其价值。因近代经济政治的趋势，我国思想界，亦渐渐对于黑格尔的哲学有了兴趣，然在出版界中，对于黑格尔的哲学尚无系统之介绍。本书的目的在将黑格尔哲学的整个系统及其逻辑推演的历程详细述明"。书中对于黑格尔的整个哲学体系作了如下阐述："哲学的出发乃是自逻辑学中的意典起，到了绝对精神中的哲学为止。意典本身是空的、抽象的，当其将自己放在外界时，则成为自然界，当其

由自然界返回本身时，则成为绝对精神。绝对精神乃是意典对自然界作了一次旅行，又回到老家来，精神界演到哲学这个范围之中，乃是自己返回老家了。……黑格尔的整个哲学系统乃是理性自己的推演，乃是绝对者自己对于自己的展示"。本书在中国传播黑格尔哲学方面有重要的历史意义。

【黑格尔的伦理学】 张颐撰。为作者于1919年留美时撰写的博士论文。原用英文写成，题为 The Development, significance and some limitationg of Hegel's ethieal Teaching（黑格尔伦理学说的发展、意义及其限制）。1925年商务印书馆刊行，次年再版。英国黑格尔哲学专家斯密士（J·A·Smith）为之作序，其序指出："特别有趣的是张教授讨论了黑格尔关于家庭及家庭和国家的观点。在这里，他以他的批评超过了黑格尔，消除了一般西方思想和制度所根据的偏见。他在这方面的思想是中庸之道，应当予以注意。"1926年美国芝加哥的《国际伦理杂志》发表有英国墨镫慈（J. S. Mckenzie）教授的书评。1927年德国习尔熙（E. Hirsch）教授也发表了书评。1928年德国著名黑格尔专家拉松博士在《康德研究》第33卷中也对此书发表了书评，认为该书对黑格尔的评价比许多德国作者更为公允。说明此书在国外有较大影响。

【黑格尔理则学简述】 贺麟撰。载于1948年《国立北京大学五十周年纪念文集》文学院第七种，凡三十二节。主要讨论黑格尔的哲学系统、其理则学所涉及的内容及与康德哲学的关系。认为黑格尔的整个哲学系统应以"精神现象学"为导言，以"理则学"为中坚，以"精神哲学"为全系统的发挥。这三部分的主旨可分别概括为"由用求体"、"直究本体"和"发挥出本体之流行发用，显示实现于自然、人生、文化"。指出黑格尔理则学既是现象学，也是精神哲学；既是逻辑，也是本体论或形上学。认为黑格尔理则学是对取代了旧时玄学的康德理则学的进一步深化，并使理则学又回复到了形上学。此外还对黑格尔的有限与无限、具体与共相以及有无、质量、同异、客观化、理性的机巧、对立、根据、目的、存在、实在、总念、理念等等大量命题与概念作了简要的评述。是国内较早比较全面系统地介绍黑格尔哲学的文章。

【黑鞑事略】 南宋彭大雅撰，徐霆注释。是关于蒙古汗国的见闻录。宋人称蒙古为黑鞑靼，以区别于漠南蒙古的白鞑靼，故名。彭、徐二人分别在1232年和1235—1236年奉使到蒙古汗国，归后把所见所闻整理、注释，合成此书。书中介绍了蒙古汗国的政治、经济、军事、文化等状况，对其语言文字、历法、筮占、官制、习惯法、风俗、赋税、贸易、军队、武器、作战方法、行军阵势、所属各部状况及被征服各国的名称等都有较细致的记载。对研究蒙古族古代哲学及社会思想有较高的史料价值。现存最早的版本为嘉靖二十一年（1542）抄写本。还有王国维1925年笺证本。

【遇】 见"幸偶遭遇"条。

（J）

【傣族小乘佛教】 流行于云南西双版纳地区。属小乘上座部，为南传佛教巴利语系。一般认为它是一千多年前由缅甸传入的。当时还未建立塔寺，佛经只靠口传。十三世纪后期傣文正式创立后才有用傣文写的"贝叶经"。十五世纪中期开始小乘佛教在傣族中广为流行，并形成了政教合一的制度。傣族佛教大致分为两大派：田园派和山林派。山林派持律严，修苦行，还保持着原始佛教的一些特点。此派最初没有塔寺，只在山林中搭草棚代替，后来才在村寨中建立佛寺。田园派一开始就有佛寺建在村寨中，寺院有寺奴、寺田，僧侣日居佛寺，出家还俗比较方便。傣族小乘佛教有下列特点：（1）政教合一，宗教从属于政治；（2）全民信教，解放前形成所谓"村村有佛寺，人人当和尚"的局面，佛教垄断着文化教育；（3）佛教与原始宗教崇拜结合，带有更原始的迷信色彩。另外在宗教仪式上只崇拜释迦牟尼一尊佛，拜佛时不供香烛而供红布做的旗子。

【傅山】（1607—1684） 明清之际思想家。初名鼎臣，字青竹，后改字青主。山西阳曲西村（今属太原北郊）人。学识渊博，在哲学、史学、文艺理论、音韵学、金石学等方面都有建树，并擅长戏剧，兼工书画，精通医学。青年时好行任侠，曾伏阙陈情，为山西提学袁山雪冤。明亡后改服道士衣冠。一度被捕，问之后以通南明之罪，受刑不屈，一年后得门人相救出狱。后来清廷征召，坚辞不受。其思想以"异端"自命。在宇宙观上认为自然界是客观存在的，"物皆有自然"（《霜红龛集》卷三《庚子二三月间三首》），"物性不可违"（同上《土堂杂诗十首》）。指出宇宙万物是由物质性的元气发展而来，不存在造物主。主张"气在理先"，谓"气蒸成者始有理"，"若云理在气先，但好听耳，实无着落"（《傅山手稿一束》）。认为世界上的万物都处在不断运动变化之中，"天无时而息，水不得一时不流"（《〈庄子〉批点》）。提出："昨日新，前日陈；昨日陈，今日新；此时新，转眼陈。大善知识，无陈无新"（《霜红龛集》卷三十七）。进一步阐述了事物永远处于运动发展的"纯一无妄之道"。在学术上他把对诸子的研究列于和六经平等的地位，提倡"经子不分"，打破了以儒家为正统的观点，开创了清代子学研究的风气。不满宋明理学，认为"理学家法，一味版拗"（《杂记三》）。指出宋明人注经害人。要求人们不要泥读注解，主张"看书洒脱一番，长进一番，若只在注脚中讨分晓，此之谓钻故纸，此之谓蠹鱼"（《霜红龛集》卷三十六《杂记一》）。强调治学要审辨精断、独立思考，要

"一双空灵眼睛，不惟不许今人瞒过，并不许古人瞒过"（同上）。著作存世者有《霜红龛集》等。近年陆续发现其佚著手稿与录本，有《庄子批注》、《荀子评注》等。

【傅子】 魏晋之际傅玄著。《晋书·傅玄传》载："（玄）撰论经国九流及三史故事，评断得失，各为区例，名为《傅子》，为内、外、中篇，凡有四部、六录，合百四十首，数十万言"。《隋书·经籍志》、《唐书·艺文志》都著录有《傅子》一百二十卷。到《宋史·艺文志》仅载五卷。今本《傅子》是从《太平御览》、《群书治要》、《永乐大典》等书中辑录而成，有文义完备者十二篇，其为正心、仁论、义信、通志、举贤、重爵禄、礼乐、贵教、检商贾、校工、戒言、假言；文义未备者十二篇，其为问政、治体、授职、官人、曲制、信直、矫违、问刑、安民、法刑、平役赋、镜总叙；另有附录四十八条。书中有唯物主义思想倾向，认为"天地著信而四时不悖，日月著信而昏明有常"（《义信》）。并认为万物都是相反相成的："以异致同者，天地之道也；因物制宜者，圣人之治也"（《假言》）。其政治思想主张明"大本"："大本有三：一曰君臣以立邦国，二曰父子以定家室，三曰夫妇以别内外"（《礼乐》）。辑本有清严可均辑《武英殿聚珍版书》本、清光绪年间《汉魏六朝百三名家集》本（题为《傅鹑觚集》）等。

【傅玄】（217—278） 魏晋之际哲学家。字休奕。北地泥阳（今陕西耀县）人。历官弘农太守、领典农校尉，封鹑觚男。晋武帝时官拜御史中丞，迁太仆，转司隶校尉。少年时曾避难河内，专心诵学，学问渊博。入仕后为官清正，勤于公事。曾多次上书提出关于选举、吏治、农垦、水利、备胡方面的建议。在哲学上认为"天地著信而四时不悖，日月著信而昏明有常"（《傅子·义信》）。确认自然界按照自己固有的规律运动。他反对当时虚无放诞的谈玄之风，认为"虚无放诞之论盈于朝野，使天下无复清议，而亡秦之病复发于今"（《掌谏职上疏》）。在人性上，认为"人之性如水焉，置之圆则圆，置之方则方"（《物理论》）。主张人性可以通过礼义教化得到改造，否认有天赋道德，指出："家足食，为子则孝，……天下足食，则仁义之教可不令而行"（《晋书·傅玄传》）。其著作有《傅子》一百二十卷，《集》五十卷，均佚。清纪昀辑有《傅子》。

【傅伟勋】（1933— ） 现代哲学家。台湾新竹人。早年毕业于台湾大学哲学系和研究所。1960年赴美留学，先后入夏威夷大学和加州大学学习西方哲学，获硕士学位。1963年春回台湾大学哲学系任教。1966年秋再度赴美深造，入伊利诺大学专攻西方现代哲学和伦理学，获博士学位。1969年去俄亥俄大学任教，后转天普大学任教。现为天普大学宗教系佛学与远东思想教授。自述早年专攻西方哲学，直到去俄大任教之际才开始系统研读中国哲学的古今著述。主张从"批判的继承与创造的发展"的观点出发重新探讨和评价传统儒学与中国佛学的优劣功过。在哲学方法上，提出"创造的解释学"的观点，认为一个创造性的解释家在重新诠释或建构前人的哲学思想时，必须能够透视并挖掘出隐藏在其思想表层结构下的深层结构，并由此使自己由创造的解释家变为开创性的思想家，由批判的继承进而开创出新理路、新方法。主要著作有《西洋哲学史》、《从西方哲学到禅佛教》、《批判的继承与创造的发展》、《"文化中国"与中国文化》等。

【傅青主】 即"傅山"。

【傅奕】（555—639） 隋唐之际自然科学家，无神论者。相州邺（今属河北省）人。隋文帝开皇中以仪曹事汉王杨谅。杨谅谋反失败后他被流徙扶风。唐高祖李渊即位后被拜为太史丞、太史令。他深通天文、历数，于武德三年（620）创制刻漏新法并被颁行。武德七年（624）他上书请去佛教，并参加了由朝廷主持的关于佛教的大辩论。认为佛教来之外夷，非华夏正统。指出自其传入中国以来，它"入家破家，入国破国"，破坏了中国的传统道统和封建君主集权制。指斥佛教"愚僧矫诈皆云由佛，窃人主之权，擅造化之力"。主张"凡是沙门，放归桑梓，令逃课之党，普乐输租，避役之曹，恒忻效力"。从理论上指出："生死寿夭，由于自然；刑德威福，关之人主"。认为富贵贫贱皆由人自己决定，与佛无关。《唐书·傅奕传》载有他临终教子之言："老庄玄一之篇，周孔六经之说，是为名教，汝宜习之。妖胡乱华，举时皆惑，唯独窃叹，众不我从，悲夫！"此可视为其思想总结。著有《老子注》、《老子音义》，并集魏晋以来反对佛教的思想家之言行编为《高识传》。

【傅斯年】（1896—1950） 现代学者，历史学家。山东聊城人。1905年入东昌府立小学堂读书。1909年入天津府立中学堂就读。1913年考入北京大学预科乙部，1916年秋升入文科国文门（即中国文学系）。在北大学习期间深受胡适思想影响，主办《新潮》月刊，追随《新青年》提倡新文化，宣扬西方资产阶级民主，反对封建伦理和封建文学，倡导个性解放和妇女解放。1920年去英国伦敦大学学习。1923年秋转赴德国，在柏林大学哲学研究院学习，深受德国历史语言考证学派研究方法的影响。1926年回国，次年任中山大学文学院院长、历史系主任，后又兼任中文系主任和语言历史学研究所所长。1928年11月任中央研究院历史语言研究所所长兼《中央历史语言研究所集刊》主编，强调着重于资料的搜集与整理，主张运用研究自然科学的方法进行历史和语言学的研究。1929年随历史语言研究所去北平，并兼任北大教授。"九·一八"事变后他一方面拥蒋反共，另一方面坚决主张抗日，反对"华北自治"，并出版《古代之东北》一书，用大量历史材料证明东北自古即是中国领土。1938年国民党政府成立国民参政会后被聘为参政员。1940年任中央研究院总干事。抗

战胜利后曾代理北大校长。1949年1月将历史语言研究所及其图书文物迁往台湾，随后任台湾大学校长，仍兼历史语言研究所所长。1950年12月20日病逝于台北。

【傅嘏】(209－255) 三国魏哲学家。字兰硕。北地泥阳(今陕西耀县)人。魏正始末官至尚书。以功封阳乡侯，死后追赠"太常"，谥"元侯"。少年即知名。曾作论驳散骑常侍刘劭的考课法，主张以实才用人。又好论才性同异，认为才性本同，性无本体，外现即才。反对虚谈玄远，批评夏侯玄"志大其量，能合虚声而无实才"；批评何晏为"利口覆邦之人"(《三国志·魏书·傅嘏传》注)。被何晏免官。曹爽、何晏被司马懿诛后，他被擢为河南尹，迁尚书。后又辅佐司马昭执政。原有集二卷，已佚。今存《黄初颂》、《征吴对》等文，载《艺文类聚》及《三国志·魏书》中。

【傅鹑觚集】 即《傅子》。因作者傅玄被封为鹑觚男，故名。原集已佚，此为明张溥辑本。参见"傅子"条。

【储泳】 宋学者，无神论者。生卒年月及事迹不详。据《四库全书总目提要》记载，大体知他善于吟咏，其诗集已久佚不传。曾作《易说》，为《老子》作注，皆亡佚。平生笃信术数，但久而知其诈伪，于是弃而不信，并作《祛疑说》，以辨明阴阳五行和道士方术等迷信。在自然观方面持"元气"说，认为轻清之气升而为天，重浊之气凝而为地，日月星辰和山川河岳皆由气凝结融合而成，人物亦然："受其正气则为人，冗杂之气为异类"(《祛疑说·论男女之分生杀之气》)。他以此来论鬼神："神者，天之阳精；鬼者，地之阴气。阴阳者，天地之妙用。鬼神者，阴阳之变化"(《鬼神之理》)。他揭穿神学"托鬼神以欺世"的把戏"非药即术"，指出：人们对欺世巫术如不知底细极易受骗，一旦知其内幕，了解"邪之所以为邪"，即刻就会觉悟。在一定程度上接触到鬼神迷信的认识根源。

【循名究理】 汉初黄老学者用语。即依据事物的名而探究其中的理。《经法·名理》："天下有事，必审其名，名审者循名廄(究)理之所之"，"审察名理之终始，是谓廄(究)理"。认为在审定事物形名的基础上弄清是非曲直、生死祸福、存亡兴坏的道理，"乃得名理之诚"。

【循名责实】 战国韩非所主张的考察官吏的方法。《韩非子·定法》："术者，因任而授官，循名而责实"。名实又称形名。"名"即官职的名称或职权范围，如"典衣"是专管君主衣服的；"实"或"形"即有此官职的人所做的事。"循名责实"指按照官职的职权范围来考察有官职的人所做的事，看其是否与其官职相称。韩非的这一主张与其"参验"的认识方法直接联系，谓"形名者，言与事也。为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言则赏；功不当其事，事不当其言则罚"(《韩非子·二柄》)。循名责实是先秦法家的普遍思想，如《邓析子·无厚》言："循名责实，君之事也"。这一思想对后世多有影响，《淮南子·主术训》："故有道之主，……循名责实，使有司"。《后汉书·王堂传》："庶循名责实，察言观效焉"。

【循理】 汉初黄老学者用语。"理"即"道"。"循理"指按照道所规定的法则行事，亦即按客观规律行事。《经法·论》："物各有名，有名谓之理。理之所在，谓之道。物有不合于道者，谓之失理。失理之所在，谓之逆"。认为"理在物中"、"理在道中"。又《经法·名理》："故执道者之观于天下，能见正道循理，能举曲直，能举终始。故能循名究理"。是说"循理"即从根本之"道"出发，审察事物的整个变化过程，判断其是非曲直。《经法·四度》也有"执道循理，必从本始"之说。

【循道而不贰】 荀子用语。指坚定不移地按天道的规律行事。《荀子·天论》："循道而不贰，则天不能祸"。"循"原作"脩"，据王念孙说改。"贰"，据三国韦昭对《国语·晋语》之"何贰之有"句注："贰，二心也"；"不贰"即专一。荀子认为，自然界按照自己的规律运行，不依赖人的意志为转移，即"天不为人之恶寒也，辍冬；地不为人之恶辽远也，辍广"。但人在自然面前不是无能为力的，只要"循道而不贰"，严格遵循自然规律，努力生产，节约财用，天也不会使人贫；只要注意保养身体，按时起居，天也不会使人病。而如果"倍道而妄行"，违背客观规律，放弃人的努力，就会得到相反的结果。荀子这一思想对后来的唯物主义哲学家深有影响，如《韩非子·解老》言："夫缘道理以从事者，无不能成。无不能成者，大能成天子之势尊，而小易得卿相将军之赏禄。夫弃道理而妄举动者，虽上有天子诸侯之势尊，而下有倚顿、陶朱、卜祝之富，犹失其民人而亡其财货也"。

【铸鼎象物】 中国古典美学发端时期的思想。《左传·宣公三年》载王孙满答楚子问鼎："昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸"。"鼎"即"九鼎"，相传为禹或启所铸。"九鼎"的美学意义在于"象物"。"铸鼎象物"可看作我国造型艺术肇始时期的重要思想。据近人考证，《山海经》中某些山川、神灵、奇怪之物就是"九鼎"铸造的形象。《吕氏春秋》曾多次提及古鼎上的物象，谓："周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身，以言报应也"(《先识》)。"周鼎著鼠，令马履之，为其不阳也"(《郁达》)。"周鼎有窃曲，状甚长，上下皆曲，以见极之败也"(《适威》)。"周鼎著倕，而龁其指，先王有以见大巧之不可为也"(《离谓》)。"周鼎著象，为其理之通也"(《慎势》)。说明"铸鼎象物"是通过一定形式摹拟事物，包含着对形象特征和艺术本质的理解，孕育着艺术创造的基本思想。这与《易·系辞》关于"象也者，像也"的"观物取象"的思想是相通的。中国书画理论就是在"象物"论的基础上发展起来的。九鼎上的物象是以图案雕塑的形式

出现的，后来发展为起教化训诫作用的壁画。相传屈原作《天问》曾目睹"先王之庙及公卿祠堂图画"；"孔子观乎明堂亦见尧舜之容、桀纣之象而各有善恶之状、兴废之诫。铸鼎象物对后世宗教艺术和儒家以伦理为核心的美学思想产生过重要影响。

【嵇中散】 即"嵇康"。

【嵇中散集】 即"嵇康集"。

【嵇叔夜】 即"嵇康"。

【嵇康】(223—262) 三国魏哲学家、文学家。"竹林七贤"之一。原姓奚，后改嵇，字叔夜。原籍会稽上虞，先世移居谯国铚(今安徽宿县西南)。为曹操孙曹林的女婿。曾任郎中、中散大夫，世称嵇中散。早孤，远近不群。"善谈理，又能属文。其高情远趣，率然玄远。撰上古以来高士为之传赞，欲友其人于千载也"(《晋书·嵇康传》)。学不师受，博览无不自通。重养生，能锻铁。好《老》、《庄》，性刚直，不堪流俗。在"竹林七贤"中与阮籍齐名。鄙视官场，当其好友山涛推荐他为吏部郎时，作《与山巨源绝交书》以明志。因声言"轻贱唐虞而笑大禹"(《卜疑》)，"非汤武而薄周孔"(《与山巨源绝交书》)，且不满当时司马氏集团的统治，遂遭钟会构陷，以"言论放荡，非毁典谟"的罪名为司马昭所杀。临刑神色不变，索琴弹奏《广陵散》曲。其思想主张元气自然论，认为"元气陶铄，众生禀焉"(《明胆论》)，"浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化，人伦肇兴"(《太师箴》)。提出"越名教而任自然"的伦理思想，主张率性自然，反对儒家各种烦琐礼教。针对当时流行的"六经为太阳，不学为长夜"的观点，提出"不学未必为长夜，六经未必为太阳"(《难自然好学论》)。在心物关系上认为"心之与声，明为二物"(《声无哀乐论》)。主张声音和人的思想感情无关，则有片面性。主张"养生"，"少私寡欲"，反对追求荣华富贵。认为加强内心修养可以补外物之不足，"有主于中，以内乐外；虽无钟鼓，乐以具矣"(《答难养生论》)。其文"思想新颖，往往与古时旧说反对"(鲁迅语)。其诗长于四言，风格清峻，言辞激切，内容多与礼俗相违。以弹《广陵散》著称于世，并作《琴赋》，对琴的奏法和表现力有细致、生动的描写。原有《嵇中散集》，已佚。后人有辑本，其中以鲁迅辑校的《嵇康集》为详备。

【嵇康集】 三国魏嵇康著。又称《嵇中散集》。原书十五卷，录一卷。至隋佚二卷。唐代复出，而失其录。宋以后仅存十卷，现存最早版本是明嘉靖四年(1525)黄省曾本。书中"轻贱唐虞而笑大禹"(《卜疑》)，"非汤武而薄周孔"(《与山巨源绝交书》)。自称"老子庄周，吾之师也"(同上)。在哲学上主张唯物主义自然观，认为"夫元气陶铄，众生禀焉"(《明胆论》)，"浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化，人伦肇兴"(《太师箴》)。在政治伦理思想上主张"越明教而任自然"(《释私论》)，力求摆脱礼教的束缚，恢复原初社会自然的人性。在心物关系上认为"声之于心""不相经纬"(《声无哀乐论》)。倡导养生，指出理想的人生境界应"少私寡欲"(《养生论》)，"旷然无忧患，寂然无思虑"(同上)。本书是研究魏晋思想的重要史料。流行版本为文学古籍刊行社1956年影印鲁迅辑校稿本和人民文学出版社1962年戴明扬校注本。

【程门四弟子】 指杨时、谢良佐、游酢、吕大临四人。其具体生平、思想参见各条。

【程门立雪】 古代尊师重道之佳事。据《宋史·杨时传》载，宋程颐门人杨时、游酢一日往见其师，时值大雪，程颐正瞑目而坐，二人遂侍立不去。待颐觉，门外已雪深一尺。元谢应芳《杨龟山祠》诗云："卓彼文靖公，早立程门雪，载道归东南，统绪赖不绝"。"文靖"即杨时谥号。

【程氏易传】 即"周易程氏传"。

【程氏学派】 见"洛学"条。

【程伊川】 即"程颐"。

【程朱学派】 以宋代程颢、程颐和朱熹为代表的哲学学派。又称程朱理学。肇始于北宋周敦颐，奠基于北宋二程，完成于南宋朱熹。是理学中影响最大的学派。以抽象的精神性实体"理"为宇宙万物本原，强调"理一分殊"。对人性学说和格物致知说等均有较系统的论述。为学提倡"涵养须用敬，进学则在致知"(《河南程氏遗书》卷十八)；"主敬以立其本，穷理以致其知，反躬以践其实"(《宋元学案·晦翁学案》案语)。该派自南宋后期逐步受到封建统治者的重视和倡扬，元、明、清三代直在思想界居统治地位，成为我国封建社会后期最大的哲学学派，其思想浸润于社会生活众多方面，对社会之经济、政治、文化等发生了重大影响。主要人物还有杨时、谢良佐、游酢、吕大临、罗从彦、李侗、黄榦、陈淳等。

【程朱理学】 以宋程颢、程颐和朱熹为代表的哲学学派。详见"程朱学派"条。

【程廷祚】(1691—1769) 清哲学家。字启生，号绵庄、青溪居士。江苏上元(今南京)人。一生六次乡试均未中。后荐于博学鸿词科，但未应诏，以诸生而终其一生。早年治经，力求自得。后服膺于颜李之学，尝读《四存编》，叹为"五百年间一人而已"(《颜氏读书记》卷九)，遂上书李塨。康熙五十九年于金陵叩见李塨问学。后以颜李之学为主，亦参以顾炎武、黄宗羲之说，以实用为宗旨。其学主"气"，上接颜李，下与戴震相呼应。批评宋儒"贵理而贱气"。认为"自天地而下，一气而已矣"，"太极亦气"。"天地之间，惟气能生物"，"理"只是后起之"条理"，"气之外，无道也"(《青溪集·原气》)。反对区分"义理之性"与"气质之性"，认为"气之外无性"(《青溪集·原道》)，性是"气之至善者"(《青溪集·原性》)。但认为人之气质不免失之于偏，主张节欲，"惟

在正人心之所感以复于至善之性"(《青溪集·原道》)。主要著作有《尚书通义》、《易通》、《大易择言》、《论语说》、《青溪集》等。

【程明道】 即"程颢"。

【程颐】(1033—1107) 北宋哲学家、教育家。字正叔，洛阳(今属河南)人。学者称"伊川先生"。官历汝州团练推官、西京国子监教授、崇政殿说书等。少年时与兄颢从学于周敦颐。但其学多有发挥创造，与颢共创"洛学"，同为理学重要创建人，世称"二程"。政治上持保守态度，反对王安石新政，哲宗时被贬于四川涪州。哲学上提出"万物皆只是一个天理"(《河南程氏遗书》卷二)的思想，认为万物虽彼此不同，有所分别，但归根结蒂则"天下只有一个理"，"一物之理即万物之理"(同上)。把绝对的精神性实体"理"作为宇宙本原。并认为此"理""在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也"(同上，卷十八)。因而主张"察之于身，其得尤切"(同上，卷十七)的认识路线和"涵养须用敬，进学在致知"的反躬内求修养方法。认识论上还提出"德性之知不假见闻"(同上，卷二十五)和知先行后、行艰知亦艰的思想。承认矛盾的普遍性，提出"天地之间皆有对"(同上，卷十五)，认为事物的矛盾性是"生生之本"(《程氏易传·贲卦》)。但又认为"父子君臣，天下定理"(《河南程氏遗书》卷五)，把封建等级秩序看作永恒不变。提倡去人欲、存天理，视寡妇再嫁为大逆不道，认为"饿死事极小，失节事极大"(同上，卷二十二)，为封建纲常名教辩护。其学说为南宋朱熹所继承发展，世称程朱学派。著作有《伊川易传》、《颜子所好何学论》等，均收入后人所编《二程全书》和中华书局 1981 年版《二程集》。

【程瑶田】(1725—1814) 清学者。字易田，一字易畴，号让堂。安徽歙县人。乾隆举人，授太仓州学正。嘉庆初举孝廉方正。官江苏嘉定教谕。为江永门人。好学深思，学问淹贯，于义理、训诂、文物、制度、象数等无所不窥。著述长于旁搜曲证，不依傍传注，独立发挥，多有创见。曾撰《仪礼丧服文足征记》，匡东汉郑玄注《礼》之失；又撰《禹贡三江考》，纠北魏郦道元《水经注》之误。晚年失明，仍口授撰著不休。所著《通艺录》共收著作十九种，尝于序言中称："圣教归于自治而已，十分喻义之人，乃可以立于天地间，足为天下后世法"。

【程端礼】(1271—1345) 元学者，教育家。字敬叔。学者称畏斋先生。鄞县(今属浙江)人。曾任建平、建德两县教谕，稼轩、江东两书院山长，铅山州学教谕，台州教授。受学于史蒙卿。根据朱熹所倡的居敬持志、循序渐进、熟读精思、虚心涵泳、切己体察、着紧用力之六条读书法"本其法而推广之"，提出具体的读书计划和方法：强调无事有事都要敬，立志为圣贤；点滴积累，逐步深化；反复熟读体会，"不必自立说"；虚心体察，见之行动；"刚毅果决"等。对后世教育有积极作用。但强调内心体验。作《读书分年日程》，把教育过程分为三个阶段：八岁以前为小学教育，学《性理字训》；八至十五岁为启蒙教育，读《四书》、《五经》；十五岁至二十二岁为成人教育，经、史、文结合。为学强调基本功的训练，主张把读、背、写、练结合起来，并把天文、地理、音韵、法律、算术等列为"所当穷格之事"。但主导思想是如何作人，并不是探求科学知识。著有《江东书院讲义》等。

【程端蒙】 (1143—1191) 南宋学者，理学家。字正思，号蒙斋。江西鄱阳人。早年师事江介，为其高足。后赴婺源，受业于朱熹。能严守理学教旨修身律己，力勉后学。著有《性理字训》、《程董二先生学则》等，深受朱熹的赞赏。当其逝世时朱熹对其早卒"失声流涕"，"为之痛惜"，认为他"以求道修身为己任，讨论探索功力兼人，虽其精微或未究极，而其固守力行之功则已过人远矣"(《朱文公文集》卷九十)。

【程颢】(1032—1085) 北宋哲学家、教育家。字伯淳。洛阳(今属河南)人。学者称"明道先生"。官历京兆府鄠县、江宁府上元县主簿，泽州晋城令，监察御史里行等。少年时曾与弟颐从学于周敦颐。但其学多有发挥创造，与颐共创"洛学"，同为理学重要创建人，世称"二程"。政治上重"尚德"，轻"兴利"，反对王安石新政。但也曾提出经济、军事方面的改革主张。哲学上提出"天者理也"(《河南程氏遗书》卷十一)的命题，认为"理""不为尧存，不为桀亡"，没有"存亡加减"(同上，卷二)，是宇宙万物的本原。但又说"只心便是天"，融客观精神于主观精神，启陆、王心学之端绪。认识论上认为知识、真理本在心中，"不可外求"，若"尽之便知性，知性便知天"。提倡反省内求的先验主义认识论。人性论上区分"天命之性"和"气禀之性"，认为前者是作为宇宙本原的"理"在人身上的体现，人未生以前即已存在，是至善；后者是"气禀有然"，即从有生之后所禀受的气质而来，有善有恶。其修养方法主张去欲、识仁，以达到"内外两忘"、"天地为一身"(同上，卷四)的境界，从而做到穷理尽性、仁爱万物。承认"万物莫不有对"，但又认为只要保持"诚敬"之心，便可"与物无对"。与弟颐的学说同为南宋朱熹所继承发展，世称程朱学派。著作有《答横渠先生定性书》、《识仁篇》、《明道文集》等，均收入后人所编《二程全书》和中华书局 1981 年版《二程集》。

【鹅湖之会】 南宋朱熹、陆九渊、吕祖谦三家论辩之会。淳熙二年(1175)初夏，吕祖谦访朱熹后归家，朱熹送至信州(今江西上饶)铅山鹅湖寺。吕祖谦即约请陆九渊及其五兄陆九龄前来相会。会上朱陆二人就治学或道德修养方法进行了辩论。朱熹之意欲令人泛观博览而后归之约；陆九渊之意则欲先发明人之本心而后使之博览。朱以为陆之教人太简；陆以为朱之教人支离。吕祖谦基本上立于朱熹一方，然亦颇有调和之意。

【释三破论】 南朝梁沙门僧顺驳道士《三破论》之文。原题为《答道士假称张融"三破论"十九条》。对所谓"三破"进行了驳斥，指出：(1)佛教非"入国而破国"，而是有助于社会教化，"至如妙法所沾，固助俗为化，不待刑戮而自淳，无假楚挞而取正"；(2)佛教非"入家而破家"，"释氏之训，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，备有六睦之美"；(3)佛教也非"入身而破身"，只是佛教主张身本无可留恋，"以三界为火宅"，出家人本应该去奢华、弃名利，以求"寂灭之为乐"。其结论是：真正"破国"、"破家"、"破身"者是道教。文载《弘明集》卷八。

【释太虚】 即"太虚"。

【释达性论】 宣扬佛教神不灭论、因果报应论的论战性书信。晋宋间颜延之撰。针对何承天《达性论》中"人死神散"、否定来生的观点，主张人与万物"不异之生，宜为其众"，而众品之中愚慧不同，人则能"役物以为养"，故异于万物；人死之后亦"异于草木"，而"精灵必在"，故当有"受形"之论。至于因果报应是必然的定数，"凡气数之内，无不感对，施报之道，必然之符"；"遁惠者无要，在功者有期，期存未譬，去惠乃至"。本文在当时佛教同无神论的争论中，捍卫了佛学唯心主义，深受佛教徒的称赞。文载《弘明集》卷四。

【释国家主义】 李璜著。原载1924年《醒狮》周报一至五期，是当时鼓吹国家主义的一篇重要文章。阐发了国家主义的基本观点，宣扬抽象的人性论和超阶级的国家观，认为国家就是"一定的人民，占有一定的土地，保有一定的主权"，"有一种特殊文化的贻留，即有一种相当感情的回顾"。申明他们主张国家主义"并不是随声附和或有意铺张，是本乎天良而又缘于实际"。认为国家主义是根源于具有"独立存在的价值"的"爱的本体(或称良能)"，根源于人类"爱群的本性"，不离却"人的天性说话"。攻击唯物史观"只重物质欲望的要求"，没有看到人类"不但有物质的生活，而且精神上的生活还更重要些"。主张以"阶级合作"反对"阶级战争"，认为"一个社会之所以存在，全靠心理和生理的契合关系而生出互助、利他种种行为以为社会的枢纽"。而马克思主义的阶级斗争学说在中国"算是药不对症，于国事有损无益"。

【释私论】 三国魏嵇康著。文章论述了"公"与"私"的标准问题，提出了"越名教而任自然"和"审贵贱而通物情"的著名命题。指出："夫公私者，成败之途而吉凶之门也"。以为公和私的表现在于"显情"和"匿情"。所谓"显情"是说一个人虽然有"违道"的缺点，但其思想感情却是公开而不隐藏的。所谓"匿情"是指一个人虽然做的是好事，然而其行善的思想感情却未公开，被隐藏起来了。主张为人之关键是"值心而言"和"触情而行"，这就是"任自然"。任自然即是"显情"，而显情是"公"。能够任自然而行事，就可以"寄胸怀于八荒，垂坦荡以永日，斯非贤人君子高行之美异者乎！"但文中又把善恶是非和吉凶、得失等同起来，认为"值心而言则言无不是"，"触情而行则事无不吉"；"言不计乎得失而遇善"，"行不准乎是非而遇吉"。则有片面性。收入《嵇康集》卷六。

【释量论】 亦称《量释论》、《量评释论》。因明——量理论典。印度法称著。约成书于六至七世纪。四品。第一品"为自比量品"，阐述立论者正确推理的条件与法则，核心是因三相；第二品"成量品"，阐述释迦佛为"量士夫"(正确认识的源泉与代表)之理，以沟通因明与佛学；第三品"现量品"，阐述现量的定义、类别及似现量等，大大扩充了因明中的认识论部分；第四品"为他比量品"，以因为中心全面阐述宗、因、喻三支上的逻辑法则与逻辑错误。此书深入、精细地分析了现量与比量，并开始打破因明与内明的界限，丰富、发展了陈那的新因明，确立了量理学说，在藏传佛教中具有广泛、深远的影响。现存罗睺罗梵文校勘本及十世纪末、十一世纪初善现祥静与善慧合译的藏文译本。注释本有印度天主慧、释迦慧、乐喜、慧相护等人的多种注、疏、复注等，中国西藏乌由巴·日白僧格与贾曹杰·达玛仁钦等人的注释多种。

【释道十害】 北宋李觏针对佛教与道教的流行所造成的社会祸患，从社会政治、经济、伦理道德、文化习俗等角度揭示了其十个方面的危害，指出："男不知耕，而农夫食之，女不知蚕，而织妇衣之，其害一也。男则旷，女则怨，上感阴阳，下长淫滥，其害二也。幼不为黄，长不为丁，坐逃徭役，弗给公上，其害三也。俗不患贫，而患不施，不患恶，而患不斋，民财以殚，国用以耗，其害四也。诱人子弟，以披以削，亲老莫养，家贫莫救，其害五也。不易之田，树艺之圃，大山泽薮，跨据略尽，其害六也。营缮之功，岁月弗已，驱我贫民，夺我农时，其害七也。林木瓦石，兼收并采，市价腾踊，民无室庐，其害八也。门堂之饰，器用之华，刻画丹漆，未作以炽，其害九也。惰农之子，避吏之猾，以佣以役，所至如归，其害十也"(《富国策》)。李觏认为排除佛、道，可去十害而得十利，"何惮而不为哉？"表现了无神论的思想。

【释疑论】 东晋无神论文献。戴逵著。主要批判佛教的因果报应说和中国传统的"积善余庆，积恶余殃"的神道观念。揭露报应说自相矛盾，因为若善有善报则"善有常门"，恶有恶报则"恶有定族"，那"后世修行"还有什么作用？指斥报应说与事实不符：行善者反"夭罚人楚(打击)，百罗(罹难)备婴"，而为恶者倒"生保荣贵，子孙繁炽"，故"积善之报，竟在何乎？"认为"积善积恶之谈"旨在"劝教"，实际并无"冥应"、"冥报"。此文曾送给当时名僧慧远，慧远曾以居士周祖道《难释疑论》回答，故作者又有《答周居士难释疑论》，重申"冥中之无罚"、"祸福之非行"，认为善恶祸福间有时似有应验，

"斯自遇事会，非冥司之真验也"。两文在当时反佛斗争中起了重要作用。但把穷达善恶、智愚寿夭完全归于"自然性命"则陷入自然命定论。原文均附见于《广弘明集》卷十八。

【舒璘】(1136—1199) 南宋学者。陆九渊弟子。字元质(一字元宾)。奉化(今属浙江)人。学者称广平先生。乾道八年进士。历仕为信州教授、平阳县令、宜州通判。为学宗陆九渊"立乎其大"之旨，但较平实，如谓"本源既明，是处流出，以是修身、裕身则寡过，以是读书则畜德，以是齐家则和，以是处事则当"(《广平类稿·答袁恭安》)。亦甚推崇朱熹，称其为"当世人杰"(同上，《答孙子方》)。不赞成扩大朱陆间隙。著述今尚存《广平类稿》。

【答张君劢及梁任公】 陈独秀撰。原载1924年5月25日《新青年》季刊第3期。为反驳张君劢在《人生观之论战》序和梁启超在《非"唯"》中的责难而作。批评张君劢根本不懂社会科学方法论，不懂俄国新经济政策的实质与意义，指出："社会现象变迁之动因及大多数个人对此变迁之态度即社会心理，推求其最初原因都是物质的，而为因果所支配，因此，社会科学家才有加以物质的因果的说明之可能。"针对张君劢"思想者事实之母"的唯心主义命题，指出在各种社会现象中只看见思想演成事实这后一过程，而看不见造成思想背景的事实这前一过程，这是一切唯心主义者共同的中心的错误。认为"第一先有了物质的世界这个事实，第二才有能思想的人这个事实，第三又有了所思想的对象这个事实，然后思想才会发生，思想明明是这个事实的儿孙，如何倒因为果，说思想是事实之母?"针对梁启超把唯物史观曲解为机械唯物论的错误，指出"历史的唯物论不否认个人之努力及其和宿命论不同，本是唯物史观中一部分重要的理论"。认为无论物质或精神，世界终属于一元，一元是"唯"。不是哲学家为了分门户而主观的故欲其"唯"，乃是探求万象穷根尽委、客观的说明此现象时不得不"唯"。本文是陈独秀唯物史观的代表作之一，在当时反对唯心主义思潮的斗争中起了重要作用。

【答曹舍人】 南朝梁范缜著。为驳斥曹舍人(思文)所谓"形神相分"论而作。为《神灭论》的姊妹篇。文中以"蛩蚷(兽名)相资，废一不可"为喻，论证"形神相即"。以秦穆公、赵简子梦中神游必借形体为例，指出"形神相分"、"形静神驰"之说的虚幻和荒谬。通过"形痛则神痛，形忧则神忧"的事例说明形神的功能和属性是一致的。文中强调"人之生也，资气于天，禀形于地"，人死后形气俱灭，"岂必其有神与知邪?"但又承认"神道设教"可以防人"伤风败俗"，可"安上治民，移风易俗"。收入《弘明集》卷九。

【智仁勇】 儒家伦理道德范畴。《中庸》："知、仁、勇三者，天下之达德也。""知"同智。《论语·宪问》："仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。"北宋邢昺疏："仁者乐天知命，内省不疚，故不忧也；知(智)者明于事，故不惑；勇者折冲御侮，故不惧"(《论语注疏》)。孔子认为"智"的表现在于"知人"，"知者不失人，亦不失言"(《论语·卫灵公》)；认为"仁"的核心是"爱人"(《论语·颜渊》)，即"己欲立而立人，己欲达而达人"(《论语·雍也》)，"己所不欲，勿施于人"(《论语·颜渊》)，即实行"忠恕之道"(《论语·里仁》)；认为"勇"是见义勇为，"见义不为，无勇也"(《论语·为政》)。孔子议论智、仁、勇三者的关系是："知及之，仁不能守之，虽得之，必失之"(《论语·卫灵公》)；"仁者必有勇"(《论语·宪问》)；"好勇不知好学，其蔽也乱"(《论语·阳货》)；"知者利仁"(《论语·里仁》)。《中庸》也认为："好学近乎知(智)，力行近乎仁，知耻近乎勇"。南宋朱熹认为智、仁、勇的内容是"五伦"，谓："孟子所谓父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信是也。知，所以知此也；仁，所以体此也；勇，所以强此也"(《四书集注》)。西汉董仲舒将仁、智归入"五常"："夫仁、谊(义)、礼、知(智)、信五常之道，王者所当修饬也"(《举贤良对策一》)。

【智旭】(1599—1655) 明末僧人。字藕益，法名智旭，别号"八不道人"。江苏吴县人。与德清、真可、袾宏并称明代四大高僧。少年习儒书，辟释老。后皈依佛门，学诸宗教义，而"私淑台宗"，但"不敢冒认法脉"。三十三岁入灵峰(今浙江孝丰县)造西湖寺。此后远游，五十岁又归灵峰，并示寂于此。清代以后台家"灵峰派"即以此为名故。他在理论上融会性相，在宗教实践上调和禅净，主张禅、教、律三学统一。他说："禅者佛心，教者佛语，佛者佛行"，"参禅、看教、学律，皆与大事大心正法眼藏相应于一念间"。故"融会诸宗，归极净土"，三学归于一念而以念佛总摄释迦一代时教为其佛教思想一大特色。由此后人奉其为净土宗第九祖。他又主张会通儒释，作《周易禅解》、《四书蕅益解》等，甚至"佛化"儒学的"格物致知"、"太极"等范畴，认为"儒之德业学问，实佛之命脉骨髓！故在世为真儒者，出世乃为真佛。""惟学佛然后知儒，亦惟真儒乃能学佛。"儒佛既是一家，"三教"自然也同源，而"心"为"三教之源"。其著作甚丰，经弟子编次为"宗论"、"释论"两类。宗论即《灵峰宗论》十卷，释论包括释经论和宗经论及其它著述共六十余种、一百六十四卷。

【智的直觉与中国哲学】 牟宗三著。1971年台北商务印书馆初版。全书二十二章。作者自述："此书一方是接着我的前作《认识心之批判》而进一步疏解康德的原义，一方补充我的近作《心体与性体》综论部关于讨论康德的道德哲学处之不足。"认为所谓"智的直觉"即"直觉形态的智"，"其直觉是理智的，不是'感觉的'；其理智是直觉的，不是辨解的，即不是逻辑的"(《中国文

化的特质》)。指出康德否认吾人可有"智的直觉",以为惟上帝才具有"智的直觉",以为人心之直觉必是感觉的,其理智必是辨解的观点乃是由于西方哲学的局限所致。强调"'智的直觉'之所以可能,须依中国哲学的传统来建立","所以本书极力就中国哲学抉发其所含的智的直觉之意义,而即在其含有中以明此种直觉之可能"。指出"智的直觉"不但在理论上必须肯定,而且是"实际地必能呈现",由此才能开出一"基本存有论"的通路,真实地建立起一"道德的形上学"。

【智俨】(602—668) 唐僧人,华严宗二祖。俗姓赵,天水(今属甘肃)人。史载其十二岁随杜顺到终南山至相寺出家,因曾居至相寺,人称"至相大师"。晚年居云华寺,故又称"云华尊者"。出家后曾听智正讲《华严经》。后搜集有关《华严经》的种种注释,特别赞赏地论师慧光的经疏所阐述的别教一乘说和无尽缘起说,撰《华严经搜玄记》,对《华严经》作了详尽的解释和发挥。又作《华严一乘十玄门》,根据华严经义创十玄缘起的新说。还著《华严孔目章》,依据慧光的说法草创五教说。弟子有薄尘、法藏、慧晓、义湘(新罗人)、道成、怀齐(又作济)等。法藏继承并光大其学说,实际创立华严宗。义湘将智俨学说传入新罗,称海东华严宗初祖。

【智圆】(976—1022) 宋代天台宗"山外"派的著名代表。俗姓徐。钱塘(今杭州)人。出家后儒佛兼习,而以佛道为本务(晚年又自谓"宗儒为本")。受教于天台宗悟恩的弟子源清。因其曾隐居西湖孤山,故世称"孤山法师"。又自号"中庸子",或"潜夫"。当天台宗兴起"山家"与"山外"之争时,山家派代表是知礼,山外派代表就是他和庆昭。其学说大体不出"山外"派诸师的一般见解。他自述其志趣为"始以般若真空荡系著于前,终依净土行门求往生于后。"认为"儒、释者,言异而理贯也"。主张"修身以儒,治心以释"。他自号"中庸子",即取义于折衷儒释。还主张"三教同源",他说:"释、道、儒宗,其旨本融,守株则塞,忘筌乃通"。代表了宋代佛教的发展趋向。智圆著述宏富,世称"十本疏主",而十疏中仅《般若心经疏》现存。

【智顗】(538—597) 陈隋时僧人。天台宗四祖,实为该宗创始者。俗姓陈,字德安。世居颍川(今河南许昌),后因避乱迁居荆州华容(今湖北潜江西南)。因常住天台山,世称"天台大师";因晋王杨广赐"智者"之号,故又称"智者大师"。出身于封建官僚世家,因感世乱年十八出家投湘州果愿寺。先从慧旷学律,兼学《方等》。后隐居衡州大贤山,专诵《法华经》等。二十三岁投光州(今河南潢川)大苏山慧思禅师,研习禅法。陈光大元年(567)受慧思之命往金陵弘法,备受帝王官僚礼遇。太建元年(569)在瓦官寺讲说《法华经》、《大智度论》等,并传布禅法。太建七年入天台山隐居,修习止观。在天台山九年中,昼讲义理,夜修止观,对教、禅作更全面研习,形成"圆融实相"学说。后应陈后主七次召请而重返金陵,受天子"躬礼三拜"。陈亡后"策杖荆湘",又往庐山讲经说法。隋开皇十一年(591)应晋王杨广之请抵扬州,不久去湖北当阳建玉泉寺,大开讲席。开皇十六年又回天台山。卒后杨广为其建寺,初名"天台",后改名"国清"。其佛学思想强调止观并重、定慧双修,以"一心三观"、"三谛圆融"、"一念三千"之实相说为中心思想,宣称在同一时间于一心中观有"空"、"假"、"中"三谛;三谛同时存在,互不妨碍、圆融统一;一念心中备具纷然杂陈的三千世界。又将慧思的"性具染净"说发展为"性具善恶"说,判教方面以"五时八教"判释全部佛教。从而确立了天台宗基本教义。著作颇多,现存主要有《法华玄义》、《法华文句》、《摩诃止观》以及《四教义》、《净名义疏》、《金光明文句》、《观音义疏》等。生前度僧四千余人,传业弟子三十二人,其中知名者有灌顶、智越、智璪等。

【智慧】 佛教名词。传统佛教将"智"与"慧"分开,认为"慧"是认知主体,乃"心所法"之一;而"智"则是对于各种理法的掌握。因此"智"以"慧"为体,"慧"依"智"为用。"慧"通常分三种:(1)闻所成慧,指听闻佛法、学习"五明"所得的"慧";(2)思所成慧,指依前"闻所成慧"而进行深思、融会贯通,即得于自己思索的慧;(3)修所成慧,指依"闻"、"思"而得的慧,亦即修习禅定而证悟的慧。对"慧"作研究总称"慧学",其内容多复杂、繁琐。"慧"之极便达到了"觉",成佛或解脱都由此来说明。达到"觉"遂有"般若智",即最高的成佛之"慧"。此时"智"与"慧"冥合不分,而称"般若"。"般若"是经过"消解"或一系列否定所达到的,它与有具体所取、具体所向的"智"或"慧"不同,是"无知而无所不知"的,是佛教的最高智慧,称做"诸佛之母"。

【智明】 后期墨家认识论命题。《墨子·经上》:"智,明也"。《墨子·经说上》解释说:"智,智也者以其知论物,而其知之也著,若明"。"智"同"智",即智慧,指认识主体的思维能力。对于知觉得到的外部印象进行理性思维,形成深刻、明确的认识,即为"智"。这种认识比感性认识更加清楚明白,更加接近事物的本质。这说明后期墨家已初步区别了感性认识和理性认识。

【集义所生】 孟子谓人所具有的"浩然之气"是对其先天所赋有的"义"这种道德本能自觉反省、集结的结果。参见"浩然之气"条。

【集古今佛道论衡】 简称《佛道论衡》。唐道宣著。分甲、乙、丙、丁四卷。记载了自汉至唐太宗年间有关佛道论争的许多资料,以及历代帝王对佛道二教态度的史实。甲、乙两卷是隋以前资料,大部分已编入《广弘明集》的"归正编"和"辨惑篇"。丙、丁两卷载唐初佛道斗争之事。本书是研究佛道两教历史和两教相互关系的重要著作。后来唐智升又著有《续集古今佛道论衡》。

【集量论】 佛教与因明量理论典。印度陈那著。约成书于六世纪。六品。第一品"现量品",阐述认识论方面的主张;第二品"为自比量品",阐述因明三支作法中的宗与因;第三品"为他比量品",进一步辨析正确的宗、因与错误的宗、因,详细阐述了九句因;第四品"观喻似喻品",阐述三支作法中的喻,废除正理派的合、结,剖析错误的喻。以上四品皆于前半部分阐述自己的主张,后半部分驳斥其他派别的主张。第五品"观遮诠品",剖析语言的本质和概念的类别,指出概念是通过排除与自身的属性不同的其他属性以表达自身的属性,并随处批驳胜论、数论的主张,废除声量与譬喻量;第六品"观过类品",集中考察了十四种错误驳论。此书具体内容在于批判地研究古代印度的各种"量论"(认识论与逻辑学),把量归结为现量与比量二种;提出"三分"说,把识分为相分、见分、自证分三个部分,发展了唯识学;变五支作法为三支作法,阐明因三相、九句因、同喻的合与异喻的离等逻辑法则;剖析了多种逻辑错误;提出"遮诠"说等等。本书是因明—量理的经典著作之一,在印度哲学史与逻辑史上是一部集大成与划时代的著作。藏语系传承称之为《量经》。该书梵文原本已佚。唐义净于景云二年(711)译出汉文本,旋佚。现存宝持护与狮子胜合译、金铠与信慧合译的两种藏文译本,在北京、那塘、德格、卓尼等版藏文《丹珠尔》中均有收录。法称的《释量论》对本书有详细阐释,佛慧《集量论释》对其有详细注释,皆存梵、藏文本。

【焦竑】(1540—1620) 明学者。字弱侯,号漪园,又号澹园。江宁(今江苏南京)人。万历进士,授翰林院修撰。主顺天乡试,被劾,谪福宁州同知。后移太仆寺丞,升南京司业。师事耿定向、罗汝芳。和李贽交厚。博极群书,自经史至稗官、杂说无不淹贯。善为古文,典正驯雅,卓然名家。其学主张学须尽心,不假外求,认为"不识源头,却以支派求之,用力愈勤,去之愈远"(《明儒学案·泰州学案四》)。谓佛经所说最得儒学心性之精义,儒家"尽其心者,知其性也"说即佛教之"识见性"(《答友人问释氏》)。把心看成具有无上智慧,认为"苟得于心,虽无意求治天下,而本立道生,理所必然,所谓正其本,万事理也"(《论学语》)。强调力行践履,重视日用,但主张重在悟解,"日用饮食,何人不尔,而独指之为德?则悟不悟之谓耳"(同上)。著作有《澹园集》、《焦氏类林》、《老子翼》、《庄子翼》等。

【焦循】(1763—1820) 清学者,思想家。字里堂,晚号里堂老人。江苏甘泉(今扬州)人。其曾祖、祖、父皆世传《易学》,其幼承家学亦好易。因与阮元籍同里,年相若,学同趣,又为元之族姊夫,曾从元游山东、浙江,一时焦、阮齐名。自谓"所重在学术,不在科甲"。嘉庆六年中举后即绝意仕进,专力治学。构"雕菰楼",读书著述于其中。他博闻强记,识力精卓,于经史、历算、声韵、训诂、戏剧等无所不通,因有"通儒"之称。尤擅长《易》,运用数学知识研究《易》,"以数之比例,求《易》之比例",著《易通释》、《易图略》、《易章句》,人称焦氏《易学三书》。其易学思想形成了单纯从数量关系来观察事物演变的形式主义的均衡论。其宇宙观一方面继承了张载、戴震等人的唯物主义学说,承认"一气反复往来,是为道","阴阳变化,生生不已,是谓道"(《易通释》卷五)。另方面又承认有意志的天,认为天有德、威,可赏善罚恶,人应顺从天意行事。相信天命,认为"不可转移趋避者,命也"(《雕菰楼集》卷九)。在理欲关系上一方面依据戴震的观点,批评理学家"存天理,去人欲"的陈腐说教,认为"饮食男女,人之大欲存焉";"学究矫情,实违其本心","忍其欲,制其情"以致造成"血气日戾,痰涌胸塞以死"(《易余篇录》卷十二)。这无疑是进步的理欲观。但另方面又有"窒欲"的思想,认为"舍欲则不可感通乎人,惟本欲以为感通之具,而欲乃可窒"(《雕菰楼集》卷九)。在乾嘉汉学鼎盛之际,指出考据之弊在于"患乎不思",提倡"通核"之学,主张考据与义理并重。著述极富,约三百余卷。除《易学三书》外,尚有《孟子正义》、《论语通释》、《群经宫室图》、《里堂算学记》、《花部农谈》、《雕菰楼集》等。

【奥伏赫变】 张东荪对德语 aufheben 的音译。即"扬弃",包含抛弃、保留、发扬和提高等意思。指新事物代替旧事物不是简单地否定,而是有克服有保留。张东荪否认"扬弃"概念的实质含义,认为:"奥伏赫变是逻辑的变,而不是空间上的变、时间上的变与事物的变。既然是逻辑的变,则其性质与事物的变、空间的变与时间的变根本不同了。因为事物的变亦离不了空间的变与时间的变,而逻辑的变竟能离开"(《动的逻辑是可能的么?》)。从而抹杀了"扬弃"观念的客观内容。他进一步认为:"奥伏赫变在方法上是不能用的,并且是不必用的"(《思想论坛上的几个时髦问题》)。针对张东荪的错误观点,邓拓指出,唯物辩证法的"扬弃"是有其科学含义的,"一个思考,必定包含有和它相矛盾的思考,'弃'掉这矛盾的不合理的部分,而表'扬'其合理的部分,形成一个较高的综合的思考,这是奥伏赫变的过程,它是事物的否定的肯定"。根本不能说它只是"逻辑的变"(《形式逻辑还是唯物辩证法?》,《新中华》1卷23期,1933年12月10日)。

【奥色密色】 哈尼族史诗。奥系哈尼语音译,意为开天辟地。著者及成书年代均不详。长期在哈尼族群众中流传。全诗六章。认为龙牛创立了天地万物,"上有天,下有地,天地一起生万物"。并认为人类最早是兄妹成婚繁衍后代:"哥哥看着妹妹,妹妹看着哥哥,为了留下人种,他们愿意结成亲。……他们结成了夫妻,他们养育了子女。……他们就是我们的祖先,子孙后代不要忘记"。还认为人口增多以后为了生活就要找新地,"重新

建造家园，重新开拓土地"。指出人类为了耕种土地而制定了时间、历法、节气，"有了历书认得年月日，有了历书好耕地播种，……有了历书心满意足"。

【粤闽王门】 明代王阳明心学派的一个分支。由广东、福建一带的阳明门人及其后学组成。黄宗羲在《明儒学案·粤闽王门学案》仅收录二人，即薛侃(中离)、周坦(谦斋)；附录七人，为方献夫(西樵)、薛尚贤、杨仕德(骥)、杨仕鸣、梁焯(日孚)、郑一初(朝朔)、马明衡(子莘)。粤闽非阳明讲学地，且有湛若水学说行于世，故其地从学于阳明者多兼入湛门，在王门中无甚著名者，亦无甚撰述传世。黄宗羲说："岭海之士，学于文成者，自方西樵始，及文成开府赣州，从学者甚众。……乃今之著者，唯薛氏子耳。"而"闽中自子莘以外，无著者"(《明儒学案》卷三十)。

【惩忿窒欲】 儒家伦理思想。即息止愤怒，闭塞情欲。《易·大象损》："山下有泽，损。君子以惩忿窒欲"。唐孔颖达疏："泽在山下，泽卑山高，似泽之自损以崇山之象也。君子以法此损道，以惩止忿怒，窒塞情欲。夫人之情也，感物而动，境有顺逆，故情有忿欲。惩者，息其既往；窒者，闭其将来。忿欲皆有往来，惩窒互文而相足也"(《周易正义》卷七)。后来朱熹强调为学应克去己私、惩忿窒欲，故作《白鹿洞学规》，以"惩忿窒欲、迁善改过"为修身之要。其答陈亮书亦劝"从事于惩忿窒欲、迁善改过之事"(《文集·答陈同甫》)。陆九渊则以为学当发明本心，不以惩忿窒欲工夫为然，谓"惩忿窒欲未是学问事，便惩窒得全无后，也未是学"(《陆九渊集·语录》)。

【翕辟】 熊十力哲学范畴。指作为宇宙本体之"本心"的显现功能(动势)。翕辟原意为一合一开。作为哲学用语最早见于《易传》："阴阳翕辟，生生不已"。严复译《天演论》亦有"翕以聚质，辟以散力"之语。熊十力认为，"翕"是本体摄聚成物的势用，由于它的积极收凝而建立宇宙万象、物质世界；"辟"则是本体刚健自胜、不肯物化的势用，它与翕同时而起，却能运用并主宰翕。它们同时存在于本体之中，是本体内在的矛盾。他说："翕即凝敛而成物，故于翕直名为物；辟恒开发而不失其本体之健，故于辟直名以心"(《体用论·明变》)。在他看来，翕辟不是实有的物事，"只是同一功能的两方面"(《新唯识论》卷中)。"翕辟只是动力之殊势。翕似幻成乎物而实无物，故不能作静象观。……翕辟两种动势却是同时，若不同时俱有，便是孤独成变，无有此理"(《破〈破新唯识论〉》)。翕辟是没有先后次第的，但又不是平等、平列的。辟有偏胜的一面，"是遍涵一切物而无所不包，是遍在一切物而无所不入的"(《新唯识论》卷上)。但"辟必待翕而后得所运用，翕必待辟而后见为流行、识有主宰"(同上)。离开了翕，辟无从表现其作用；离开了辟，翕亦失却了主宰。熊十力认为从严格的意义上说唯辟是用，辟即是心灵，即是我与宇宙同一的大生命，即是宇宙精神，它生化不息、能量无限、恒创恒新、自本自根，于是就不需要象宗教家那样别觅上帝或灵魂了。

【翕辟成变】 熊十力哲学命题。一种主观唯心主义的宇宙演化论，包含了运动变化观和主观精神改造客观物质的思想。源于《易传》"一阖一辟之谓变"。他认为一元实体"本心"内部的翕辟矛盾就是宇宙演化的动因，相反相成是世界最普遍的法则。辟势在人类未出现以前即是一种潜在的功能，这种功能逐渐由隐到显，导引宇宙实体由无机物发展到有机物并进至人类社会。他说："从宇宙全体之发展而观，阴明、刚健之辟，一步一步破物质之闭锢而复其昭明主动之贞常性"(《体用论》)。在他看来，人类能以心转物，以辟运心，"有以改造物质而收利用之效"(《新唯识论》)，创起改造宇宙、裁成天地、辅相万物之大业。他以此反对西学的"造物主"、佛家的"出世"、老庄的"委心任运"和宋明儒者的"过恃天性"的"减"的方法，主张以积极的态度和创造精神改变社会现状。这一命题试图突出创造历史、变革现实的主体性原则。但其主观唯心主义的运动观否定了物质，认为物质只是概念，离开了转变即没有物质。在规定"变"的含义时又强调其超过空的层面。

【禽滑釐】 战国初魏人。墨子首席弟子，与墨子齐名于世，故又称子禽子。姓禽，名滑釐。滑釐亦作滑骸、滑黎、滑釐，又作骨釐、屈釐。初受业于子夏，后学于墨子，常随侍其左右，宣传、卫护其学说。据《列子·杨朱》载，他曾与杨朱、孟孙阳辩论，以墨子的"兼爱"说批判杨朱的"为我"论。他向墨子学文也学武，常请教攻守战术。自《墨子·备城门》至《杂守》共十一篇记载了他从墨子那里所学习的守城方法。他精通攻防城池的技术，当楚惠王将攻打宋国时，他奉墨子之命率领墨子弟子三百人在宋城防备楚兵入侵，协助墨子制止了楚国攻打宋国的企图(见《墨子·公输》)。墨子死后他继承了墨子的事业，讲学授徒。据《吕氏春秋》之《当染》、《尊师》篇载，许犯、索卢参都学于他。

【鲁仲连】 战国时齐人。《史记》载其"好奇伟俶傥(卓异)之策，而不肯仕宦任职，好持高节"。为人排难解纷不求报答，且不慕富贵利禄。史载当秦军围赵都邯郸时，他曾以利害进说赵魏大臣，终使赵丞相平原君下决心反击秦兵。二十余年后当齐国田单要收复被燕国占据的聊城时，他又帮助田单收复了聊城。对于平原君、田单加给他的封赏均不领受，他说："所贵于天下之士者，为人排患释难解纷乱而无取也，即有取者，是商贾之事也，而连不忍为也。"又说："吾与富贵而诎于人，宁贫贱而轻世肆志焉"(《史记·鲁仲连邹阳列传》)。《汉书·艺文志》著录有《鲁仲连子》十四篇，早佚。今有清马国翰辑本。

【鲁迅】(1881—1936) 伟大的文学家、思想家和革命家。原名周树人,字豫才。笔名鲁迅。浙江绍兴人。出身于地主家庭。七岁在私塾学习旧学,十二岁进绍兴城"三味书屋"。清光绪二十四年(1898)考入南京矿路学堂,接触到近代自然科学。于光绪二十八年(1902)赴日本留学,先学医,后弃医从文,对自然科学、文艺、哲学、历史、政治等均有兴趣。光绪三十二年(1906)参加反清革命团体光复会,以期改变国民精神,实现振兴中华的爱国理想。宣统元年(1909)回国,任教于杭州、绍兴。辛亥革命后任南京临时政府和北京政府教育部部员、佥事,并在北京大学、北京女子师范大学等校兼课。1918年5月首次以鲁迅为笔名发表《狂人日记》,猛烈抨击封建宗法制度。"五四"运动前后参加《新青年》杂志工作,提倡科学与民主,反对迷信与专制。1926年8月因支持北京学生爱国运动,被北洋军阀政府通迫离京到厦门大学任教。次年初到中山大学任教。"四·一二"反革命政变后辞职,十月到上海。1927年后逐步放弃进化论,接受马克思主义阶级论,学习并翻译了大量马克思主义文艺理论。1903年起先后参加中国自由运动大同盟、中国左翼作家联盟和民权保障同盟等进步组织,以杂文为武器分析中国社会问题,揭露国民党反动派的种种阴谋,讴歌革命事业,成为中国共产党领导下粉碎国民党反动派文化"围剿"的最英勇的战士。1936年10月19日病逝于上海。他前期哲学思想是以进化论为主导的自然科学唯物主义,认为"物质全界,无不由因果而成"(《坟·人之历史》)。强调斗争和革命在社会进化中的作用,指出:"人类既出尔后,无时无物,不禀杀机,进化或可停,而生物不能返本"。"人得是力,乃以发生,乃以曼衍,乃以上征,乃至于人所能至之极点"(《坟·摩罗诗力说》)。并强调和夸大个性和精神在社会历史发展中的作用,提出"尊个性而张精神"、"掊物质而张灵明,任个人而排众数"(《坟·文化偏至论》)。后期跃进为马克思主义世界观,用唯物史观阐明人民群众在历史上的作用,提出"世界却正由愚人造成,聪明人决不能支持世界"(《坟·写在坟的后面》)。认为天才来自民众,"天才并不是自生自长在深林荒野里的怪物,是由可以使天才生长的民众产生、长育出来的,所以没有这种民众,就没有天才"(《坟·未有天才之前》)。宣传阶级斗争学说,认为在阶级社会里每一个人"都受'支配于经济'(也可说根据于经济组织或依存于经济组织)之说,则这些就一定都带着阶级性。但是'都带',而非'只有'。"认为"改革最快的还是火与剑"(《两地书·一〇》)。称赞革命在人类社会进步中的作用,指出:"其实'革命'是并不稀奇的,惟其有了它,社会才会改革,人类才会进步,能从原虫到人类,从野蛮到文明,就因为没有一刻不在革命"(《而已集·革命时代的文学》)。还强调无产阶级的革命和专政都是为了消灭阶级,实现共产主义。一生著述甚丰。1938年"鲁迅先生纪念委员会"编辑出版了三十卷本的《鲁迅全集》。1957年人民出版社出版了《鲁迅全集》和《鲁迅译文集》各十卷,后又出版了《鲁迅日记》二卷、《鲁迅书信集》二卷。1981年人民出版社出版的《鲁迅全集》计正文十五卷,索引一卷。已有三十多个国家、用十五种文字出版了鲁迅作品。

【鲁问】《墨子》篇名。为墨家后学所记墨子的言论行事。体裁近似《论语》。墨子在此讲述了忠、义的重要性。认为禹、汤、文、武"说忠行义,取天下"。关于"忠",他说就是臣对君的错误敢于批评,能提出建议。他嘲笑那种"令之俯则俯,令之仰则仰"的"忠",说它象影子;嘲笑那种"处则静,呼则应"的"忠",说它象回声。关于"义",他认为仅以自己的劳动和财产帮助别人解决困难而不教导天下人为义,不能算作义。篇中还记述了墨翟对"义"践行的事迹,如他听说"鲁阳文君将攻郑",就去"止之"。他还说:"翟虑耕而食天下之人矣","翟虑织而衣天下之人矣。"但仅此还"不能饱天下之饥者","不能煖天下之寒者",还需要用先王之道、圣人之言,"上说王公大人,次[说]匹夫徒步之士"。墨子游说的对象是"听吾言,用吾道"的人,否则决不以出卖"义"来换取俸禄。

【鲁胜】西晋学者,形名家。字叔时。代郡(今山西阳高西南)人。先为佐著作郎,元康初(292)迁建康令。后"称疾去官",退隐山林。他精通天文历法,撰有《正天论》,尤重形名。曾把《墨子》中的《经》上、下和《经说》上、下单独列出加以注疏,成《墨辩注》一书。又集《刑名》二篇。旨在对"不复传习"的先秦名辩学予以"兴微继绝"的研究(《墨辩注叙》)。认为"名者所以别同异,明是非,道义之门,教化之准绳也"(同上)。他在《墨辩注叙》中对先秦名辩学的发展线索作了分析,认为其始于孔子"正名"说;后墨子"作辩经以立名本";再惠施、公孙龙祖述其学,"以正刑名显于世";尔后孟子非墨子,但"其辩学正辞则与墨同";最后荀卿、庄周等"非毁名家而不能易其论也"。《墨辩注叙》还对先秦名辩中的主要论题作了概括和剖析,指出:"名必有形,察形莫如别色,故有坚白之辩。名必有分明,分明莫如有无,故有无序之辩。是有不是,可有不可,是名两可。同而有异,异而有同,是之谓辩同异。至同无不同,至异无不异,是谓辩同辩异。同异生是非,是非生吉凶,取辩于一物,而原极天下之污隆,名之至也"。鲁胜的逻辑思想在中国逻辑史上占有重要地位。《墨辩注》及《刑名》均佚,今仅存《墨辩注叙》于《晋书·隐逸传》。

【鲁班】姓公输,名班。因为他是鲁国人,故人称鲁班。见"公输班"条。

【鲁斋遗书】元许衡的著作合集。十四卷。前十一卷按语录、小学、四书直解、易说、时务、杂著、书状、编年

括歌、诗词分类编成，后三卷为附录及后人评论。主要思想以朱熹为宗。对阴阳运行、万物变化有所论述。但大量内容为道德性命之学，强调"存养省察"、"反身而诚"，"内外交养"、"以心为主"。主张德性问学，以德性为本；致知涵养，以涵养为主；知行"并进"，以行为主。其诗曰："万般补养皆虚伪，只有操心是要规。"此书对传播程朱理学起了重要作用，有"用夏变夷"之功，受到后儒的高度评价。今有清刻本行世。

【鲁褒】 西晋隐士，无神论者。字元道。南阳（今属河南）人。好学善问，一生贫素不仕。晋惠帝元康（291—299）之后纲纪大坏，"褒伤时之贪鄙，乃隐姓名而著《钱神论》以刺之"。该文以对话形式，喻钱为"家兄"，多方论证钱在当时社会上的作用。以"有钱可使鬼，而况于人乎"讽喻当时社会追逐金钱的现象。其"死生无命，富贵在钱"的命题表现了一定的无神论思想，看到了钱财对社会活动的支配。其文既出，疾时者共传之，成为抨击当时社会腐败的工具。

【遁天背情】 庄子用语。意为逃避天然，违背真情。原作"遁天倍情"。《庄子·养生主》："向吾入而吊焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以会之，必有不蕲言而言，不蕲哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者谓之遁天之刑。"认为人死本是自然，人死而哭则是不懂天然真情的表现。主张顺从天然，生不喜、死无忧，彻底摆脱喜怒哀乐的束缚。

（丶）

【谢上蔡】 即"谢良佐"。

【谢玄】（343－388） 东晋名士，政治家。字幼度。陈郡阳夏（今河南太康）人。能清言，善名理。《世说新语·文学》载："谢车骑（玄）在安西艰中，林道人（支遁）往就语，将夕乃退。有人道上见者，问云：'公何处来？'答云：'今日与谢孝剧谈一出来。'"历任建武将军、兖州刺史领广陵相，监江北诸军事。与叔父谢安筹划淝水之战，大破前秦军。曾建议朝廷乘胜北伐，被任命为前锋都督，经略旧都。又率师进驻彭城，平定兖、青、司、豫四州。以军功封康乐县公。他还建议派豫州刺史朱序镇梁国，自驻彭城，以便北固黄河，西援洛阳，内藩朝廷。但因上层阻挠未实践。不久因疾辞任，转会稽内史。卒于官，年仅四十六。著作仅存疏折数篇，载于《晋书·谢安传》。

【谢应芳】（1279—1392） 元明之际学者、无神论者。字子兰。武进（今属江苏）人。曾隐居白鹤溪，筑室名"龟巢"，因以自号。后被荐为三衢书院山长，未就。归隐横山，终年九十七岁。学尊程朱理学。痛恨世俗迷信和释老之学，目之为诬民邪说、害正异端，认为自秦汉以来惑世尤甚，主张人人得而攻之。认为人之生死是自然之理，迷信鬼神无补于人事。搜罗古今典籍中批判迷信的文字编纂为《辨惑编》。著作另有《思贤录》、《龟巢稿》。

【谢良佐】（1050—1103） 北宋学者。字显道。寿春上蔡（今属河南）人。学者称上蔡先生。与游酢、杨时、吕大临并称程门四大弟子。曾任京官，后被贬西京，终废为民。继承二程思想，认为"物物皆有理"，但"理一而已，一处理穷，触处皆通"（《上蔡语录》）。提出无物非我说，认为："心与天地同流，体与神明为一。若动若植，何物非我？有形无形，谁其间之？"（《论语解·序》）发陆九渊心学之先声。论"格物穷理"主"识真我"，反对"理必物物而穷之。"认为只要"穷其大者"，使内心天理复明，便可认识到"理便是我"、我与万物都是天理的体现，从而达到"与天为一"的境地。在理欲观上明确提出"天理与人欲相对"的命题，认为"人欲才肆，天理灭矣"（《上蔡语录》）。要求人们实行禁欲主义，以严格按照封建伦理原则行事。为学主"敬"，认为"敬是常惺惺（时时警觉之意）法"（同上）。其学受佛教影响较大，朱熹曾谓其说道常"入禅去"。创"上蔡学派"。著作有《论语解》、《上蔡语录》。

【谢赫】 南齐画家，画论家。他在中国美学史上的贡献在于第一次提出了关于绘画的"六法"。"六法者何？一气韵生动是也，二骨法用笔是也，三应物象形是也，四随类赋彩是也，五经营位置是也，六传移模写是也"（《画品》）。"六法"是一个相互联系的整体，其中"气韵生动"是对绘画艺术的最高要求，是绘画所能达到的最高境界，它要求以生动的笔墨、形象来表现出对象的内在生命力。其他几个方面是达到"气韵生动"的必要条件，其"骨法用笔"包含两个要求：一是用笔要能准确刻画出对象的形、质，二是要具有书法的骨力之美；"应物象形"则是指绘画对物象的再现，要求准确地刻画对象的外在形貌；"随类赋彩"指按照不同的对象来运用色彩；"经营位置"指画面章法和构图；"传移摹写"指临摹画的技法。他以"六法"为标准对过去的绘画作品进行了品评，在评张墨、荀勖的画时说："风范气候，极妙参神。但取精灵，遗其骨法。若拘以体物，则未见精粹；若取之象外，方厌膏腴，可谓微妙也"。他要求绘画不能局限于一个孤立物象的描绘，要"取之象外"，突破有限的形象以达到神妙无方的境界。著有《画品》。

【谢鲲】（280—322） 两晋之际名士，玄学家。字幼舆。陈郡阳夏（今河南太康）人。因曾官至豫章太守，故世称"谢豫章"。少知名，性通简，任达不拘。不修威仪，迹逸而心整，形浊而言清。传说邻家有女往挑之，女方织，以梭投折其两齿。既归，傲然长啸说："犹不废我啸歌。"世遂称"任达不已，幼舆折齿"。常慕竹林七贤之行，散首披发，裸袒箕踞，谓"若遇七贤，必自把臂入林"。好《老》、《易》，自识为老庄之徒，常"居身于可否之间"，不屑政事。晋明帝问他"君自谓何如庾亮？"他回答说："端委庙堂，使百僚准则，臣不如亮；一丘一壑，自谓

过之。"死后追赠为太常。原有集六卷,已佚。

【湛甘泉】 即"湛若水"。

【湛若水】(1466—1560) 明学者。陈献章弟子。字元明,号甘泉。增城(今属广东)人。弘治进士。累官至南京兵部尚书。与王守仁同时讲学,分立门户。其学在哲学世界观上继承了陈献章的"天地我立,万化我出"的思想,认为"万事万物莫非心也"(《湛甘泉集》卷二十《泗州两学讲章》)。"心也者,包乎天地万物之外,而贯夫天地万物之中者也"(《心性图说》)。自谓与王守仁"心"学的区别是:"吾之所谓心者,体万物而不遗者也,故无内外。阳明之所谓心者,指腔子里而为言者也,故以吾之说为外"(《甘泉论学书·答杨少默》)。在修养方法上则修正了陈献章"惟在静坐"的方法,主张"圣学功夫,至切至要至简易处,总而言之,不过只是随处体认天理"(《湛甘泉集》卷二十一《四勿总箴》)。在对"格物"的解释和"知行合一"的理解上,多吸收程朱派观点而与王守仁亦有所不同,认为"随处体认天理而涵养之,则知行并进矣"(《甘泉论学书·答顾箬溪》)。著述有《二礼经传测》、《春秋正传》、《古乐经传》、《圣学格物通》、《湛甘泉集》等。

【湛然】(711—782) 唐僧人,天台宗九祖。俗姓戚。常州荆溪(今江苏宜兴南)人。世称"荆溪大师"。家本儒业。年十七访道浙东。年二十从左溪玄朗习天台教观。年三十八于宜兴净乐寺出家,并至越州(治所在今浙江绍兴)从昙一学律。后在吴郡(今江苏苏州)开元寺讲"止观"学说。晚年住天台国清寺,以中兴天台宗为自任。其佛学思想认为"万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故"。"故万法之称,宁隔于纤尘;真如之体,何专于彼我?"(《金刚錍》)主张真如佛性为世界之本源,其遍于一切,无所不在,故无情(草木瓦石)应与有情(众生)同样具有佛性,提出"无情有性"学说,发展了天台宗教义。主要著作有《法华玄义释签》、《法华文句记》、《摩诃止观辅行传弘决》以及《止观大意》、《金刚錍》、《始终心要》等。弟子有道邃、行满、元浩等多人,梁肃、李华等也曾从学教观。

【湘江评论】 "五四"时期的进步刊物。周刊。1919年7月14日在长沙创刊。毛泽东任主编。该刊"以宣传最新思潮为旨",传播马克思主义,揭露帝国主义和封建军阀的罪恶,号召人民联合起来进行彻底的反帝反封建斗争,推翻它们的反动统治。第二至四期发表毛泽东的《民众大联合》一文。设西方大事述评、东方大事述评、世界杂评、湘江大事述评、湘江杂评、放言、新文艺等栏目,所发文章文风新颖,旗帜鲜明,通俗易懂,战斗性强,在思想界和广大革命青年中影响很大,对湖南革命运动的高涨起了很大的推动作用。共出五期,另有临时增刊一号。1918年8月当第五期正在付印时被湖南军阀张敬尧查封。

【湖湘学派】 南宋理学中重要学派之一。以湖南衡麓(衡山)、岳麓(潭州,今长沙)为中心。由胡宏开其端,张栻继主岳麓书院教事,从学者甚众,由此开创湖湘学派。该学派以二程为正宗,以"理"为本体,但又突出"心"的主宰作用。既重视"义利之辨",又以"经世"为要务。兼有理学、心学、事功之学的特点,门户之见不深。张栻身后,其弟子或归陈(傅良),或宗朱(熹),或附陆(九渊),或并师诸家,主要有胡大时、彭龟年、吴猎等。

【温公颐】(1904—) 哲学家,逻辑学家。原名温寿侹,字公颐,笔名梦华。福建龙岩县人。1922年考入北京大学文预科,随单不庵先生习《中国学术论著集要》。两年后入哲学系本科。1927年曾到武汉参加革命活动,后又回北大继续学习。曾从张颐教授习西洋哲学史,从陈大齐习认识论,听胡适讲中国哲学史、熊十力讲"新唯识论"等。1928年北大毕业后到浙江、湖北等地任中学教师。1929年回北大任校长室秘书兼预科讲师。从1930年起任北京师范大学教育系教授,并兼私立北京中国大学、华北大学、民国大学、朝阳大学等校教授。抗战前曾编写《哲学概论》和《道德学》两书,由贺麟和汪奠基教授分别作序,被不少大学用作教科书。1947年11月调天津河北省立女子师范学院任中文系教授兼系主任。两年后调河北北京师范学院中文系任教授兼系主任。1959年冬调南开大学任哲学系教授兼系主任。曾任南开大学校学术委员会委员和校学位委员会委员,中国逻辑学会顾问等职。晚年主要从事中国逻辑史的研究,1983年出版专著《先秦逻辑史》(上海人民出版社),提出"阐述先秦逻辑史必须打破汉儒的框框,然后才能理出头绪"。认为先秦逻辑思想是在辩者逻辑和正名逻辑这两个重要派别间相互斗争、相互影响的过程中发展的。该书还提出《墨经》中的"彼"即"物质界的对象",是墨辩的唯物主义基础;公孙龙突出了概念内涵的逻辑分析,是区别于西方外延逻辑的根本;韩非的逻辑思想不是实质(或应用)逻辑,而是历史的逻辑等重要论断。此外还有《逻辑学》(1958)、《类比推理在实践中的运用》(1959)等著作。新著《中国中古逻辑史》即将由上海人民出版社出版。

【温良恭俭让】 孔子提倡的做人应有的五种德行。《论语·学而》:"子禽问于子贡曰:夫子至于是邦也,必闻其政,求之与?抑与之与?子贡曰:夫子温、良、恭、俭、让以得之。""温"指容貌温和,"良"指心地善良,"恭"指谦逊有礼,"俭"指俭朴,"让"指谦让。子贡认为孔子具备了温良恭俭让这五种德行,才能得到人们的信任,从而每到一国都能了解其政事。

【温故知新】 孔子的教学思想。《论语·为政》:"温故而知新,可以为师矣"。对此有两种理解:其一、魏何晏《论语集解》云:"温,寻也。寻绎故者,又知新者,可以为师也。"北宋邢昺疏:"温,寻也。言旧所学得者,温寻

使不忘，是温故也；素所未知，学使知之，是知新也。既温寻故者，又知新者，则可以为人师矣”。这是把“温故”与“知新”当做不相联系的两件事。其二，南宋朱熹《论语集注》云：“温，寻绎也。故者，旧所闻；新者，今所得。言学能时习旧闻，而每有新得，则所学在我，而其应不穷，故可以为人师”。又说：“温故知新，不是易底新者，只是故中底道理时习得熟，渐渐发得出来”（《朱子语类》卷二十四）。明清之际王夫之亦说：“《论语》教学，未到大纲成就处，尚有所全未知而须知者，其不可为师也，固不待论；所以故之外无新，而‘知新’者即知故中之新也”（《读四书大全说》卷四）。这是把“温故”与“知新”统一起来，从“温故”中知新。今人杨伯峻今译：“温习旧的知识，却能够有新的体会、新的发现，便可以做老师了”。此似采朱说。

【温柔敦厚】 儒家所主张的关于诗歌创作及其社会作用的美学原则，即所谓的“诗教”。《礼记·经解》：“其为人也，温柔敦厚，《诗》教也”。唐孔颖达《礼记正义》解释说：“温，谓颜色温润；柔，谓性情和柔。诗依违讽谏，不指切事情，故曰温柔敦厚诗教也”。按照诗教的要求，诗歌应遵循“礼”的规范，按照“中和”的审美原则来表现人的感情，“做到乐而不淫，哀而不伤”，“发乎情，止乎礼义”，以起到移风易俗，和谐社会关系的作用。但在文艺发展史上，温柔敦厚的诗教主张常常被现实生活的矛盾和文艺创作的实践所突破，从而产生出“非中和”的美学思想和文艺作品。

【游于艺】 孔子关于审美和艺术对人的人格修养之关系、作用的美学思想。《论语·述而》：“志于道，据于德，依于仁，游于艺”。孔子认为做人要有明确的人生理想和奋斗目标，即应以体现儒家人伦政治理想的道为志向，以德为依据，以仁为凭借，而活动于“六艺”的范围之中。“六艺”指礼、乐、射、御、书、数，是孔子的教学内容。“六艺”均以“道”为原则，与“道”相通。“六艺”中的“乐”是诗歌、舞蹈、音乐、服饰的综合艺术，最能导引情性，激发意志，是理性与感性的统一，是自觉与自由的活动，可达到修养身心，陶冶性情的目的。孔子“游于艺”的主张表现了中国传统文化中哲学境界、人生境界与审美境界的统一。

【游心】 庄子用语，即心之游，反映了庄子所谓逍遥游的主体是心而不是身。《庄子·人间世》：“且夫乘物以游心，托不得已以养中，至矣。”庄子提倡外表随顺现实，内心独立遨游，认为这样可以颐养精神。又《德充符》：“不知耳目之所宜，而游心乎德之和。”说明心之漫游与心境之平和是一致的。

【游外弘内】 又作“游外冥内”。西晋郭象所主张的人生理想，指一种最高的精神境界和理想人格。庄周认为“游外”与“弘内”是对立的，“内外不相及”（见《庄子·大宗师》）。郭象则把二者统一起来，认为“游外”与“弘内”是可以而且能够一致的。他在《庄子·大宗师》注中说：“夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以冥内，无心以顺有。故虽终日挥形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若。夫见形而不及神者，天下之常累也。是故睹其与群物并行，则莫能谓之遗物而离人矣；睹其体化而应务，则莫能谓之坐忘而自得矣”。这里所谓“游外”即精神上因任自然，游心于世俗之外而不为物累；“弘内”即指行为上又不脱离世俗，不与名教相违背。郭象所说的“游外弘内”即是任自然而不违名教的“内圣外王”之道。他说：“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？”“天下虽宗尧，而尧未始有天下也。故窅然丧之，而尝游心于绝冥之境，虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也”（《逍遥游注》）。

【游酢】（1053—1123） 北宋学者。字定夫。建州建阳（今属福建）人。学者称“廌山先生”。官历监察御史、知汉阳军及和、舒、濠州等。与杨时、吕大临、谢良佐并称程（颢、颐）门四大弟子。创廌山学派。为学推重《周易》，认为“《易》之为书，该括万有”。圣人作《易》是“领天下于中正之涂，而要于时措之宜”（《廌山遗文》）。又崇尚禅学，认为世儒诋佛虽甚其实并未“深考”佛书，因而徒以口舌争，不能“辨其同异”（《宋元学案·廌山学案》）。公开主张援佛入儒。故南宋胡宏因指其为“程门罪人”。著作有《易说》、《中庸义》、《论语杂解》、《孟子杂解》、《廌山集》。

【游廌山集】 北宋游酢撰。凡四卷。卷一包括《论语杂解》、《中庸义》、《孟子杂解》；卷二包括《易说》、《诗二南义》；卷三包括《师语》、《师训》；卷四有文七篇、诗十三首及墓志、年谱。《四库全书总目提要》谓本书“盖后人掇拾重编，不但非其原本，且并非完书矣。”

【滋味说】 中国古典美学关于艺术美感的理论。语出南朝齐梁时钟嵘《诗品·序》：“五言居文词之要，是众作之有滋味者也”。钟嵘认为诗歌是否具有美感魅力是艺术品评的标准。他主张从美感辨味进行作品赏析，要求诗歌创作应“使味之者无极，闻之者动心，”具有艺术的感染力。以味觉比拟、说明美感具有悠久的历史，如《左传》就有子产、医和论五味、五声的记载。《老子》云：“道之出口，淡乎其无味”。《论语》云：“子在齐闻韶，三月不知肉味”。《乐记》进一步把“味”同音乐美感联系起来。晋陆机《文赋》说：“阙大羹之遗味，同朱弦之清汜”。南朝梁刘勰在《文心雕龙》中指出：“张衡《怨篇》，清典可味。”到了钟嵘时由于永嘉时期玄言诗甚行，“理过其辞，淡乎寡味”，促使他明确把诗歌的美感作用作为审美品评的标准。这一思想标志着对艺术美感认识的深入，对后世文艺美学的发展产生了深远影响。

【禅】 佛教名词。梵文音译，“禅那”的略称。意译作“思维修”、“弃恶”、“功德丛林”等，通常译作“静虑”。谓

心注一境、正审思虑，以制伏烦恼、引发智慧。《大乘义章》卷十三："禅者是中国之言，此翻名为思维修习，亦云功德丛林"。《慧苑音义》上："禅那，此云静虑，谓静心思虑也。旧翻为思维修者，略也"。《俱舍论》卷二："依何义故立'静虑'名？由此寂静能审虑故。审虑即实了知义"。《瑜伽师地论》卷三十三："言静虑者，于一所缘，系念寂静，正审思虑，故名静虑。""禅"有三种禅、四种禅、五种禅、九种大禅、十二门禅等。按修习层次通常分为四种，称"四禅"或"四静虑"。中国佛教学者习惯把"禅"与"定"合称为"禅定"，含义较"禅"为广。《禅源诸诠集都序》卷一曰："慎之名慧，修之名定，定慧通称为禅那。"将"禅那"作"定慧"解释，并转义为禅宗之"禅"。禅宗之"禅"重在"明心见性"，"外于一切善恶境界，心念不起名为坐；内见自性不动名为禅"(《坛经》)。不再限于静坐凝心、专注观境等形式，其含义较"禅那"及"禅定"更为广泛。

【禅机】 中国佛教禅宗术语。指传授禅法过程中的"机要秘诀"，又叫"机锋"。是禅宗因人因时因地而采取的一种教学方法。其法在师资或同学相见时不用正常的语言阐述各自的观点，而用一些隐语、暗示、谜语来旁敲侧击，甚至"棒喝"，所谓互逞"机锋"，使对方在一瞬间于一言一行中触机领悟而取得默契。其具体教学方法是时而对同一问题作出不同的回答，时而又对不同的问题作出相同的回答，时而对提出的问题不作回答，谓之"对病施药"。例如，问"如何是佛法大意?"师云："面南看北斗"。北斗只能向北看，面南是看不到北斗的，然而一旦回过头来，北斗又恰在对面。这是叫人不要向外用力，回头即是，佛在心中。这种"机锋"或"禅机"成了后期禅宗的主要传教方法。禅宗的各种《语录》、《灯录》中充满了此类秘诀。这是禅宗"教外别传"，不立文字，"以心传心"原则的必然结果。

【禅宗】 中国佛教宗派之一。因主张以"禅"为佛教的全部修习而得名。又因主张"传佛心印"，故名"佛心宗"。从菩提达磨到慧可、僧璨、道信、弘忍为禅宗的先驱。弘忍时所形成的"东山法门"则是中国禅宗史的关键过渡时期。弘忍的弟子神秀主"拂尘看净，方便通经"，是为"北宗"；其另一弟子惠能主"明心见性"、"顿悟成佛"，是为"南宗"。后来"南宗"取代了"北宗"，势力遍及全国，成为禅宗的主流。其以《楞伽经》、《金刚经》、《大乘起信论》为主要教义依据，代表作为《六祖坛经》。其思想提倡心性本净，佛性本有，不假外求。主张不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛。慧能门下有青原行思、南岳怀让、南阳慧忠、荷泽神会。后青原系下形成曹洞宗、云门宗、法眼宗三宗；南岳系下形成沩仰宗、临济宗；世称"五家"。宋代时临济下又形成黄龙、杨岐两派，合称为"五家七宗"。禅宗自誉为"一花开五叶，结果自然成"。后期禅宗各家门庭互异，"机锋"、"棒喝"之类花样翻新，构成了各自的"宗眼"。但其禅学主要特点在于把"禅"的境界渗透在学人的日常生活中，形成了一种"随缘消旧业，任运着衣裳"的态度。中国禅宗实际上是融孟、庄思想于佛，把宗教唯心主义进一步精练化、哲学化。禅宗的佛学思想直接渗入中国古代思想文化、社会生活的各个领域，深刻影响到宋明"理学"和"心学"以及清初的各种学派。研究禅宗及其历史的主要材料是《坛经》、《景德传灯录》、《五灯会元》、《古尊宿语录》等。台北艺文印书馆出版的《禅宗集成》二十五册，可参考。禅宗曾在历史上流传到日本、朝鲜，影响并推动了这些国家的文化发展。近年来禅宗又风行欧美，形成对西方文化、思潮的"冲击"。

【禅宗北宗】 中国佛教禅宗弘忍门下的一个派别。以神秀为代表。因在我国北方传播禅法，故名。广义讲，凡在北方以嵩、洛为中心，在禅法上守旧而政治上依附帝室，排斥南宗惠能的禅宗势力均可称做"禅宗北宗"。狭义"北宗"则指神秀及其所传承的一系。北宗在佛学理论上固守禅宗先驱者的"一行三昧"说，有别于南宗的"般若三昧"。但主张"一行三昧"的境界并非一下子能做到，因此在修行方法上强调"渐修"。宗密概括此为"凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证"。神秀所谓"时时勤拂拭，莫使惹尘埃"的拂尘看净偈就是北宗禅法的精典说明。它和"南宗"的"直指人心，见性成佛"的"顿悟"方法有明显区别。另外以神秀为代表的北宗"持奉《楞伽》，递为心要"，也不同于南宗以《金刚般若经》授学门徒。北宗数传之后即行衰微。

【禅宗南宗】 中国禅宗以惠能为代表的一派。包括惠能及其嫡传弟子门系，即神会创立的"荷泽宗"、行思及弟子希迁创立的"青原系"和怀让及门徒道一创立的"南岳系"。因其活动在南方，与以神秀为代表的"北宗"相对，故史称"南宗"。南宗自称为禅宗正统，而指责"北宗"传承是傍，掀起了南北禅宗的争论和斗争。神会之后"南宗"取代了北宗，成为中国禅宗的主流。南宗的思想用惠能的话说是"以无念为宗，无相为体，无住为本"，重在"但行直心，不着法相"。强调"自度"，所谓自见本心，自成佛道"(《坛经》)。

【禅宗美学】 指在佛教禅宗影响下所形成的美学思想。禅宗以"心"为宇宙的绝对本体，确认宇宙万物均由"真如"缘起，并由真如论走向泛神论。这种观念使禅家把自然美看作是佛性的体现，认为"应物现形，青青翠竹，总是法身；郁郁黄花，莫非般若"(《五灯会元》卷三)。即所谓"一花一世界，一叶一如来"。由于真如佛性就是觉悟了的自心、自性，从而使顿悟成佛和对自然的审美在直觉把握中统一起来，或因见自然景象而悟道，或赋予诗画艺术以禅理、禅趣，使景语禅心，融洋无间，其契机是不离形象，又不泥于形象，从而在主客体之间建立了一种审美关系。禅宗对自然审美特征的认识蕴

含着从人的本质的对象化把握自然美的合理因素，对中国古典自然美论产生过重要影响。如它通过形象把握世界的方式及其“顿悟”说对审美和艺术有重要启迪，使唐以后的文学艺术家对审美创造规律和形象思维的重要性有更深入明确的认识；而禅宗内部对离“渐”言“顿”的纠偏补正以及“顿渐相资”思想对审美创造中才与学、妙悟与积学关系的认识也产生了重要影响，如宋代严羽在肯定“禅道”与“诗道”的共同特征时就把妙悟与理解和知识的积累统一起来；由于禅是一种心灵体验与解脱，当它向外传达时往往借助于艺术意境的创造，并体现为一种艺术风格，从而影响了诗画中的空灵境界，此即所谓“落花无言，人淡如菊”（《诗品二十四则·典雅》）、“太华夜碧，人闻清钟”（同上，《高古》）。禅宗以心为本和自性具足的思想，使不少文学艺术家把艺术的本质看作纯真性灵的表现，反对因袭摹古的风习。这一思想特别对文人画和明中叶以后主情美学思潮的兴起影响尤著。

【禅定】 佛教名词。小乘“三学”和大乘“六度”之一。为“禅”和“定”的合称。“禅”是“禅那”之略，意译“静虑”等，谓心注一境、正审思虑。原来只是各种“定”中之一种。“定”为梵文意译，音译为“三昧”，指止息杂虑、专心一境。“禅”之义狭，“定”之义宽；一心考物为“禅”，一境静念为“定。”《法华经》卷五《安乐行品》：“深入禅定，见十方佛”。《顿悟入道要门论》上：“问，云何为禅，云何为定？答，妄念不生为禅，坐见本性为定。”禅、定合称时指通过静坐敛心、专注一境、止息杂念以达到身心轻安、观照明净，即求得佛教解脱或功德的修行方法。习禅的目的大致有四：一为得现法乐住，二为得知见，三为得分别慧，四为得漏尽。《六度集经》概括有四种禅定，即常乐独处、常乐一心、求禅及通、求无碍佛智。禅定的含义大致有三：(1)为“心所法”的一种，指专注一境，思想集中。此为佛法外道凡夫圣人所共有。(2)特指为生于色界诸天而行的宗教思维修习。(3)佛教“三学”之一的定学。大乘将禅定与般若结合起来，以“智慧”指导“禅定”，止观并修、定慧双运。中国隋唐佛教各宗派均重禅定，《禅源诸诠集都序》卷一：“禅定一行，最为神妙，能发起性上无漏智慧。一切妙用，万德万行，乃至神通光明，皆从定发。故三乘学人，欲求圣道，必须修禅，离此无门，离此无路。”禅宗以“禅”命宗，其名虽取思维静虑之义，而其体则为涅槃之妙心，重在“明心见性”，其含义更为深广。

【禅学】 ①小乘禅数学。中国早期佛学结合禅法和数学而成的一个学派。东汉安世高创。其他代表人物为严佛调、韩林、皮业、陈慧及康僧会等。主要代表译作有《安般守意经》、《阴持人经》等。安世高首传佛教“阿毗昙”和“禅”，简称“禅数”之学。佛教禅法总的特征是以特定的思维方法严格控制意识活动以消除烦恼，或使心境宁静。数学指毗昙学，即通过对名相的推演论证来阐述小乘佛教的基本理论。安世高创立禅数学后，严佛调、康僧会等曾有所发挥，并影响到道安和慧远。禅数学和般若学是中国最早的两大佛学流派。禅数学以其禅法被视为本土道术的一种而最先扎根，并为稍后般若学兴起奠定了基础。般若学风靡后禅数学地位有所下降。②大乘菩萨禅。为佛教早期诸佛和一切菩萨所得之禅法，又叫首楞严禅定。在中国由鸠摩罗什所创。罗什曾译《首楞严经》，自称菩萨禅，又译《禅要》三卷，广收门徒。他的禅法一直影响到隋代的智顗。智顗深好禅观，曾撰写过《修习止观坐禅法要》、《摩诃止观》等。此学的主要学说为“止观”，亦即定慧，认为“止”是伏结之初门、禅定之胜因，“观”是断惑之正要、智慧之由藉。该学是南方义理和北方禅行的结合，是统一佛教义理和实践的尝试，最终以义理吞没了宗教实践，把“止观”变成了义理之学。③如来清净禅。以究明佛心为宗旨的禅学。菩提达磨创立。达磨著有《达磨论》、《释楞伽经要义》等，主张不立文字，直指人心，见性成佛。认为只要悟得自心本来清净，原无烦恼，无漏智性，此心即佛，便是最上乘禅。修行方法为“安心发行”。“安心”必须修壁观，即外止诸缘，内无心喘，心如墙壁，方可入道；“发行”即发报冤行（逢苦不忧）、随缘行（得乐不喜）、无所求行（有求皆苦，无求即乐）、称法行（无心而行）。其禅法特点是在禅定形式下进行思想意识锻炼，以否定客观世界和个人存在来印证真如。相传释迦牟尼在灵山拈花示众，迦叶微笑会意，为如来禅之源。传至达磨为二十八祖，又为东土第一祖。达磨下传慧可、僧璨、道信、弘忍，弘忍传至慧能而演变为祖师禅，并形成禅宗。该宗主张“教外别传”和“顿悟”，对中国哲学、宗教诸方面均产生了重大影响。

【禅源诸诠集都序】 佛教重要典籍。唐代宗密作。四卷。宗密既是华严宗五祖，又是禅宗荷泽系禅师。他对当时教禅对立、互争是非的现象深为忧虑，特意将各家所述诠表禅门根源义理的文字偈句集录成书，为《禅源诸诠集》一百卷，宣传教禅一致。全书已佚，现存《都（总）序》。序文内容也是着重阐发教禅不二的旨趣，强调佛说顿教、渐教，禅开顿门、渐门，二教、二门各相符契。认为一部大藏经论只有三种教，禅门言教也只有三宗；而这三教三宗也是相应一致的，三教即三宗，三宗即三教：①密意依性说相教，即息妄修心宗；②密意破相显性教，即泯绝无寄宗；③显示真心即性教，即直显心性宗。序文的教禅一致论思想对尔后佛教思想的发展和各派之间的融摄有着重要的影响。

【童心说】 明李贽的学说。《焚书·童心说》：“童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。”李贽认为童心乃人未受任何外界影响、薰染的初心，其内容是要求“穿衣吃

饭"、"趋利避害"、自私利己。其特点是真诚无伪。这是人人的真心，有此真心才是真人。如童心丧失，便将"言假言，事假事，文假文"，作假人，"欲求一句有德之言，卒不可得"(同上)。他又认为童心与"闻见"、"道理"不相容，"方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失"(同上)。因此主张"读书识义理"应以"护此童心而使之勿失"为原则，反对"以多读书识义理障其童心"(同上)。此说源于王守仁的"良知"说，其理论依据都是抽象人性论，但其具体内容、主张与"良知"说有别，它强调个性自觉，反对以封建义理来束缚人心，在当时具有积极意义。

【蛮书】 唐樊绰著，十卷。原书无名，后人或称《云南史记》、《云南纪》、《蛮书》等。是唐代仅存的有关云南的史著。书中叙述了六诏民族概况，特别论述了南诏的政治制度、军事组织、民族风习以及南诏与周围各民族的关系。另外，对南诏及云南各地交通状况、城镇建制等均有较详细的记述。该书对了解唐时期彝族、白族等民族的社会组织制度、文化思想状况、民族关系等均有较重要价值。

【曾子】(前505—前436) 孔子弟子。名参，字子舆。春秋末鲁国南武城(今山东费县)人。以孝著称。主张"慎终追远"(《论语·学而》)。认为"父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。不亏其体，不辱其身，可谓全矣"(《大戴礼记·曾子大孝》)。提出"吾日三省吾身"(《论语·学而》)的修养方法。孔子称赞他"能通孝道，故授之业"(见《史记·仲尼弟子列传》)。元文宗时追封为"宗圣"。传说以修身为主要内容的《大学》为他所作。《汉书·艺文志》著录有《曾子》十八篇，《大戴礼记》收入十篇，其余已佚。《史记·仲尼弟子列传》说《孝经》为其所作，但据后人考证实为其弟子或再传弟子作。

【曾文正公全集】 清曾国藩的著作集。李瀚章编辑，共一百六十七卷。清光绪二年(1876)刊行。后几经刻印，卷数不一。全书共分七类：一、总类，二、文学，三、学术，四、奏疏，五、函牍，六、修治，七、家书。其中代表作者哲学思想的文章有《答刘孟容书》、《顺性命之理论》、《书学案小识后》等。《讨粤匪檄》等文则反映了其反对太平天国革命的反动立场和观点。本书是研究曾国藩和湘军、太平天国与捻军历史的重要资料。集外遗漏稿收入1959年中华书局出版的《曾国藩未刊信稿》中。

【曾国藩】(1811—1872) 近代洋务派官僚、湘军首领、清末理学代表。原名子城，字伯涵，号涤生。湖南湘乡人。谥"文正"。道光进士，曾任翰林院侍讲。后擢礼部右侍郎，历署兵、吏等部侍郎。咸丰二年(1852)奉诏在湖南办团练，后又编练湘军，镇压太平天国革命。同治四年(1865)以钦差大臣督办直隶(今河北)、山东、河南三省军务，围剿捻军，战败去职。在镇压农民运动中，力主"购买外洋船炮"并模仿"试造"。与李鸿章、左宗棠依靠外国侵略者创办江南制造局、福建船政局等军事工业，是洋务派首领。其学术思想"一生每三变"，初致力于经书义理之学，办团练后用法家的严刑峻法，晚年"功成思退"自称"吾学以老庄为体，宋墨为用。"其哲学思想主要反映在《答刘孟容书》、《顺性命之理论》、《书学案小识后》等文中，认为"性命"是天地万物主宰，"仁敬孝慈为则，此性也；其所以纲维乎五伦者，命也。此其中有理焉，亦期于顺焉而已矣"。宣扬"格物诚意"，认为"诚"是宇宙万物及其变化的根源。又宣扬天命论，主张"人受命于天"，凡功名、富贵、顺逆、成败"都由天定"。还鼓吹"一二贤且智者之心"决定社会面貌的英雄史观。其军事思想，诸如治军方法、战略战术等有独到之处。他的文章、日记、家训、书札、奏疏等集为《曾文正公全集》。1959年中华书局又出版《曾国藩未刊信稿》。1988年起湖南岳麓书社出版《曾国藩全集》多卷本。

【曾参】 即"曾子"。

【曾琦】(1892—1951) 中国青年党首脑人物，二十年代国家主义派的主要代表人物之一。原名昭宗，后改名琦，字慕韩。四川隆昌人。1916年春去日本留学，入东京中央大学攻读宪法和行政法。1918年回国，曾受业于章太炎。1919年去法国留学，1923年底在留法学生中组建中国青年党。1924年9月回国，与李璜等人创办《醒狮》周报，鼓吹德国费希特、意大利加夫尔的国家主义，并成立"国家主义团体联合会"，进行了一系列关于国家主义的宣传和组织活动。1938年参加蒋介石政府的国民参政会，被聘为参政员。1946年代表青年党出席在重庆召开的旧政治协商会议。同年11月参加国民大会，被蒋介石指定为主席团主席。1947年伙同张君劢与蒋介石签署"共同施政纲领"，正式参加蒋介石政府，任国府委员。同年3月参加蒋介石召开的"行宪国大"，被命为总统府资政。不久去美国。1951年病死于华盛顿。他自青年时代起便积极反对孙中山联俄联共的政策，自称"吾人之反对联俄容共，远在民国十二年国民党最初动议之时，及十三年春国民党实行联俄容共吾人乃加以痛切之忠告，猛烈的批评"(《吾人七年来对于国家之二大贡献》，载1930年10月《醒狮》第223—225期)。主张用"国家至上"对抗马克思主义的"阶级斗争"和"劳工革命"理论。认为国家主义是植根于"人类自爱其群"的本性，故"合乎天理，顺乎人性"，"不若无政府主义与共产主义仅为老子、克鲁巴特金、马克斯等一二人之空想"(《国家主义者之四大论据》)。

【尊天事鬼】 墨子的宗教迷信思想。《墨子·尚贤中》："率天下之万民以尚尊天事鬼，利爱万民，是故天鬼赏之。"墨子认为天有意志，天创造了自然界和人类社会的众多事物，设置了王公侯伯以安治天下(《墨子·天志中》)，能赏善罚恶，是自然和社会的最高主

宰。认为鬼的地位在天之下、人之上，鬼可以协助天"赏贤罚暴"，在冥冥之中监视人类的行为。因此他主张人如能虔诚地祭祀上天和鬼神，敬畏天鬼的赏罚，则社会可安，天下可治。这是墨子思想中的落后部分。

【尊王贱霸】 儒家的社会政治观。即尊崇王道、轻视霸道。"王道"指所谓夏、商、周三王的治国之道，其特点是重教化、尚道德；"霸道"指春秋五霸的治国之道，其特点是重实力、尚刑法。孔子已有尊王贱霸的思想，如认为"道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"（《论语·为政》）。孟子明确主张王、霸的对立，认为"以力假仁者霸，……以德行仁者王。""以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也"（《孟子·公孙丑上》）。并明确表示"五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也"（《孟子·告子下》）。荀子主张王、霸并重，常将二者并提，如谓"隆礼尊贤而王，重法爱民而霸"（《荀子·强国》）。"义立而王，信立而霸"（《荀子·王霸》）。但他仍倾向于王道政治，认为"仲尼之门，五尺之竖子，言羞称乎五伯（霸），……彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也"（《荀子·仲尼》）。宋以后"尊王贱霸"一度成为当时争论的主要问题。南宋朱熹与陈亮曾对此展开过辩论，朱熹认为三代的君主心中全是"天理流行"，而汉唐之君"虽或不能无暗合之时，而其全体，却只在利欲上"（《朱子文集》卷一《答陈同甫》）。他把历史描绘为一个退化的过程，并贬称陈亮的观点是"义利双行，王霸并用"。陈亮则认为"汉唐之君本领非不洪大开廓，故能以其国与天地并立，而人物赖以生息"（《龙川文集》卷二十《甲辰答朱元晦》）。主张三代与汉唐只是"做得尽"与"做不尽"的不同，本质上并没有差别。这场辩论反映了两种历史观的对立。

【尊心】 近代龚自珍用语。他在《尊史》中指出："史之尊，非其职语言、司谤誉之谓，尊其心也。""自尊其心。心尊，则其官尊矣；心尊，则其言尊矣。官尊言尊，则其人亦尊矣。"龚自珍所谓的"尊心"实际上是主张尊重个性。他认为富有个性精神的人应敢于力排众议，说出自己"胸弗谓是"的不同见解；应有独立见解，而不是"中实无主"，随俗沉浮。他还以梅为喻指责封建专制主义扼杀人的个性，即"斫其正"、"删其直"，造成"江浙之梅皆病"的可悲局面（《病梅馆记》）。并号召每一个人都"各因其性情之近"，展示出自己的个性来，以从事社会改革的大业。龚自珍所提倡的尊重个性虽然还不是资产阶级个性解放的思想，但确是对封建专制的大胆抗争，具有开创风气的启蒙意义。

【尊灵魂轻体魄】 近代谭嗣同的知行思想和形神观。他在《仁学》中说："灵魂，智慧之属也；体魄，业识之属也"。认为"泥于体魄，中国一切诬妄惑溺，殆由是起矣"。他抬高灵魂，贬抑体魄，幻想科学日益昌明，人种日益进化的将来会"必别生种人，纯用智，不用力，纯有灵魂，不有体魄"。在他看来，"转识成智"就是要能超出体魄之上而任灵魂。他说释迦牟尼、孔子和耶稣就是这种永生的"灵人"。反映了其哲学思想的唯心主义归宿。

【尊情】 近代龚自珍的美学观点和文学主张。即尊重人的情感。这是其"尊心"的社会观点的推广。他说："情之为物也，亦尝有意乎锄之矣，锄之不能，而反宥之，宥之不已，而反尊之"（《长短言自序》）。"尊情"说反对程朱理学的禁绝情欲之说，认为"情"的产生是自然而然的，是心体与外境相接触的必然结果，是不能人为铲除的。因此主张文学作品应该表现这种真情实感，要"言人情不得已"，反对"言不由衷"、"万喙相因"的恶劣文风。还强调文学作品要抒发个性，认为有个性的作品就是名作，就是上乘之作。此即所谓"人以诗名，诗尤以人名……诗与人为一，人外无诗，诗外无人"（《书汤海秋诗集后》）。这些看法是对晚明以来"童心说"（李贽）、"独抒性灵说"（公安三袁）、"真情说"（汤显祖）等观念的继承和发挥，在当时起到了启蒙人心的积极作用。

【尊隐】 近代龚自珍在青年时写的一篇带有寓言色彩的政论文。文中尖锐地指出当时社会已进入"日之将夕，悲风骤至"、"吸饮莫气，与梦为邻"的时候。文中还以"京师"喻清朝统治者，以"山中之民"喻要求改革的力量。将京师描写为"丑类窳呰，诈伪不材"，不守重器的"鼠壤"；相反，山中之势重，山中之壁垒坚，山中人自为公侯，"山中之日长矣"。并预言"山中之民，有大音声起，天地为之钟鼓，神人为之波涛矣"。反映了作者对当时即将发生的社会大动荡的预感。文中对封建专制统治的愤怒谴责和对社会变革的迫切要求，对后来的资产阶级改良派有深刻影响。收人《定庵文集》及《龚自珍全集》。

【尊道贵德】 老子用语。《老子》第五十一章："道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然"。老子从"道"是万物主宰的思想出发，认为"道"以"无为"的方式生养了万物，万物都是尊崇"道"而珍贵"德"的。三国魏王弼《老子注》言："道者，物之所由也；德者，物之所得也。由之乃得，故不得不尊；失之则害，故不得不贵也"。他从"以无为本"的玄学世界观出发发挥了老子的思想。

【尊疑之学】 近代严复用以指西方笛卡儿的怀疑论哲学之语。他在《穆勒名学·按语》中指出："自特嘉尔（笛卡儿）倡尊疑之学，而结果于惟意非幻，于是世间一切可以对待论者，无往非实；但人心有域，于无对待者不可思议已耳"。严复完全同意笛卡儿的论点，认为人的认识能力是有限度的，只能认识有限时空内的相对事物，对于超时空的绝对领域——物本体则"本无所知，亦无由知"（《穆勒名学·按语》）；而这些有限时空内的相对事物又都是"人心所受于彼之丛感"，即外物

刺激所引起的诸种感觉的集合，所以他赞同笛卡儿所谓"积意成我，意恒住故我恒住"(同上)的"我思故我在"的哲学命题。

【尊德性而道问学】 《中庸》提倡的两种道德修养方法。《礼记·中庸》："君子尊德性而道问学"。"尊"即尊崇，"德性"指天赋的道德本性，"道"即遵循。认为君子不仅要看重并发扬天赋的善的德性，而且要努力学习道德知识。主张只有把二者结合起来，固有的道德天性才能发扬光大，才能达到"中庸"的至德境界。但《中庸》认为"生而知之"、"安而行之"的圣人只要"尊德性"，无需接受"教"和从事"学"，便能与"天地参"。而"学而知之"、"利而行之"与"困而知之"、"勉强而行之"这两类人，则要"尊德性而道问学"，才能达到道德的境界。它将道问学具体化为五个步骤，即"博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之"。认为只要在这几个方面加倍努力，"人一能之，己百之；人十能之，己千之"，就能"虽愚必明，虽柔必强"，成为道德高尚的人。《中庸》的"尊德性而道问学"的主张是对孟、荀道德修养方法的综合。孟子持天赋道德论，荀子重后天的学习，《中庸》试图弥合这两方面的分歧，把两者统一起来。但在宋明理学中程朱派强调"道问学"，陆王派强调"尊德性"，产生了新的分歧。

【普法宗】 见"三阶教"条。

【善】 见"善恶"条。

【善无畏】(637－735) 唐僧人，密宗的创始人之一。与金刚智、不空并称为"开元三大士"。"善无畏"为梵语意译。中印度摩揭陀人。他十三岁依父王遗命嗣乌荼国王位，但兄弟们不服，起兵相争。平乱后即让位于兄而出家为僧。曾在那烂陀寺学习密教，受"灌顶"，号为"三藏"。八十岁左右奉师命东行弘法，经迦湿弥罗、乌苌国，入突厥讲律，后取道吐蕃入唐，于唐玄宗开元四年(716)到达长安，被礼为国师，尊为"教主"。开元五年奉诏翻译密教经典，开元十二年(724)随唐玄宗到洛阳，继续在奉先寺译经。曾译出密教经典多部，其中最重要的是《大毗卢遮那神变加持经》(即《大日经》)。他讲述《大日经》要义，由其弟子一行撰成《大日经疏》。死后赠"鸿胪卿"。李华自称其弟子，为之撰《玄宗朝翻译三藏善无畏赠鸿胪卿行状》和《大唐东都大圣善寺故中天竺国善无畏三藏和尚碑铭并序》。他是汉地密宗的奠基者，其思想以《大日经》之"菩提心为因，(大)悲为根本，方便为究竟"为纲，主"入真言门"、住心"菩提"。所传《无畏三藏禅要》一书是他和嵩岳会善寺敬贤对论佛法的记录，载有他关于修禅定门、观智密要等思想。其所传"胎藏部"密法由不空的弟子慧果传到日本，与金刚智所传之"金刚部"密法相并传习，在日本一直留传至今。

【善动化物】 明清之际王夫之的哲学命题。《读通鉴论》卷一："夫天有贞一之理焉，有相乘之几焉。知天之理者，善动以化物；知天之几者，居静以不伤物，而物亦不能伤之"。"善动"即动静不失时机，审慎行事，反对主观地凭"一曙之知"，"自诧为先觉"而盲目行动。王夫之认为只有"知天之理"，即认识到客观世界的规律，才能正确地适应和改造周围世界。

【善导】(613－681) 唐僧人，净土宗的实际创始人。俗姓朱。山东临淄人(一作泗州)。幼年出家，常诵《法华》、《维摩》诸经。偶读《观无量寿佛经》，大为欣赏，受戒后即研习之。贞观十五年(641)赴并州(今太原市)石壁山玄中寺拜道绰为师。道绰入寂(645)后即赴长安光明寺传"净土"法门，曾用教化时所得施财书写《阿弥陀经》十万卷，又画净土变相三百余壁，被尊称为"弥陀化身"。宋代宗晓取异代同修净土而功高德盛者七人立为"莲社七祖"，列其为莲宗第二祖。其著述有《观无量寿佛经疏》四卷、《往生礼赞偈》一卷、《净土法事赞》二卷、《般舟赞》一卷、《观念佛法门》一卷。其中《观无量寿佛经疏》又称《观经四帖疏》，于八世纪时传入日本，日本高僧法然(即源空)据此创立日本净土宗，并尊善导为高祖。

【善恶】 中国古代伦理范畴。是人们对一定的道德行为的肯定或否定的评价。凡是符合一定的道德原则和规范便称之为善，相反即为恶。古代一般以善恶论人性，认为善是人所天赋的仁、义、礼、智、信等道德品质，恶则是人的饮食之欲等自然本性。宋明理学多用善恶评价自然万物，将其泛化。如南宋朱熹对《易·系辞》所言"一阴一阳之谓道，继之者善也"之解释是："继之者善，生生不已之意"，"造化流行处，是善"；对《礼记·大学》关于"止于至善"的解释是："事物当然之极"(《四书集注》)。明王守仁以心释善，认为"至善者，明德亲民之极则也"。至于北宋张载、程颢、程颐等人则以善恶论气。反映了中国哲学重视人的道德价值，重视人的主体性的特色。

【善恶无余论】 唐牛僧孺著。针对《易传》所谓"积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃"的观点，主张"善恶无余"，反对士族门阀所谓贵贱是由其祖先之"积德"所致。主张贵贱不能以身分品级来划分，"所以贵者，道贵也；所以贱者，道贱也。道之贵乎孔父，素王也；道之贱乎殷辛，独夫也"。认为人心的向背是衡量庆殃贵贱的标准，"善者天下好之，常道也；恶者天下恶之，亦常道也。"

【善端】 见"四心"条。

【痛痒之知】 南朝齐梁时范缜表示感觉作用的概念。《神灭论》："手等有痛痒之知，而无是非之虑"。"痛痒之知本来专指触觉，在《神灭论》中实泛指各种感觉，故说七窍"司用不均"，认为不同感官与其相应的感觉之间亦是"形质神用"的关系。指出它们和"是非之虑"虽

"总为一神",都属于人的统一的精神活动,彼此间却有深浅不同,"浅则为知,深则为虑"。

【道】 中国哲学基本范畴。道本指人行走的道路、坦途,后引申为道理、准则,在哲学上则用来说明世界的本原、本体、规律或原理。作为对整个客观实在的说明,道既指自然天行,也指社会人生,故有天道、人道之分。至于对道的理解,由于哲学家们各自对世界的认识不同,差异是很大的。最早把道作为最高哲学范畴的是春秋后期的老子,他把道作为天地万物的始基,认为它独立存在,产生天地万物。《老子》第二十五章:"有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母,吾不知其名,字之曰道。"但关于道的内涵及哲学性质老子未有明确表述,后人对其理解亦多纷纭,有人认为道是精神性的本体,从而判定老子的道论为客观唯心主义;也有人认为道是宇宙处在原始状态中的混沌未分的统一物,因而判定老子的道论为唯物主义。另外老子又认为,道生成万物之后又作为天地万物的根据而蕴含于天地万物之中,道是普遍存在的,它虽然不能为人的感觉所把握但人必须遵循它、效法它。《老子》第二十一章:"孔德之容,唯道是从。"第二十五章:"人法地,地法天,天法道,道法自然。"这样,道又具有了法则的意义。老子的道论对后世产生了极其深远的影响。战国中后期的庄子认为道是世界的终极根源,是无所不在、永恒存在的宇宙本体,在他看来不可能给道提出明确的规定,而只能这样来形容它:"夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存,神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老"(《庄子·大宗师》)。同时庄子认为,道是一种没有分界、没有差别、同而为一、包含一切的东西,如《齐物论》说:"道未始有封"。即谓道从来没有分界。又说:"是非之彰也,道之所以亏也","彼是莫得其偶,谓之道枢"。是说道不分彼此和是非,一旦出现了区分,道便有了亏损。庄子把这个永恒绝对、贯通于天地万物之中的道看作是天地万物的本然和观察万物的准绳,他说:"万物一齐,孰短孰长","以道观之,何贵何贱"(《秋水》)?庄子夸大了道的作用,并把事物的相对性加以绝对化,否认事物之间的差别,表现出认识论上的相对主义和本体论上的唯心主义。战国时期的齐国稷下学派则从唯物的方面发展了老子的道,他们把道解释为无所不在而又富有生机的"精气",谓:"凡道,无根无茎,无叶无荣。万物以生,万物以成,命之曰道。……精也者,气之精者也。气道乃生"(《管子·内业》)。这种精气说赋予精气以灵性,有神秘化的倾向。战国晚期的韩非把道视为万物的本原和最终根据,说:"道者,万物之始……万物之源"。认为道是"万物之所然"、"万物之所以成"(《解老》)。他还提出道、德、理三者关系的学说,把道看作是世界普遍的法则和最一般的本质,把德看作是事物的特殊本质,把理看作是事物的具体规律,指出:"德者,道之功。""万物各异理,而道尽稽万物之理"(同上)。较好地回答了物质世界的普遍性与特殊性的关系问题。《易传·系辞》说:"一阴一阳之谓道"。认为阴阳矛盾是普遍的法则。又说:"形而上者谓之道,形而下者谓之器"。把无形的抽象的法则原理与有形的具体的事物区别开来。西汉《淮南子》和河上公《老子注》从天地生成的角度解释道,《淮南子·原道训》等篇认为道是天地万物生化过程中的普遍法则,而河上公《老子注》则把道理解为产生天地万物的元气。魏晋玄学家多把道解释为"无"。王弼《论语释疑·述而》说:"道者,无之称也,无不通也,无不由也,况之曰道;寂然无体,不可为象。"郭象《庄子注·知北游》说:"至道者乃至无也。"东晋葛洪认为道即"玄",称为"玄道"(《抱朴子·畅玄》),认为它可以创造万物,玄妙莫测。他把道这一概念引入道教,成为最高神灵的代名词。宋代邵雍以道为宇宙最高实体,认为:"道为天地之本","天由道而生,地由道而成,人物由道而成"(《观物内篇》)。张载把道解释为气化过程,说:"由气化,有道之名"(《正蒙·太和》)。二程、朱熹一般把道和理视为同等的范畴,用来指最高精神本体和普遍原理法则,如朱熹说:"理也者,形而上之道也,生物之本也"(《朱子文集·答黄道夫》)。明罗钦顺以道为天地万物的共同法则,指出:"道乃天地万物公共之理"(《困知记》卷下)。明清之际的王夫之亦有同样解释,说:"道者,天地万物之通理"(《张子正蒙注·太和篇》)。清戴震发挥张载的观点,认为:"道,犹行也;气化流行,生生不息,是故谓之道"(《孟子字义疏证》卷中)。把气解释为气化流行的实体,把道解释成气化流行的过程,道便成为标志物质演化的范畴。

【道一】 即"马祖道一"。

【道不同不相为谋】 孔子用语。意谓志向道合者方可谋事。《论语·卫灵公》:"子曰:道不同不相为谋"。北宋邢昺疏:"人之为事,必须先谋,若道同者共谋则情审不误,若道不同而相为谋则事不成也。"

【道心】 理学用语。指合于道德准则的思想、情感、欲望。此语早见《伪古文尚书·大禹谟》:"人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中"。宋明理学始把"道心"、"人心"作为重要的伦理学范畴,强调用道德意识统率、压抑感性欲望。北宋程颐指出:"人心惟危,人欲也;道心惟微,天理也"(《河南程氏遗书》卷十一)。南宋朱熹说:"道心是义理之心"(《语类》卷六十二)。"只是这一个心,知觉从耳目之欲上去便是人心,知觉从义理上去便是道心"(《语类》卷七十八)。南宋陆九渊强调"发明本心",认为"心一也,人安有二心"(《象山先生全集·语录上》)。明王守仁也说:"心一也,未杂于人谓之道

心，杂以人伪谓之人心。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也”(《传习录》上)。明罗钦顺以道心为性，谓“道心，性也；人心，情也”(《明儒学案·诸儒学案中》)。

【道术】 ①指道家的学说。即关于宇宙人生的本原和规律的学问。《庄子·天下》：“古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无所不在。”《史记·太史公自序》：“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，旨约而易操，事少而功多”。②指道德与学术。《吕氏春秋·诬徒》：“道术之废也。”《韩非子·难言》：“此十数人者，皆世之仁贤、忠良，有道术之士也。”③道教之术。《抱朴子·对俗》：“若道术不可学得，则变易形貌，吞刀吐火，坐在立亡，兴云起雾，召致虫蛇，合聚鱼鳖……幻化之事，九百有余，按而行之，无不皆效，何为独不肯信仙之可得乎！”《云笈七籤》卷四十五《秘要诀法·序事第一》：“道者，虚无之至真也；术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道。人能学道，则变化自然。道之要者，深简而易知也；术之秘者，唯符与气药也。”④与“仙术”相对。“内丹”家通以“筑基”功夫为“道术”；“筑基”完成，进入“炼丹”阶段为“仙术”。⑤同“方术”。包括天文、历数、阴阳、五行、八卦、九宫、医方、占卜、堪舆、遁甲等方技数术。《汉武故事》：“上(指汉武帝)既感淮南道术，乃征四方有术之士，于是方士自燕齐而出者数千人。”《晋书·艺术·戴洋传》：“……为人短陋无风望，然好道术，妙解占候、卜数。”参见“方术”条。

【道本器末】 近代郑观应的维新主张和思想。《盛世危言·道器》：“既曰物有本末，岂不以道为之本，器为之末乎？又曰‘物有终始’，岂不道开其始，而器成其终乎？”这是继承了老子道生万物的思想，认为“凡天下有名相者，莫非道朴之所散，道非器则无以显其用，器非道则无以资其生。所谓物由气生即气由道出”(《盛世危言》八卷本增附言)。他所谓的器即“西人之所骛格致诸门，如一切汽学、光学、化学、数学、重学、天学、地学、电学，而皆不能无所依据，器者是也”。所谓的道即“一语已足以包性命之原，而通天人之故，道者是也”。他从体用关系出发指出：“西人立国，具有本末，虽礼乐教化远逊中华，然其训致富强亦具有体用”。“育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下同心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也。轮船火炮，洋枪水雷，铁路电线，此其用也”(《〈盛世危言〉自序》)。他批评洋务派学习西方技术而不从事政治改革是“遗其体而求其用，无论竭蹶步趋，常不相及”(同上)。

【道生】(约355—434) 即竺道生，亦称生公。晋宋间僧人，中国佛学顿悟说创始人。俗姓魏。钜鹿(今河北省钜鹿县)人，寓居彭城(今江苏省徐州市)。家世仕族，父为县令。幼而颖悟，依竺法汰出家，随师姓竺，披读经文，一览能诵，十五岁便登台讲座。中年游学，于晋安帝隆安元年(397)去庐山从慧远及僧伽提婆习一切有部。后去长安从鸠摩罗什习大乘般若中观理论，并参加翻译大、小品《般若经》，是鸠摩罗什主要弟子之一。义熙五年(409)南返建业，大力提倡涅槃学，在研思印度空、有宗因果深旨的基础上立“善不受报”、“顿悟成佛”诸义。因提出“一阐提人皆得成佛”主张被革除教籍而出走，初至苏州虎丘，后重投庐山。不久昙无谶译出《大般涅槃经》传至京师，内果称“一阐提”有佛性，他得以恢复名誉，并受到佛教界普遍敬仰。晚年修订《法华经注》，同时更大讲《大涅槃经》，穷理尽妙，被后世称为“涅槃圣”。其佛学思想主要为涅槃佛性说和顿悟成佛说。他把般若学和涅槃学结合起来，认为千差万别的事物本体只有一个，即佛性，一切众生皆具有佛性，“一阐提”是含生之类，当然也有佛性，亦能成佛。主张只要断除烦恼，当下见性，就能成佛。认为佛理湛然常照，本不可分，因而悟人真理的极慧也不容有阶级，只能一悟顿了。他提出的善净、方便、真实、无余四种法轮，与慧观的二教五时说同为隋唐判教的渊源。至于以顿悟为核心的思想更是唐代禅宗的思想渊源。著有《善不受报义》、《顿悟成佛义》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等，均已佚。另有《维摩》、《法华》、《泥洹》、《小品》诸经义疏，但现只有《法华经疏》二卷，还有若干残篇保存在僧肇的《注维摩诘经》以及梁宝亮等撰的《大般涅槃经集解》中。

【道生法】 秦汉之际黄老学派的社会政治观。“道”指天地万物的本原，“法”指治国的法度。《鹖冠子·兵政》：“故曰‘道乎，道乎，与神明相保乎’！……贤生圣，圣生道，道生法，法生神，神生明。神明者政之末也。末受之本，是故相保”。认为道法关系是本末关系，道决定法，法体现道。《经法·道法》：“道生法。法者，引得失以绳而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也”。先秦诸子对道法关系亦多有探讨，如《孙子兵法·形》：“修道而保法，故能为胜败之政”。《管子·心术上》：“故事督乎法，法出乎权，权出乎道”。《荀子·正名》：“壹于道法而谨于循令”。《韩非子·大体》：“祸福生乎道法”。又《饰邪》提出“以道为常，以法为本”。

【道生顿悟义】 东晋僧人竺道生关于顿悟成佛的理论观点。“顿悟”亦称“顿了”，相对于“渐悟”而言，指无须长期修习即可突然觉悟、速疾证悟妙果。又有一类大心之众生，直闻大乘，行大法，证佛果，称为顿悟。竺道生不满意当时的一般佛教徒对于佛教经典“多守滞文，鲜见圆义”的流弊，于是“校阅真俗，研思因果，乃言善不受报，顿悟成佛”(《高僧传》卷七《竺道生传》)。他认为一切众生都有佛性，只要见性，即可成佛；甚至“一阐提”人亦有佛性，皆得成佛。佛性是一个圆满的不可分

割的精神全体，对它的认识从时间上说不能分期地零碎地进行，而只能一次完成，即“顿”；从方法上说不能通过一般的感性认识和理性认识，而要采取一种直观，即“悟”。他曾著有《顿悟成佛义》，鼓吹顿悟成佛思想。慧达《肇论疏》引道生的顿悟义说：“夫称顿者，明理不可分，悟语极照。以不二之悟，符不分之理。理智恚释，谓之顿悟。”《高僧传·竺道生传》载道生语曰：“夫象以尽意，得意则象忘；言以诠理，入理则言息。”这里所讲的“得意象忘”、“入理言息”都是指的直观、顿悟的思想方法和修养方法。竺道生的顿悟说是唐代禅宗的思想渊源。

【道在物中】 南宋陈亮关于道物关系的唯物主义命题。同道学家们离器言道、悬道于器外的观点相对立。他提出：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也”（《文集》卷九《勉强行道大有功》）。“夫道之在天下，何物非道。千涂万辙，因事作则”（《文集》卷十九《与应仲实》）。认为“物”是客观存在的事物，它本身具有形态的多样性和运动变化的复杂性；“道”是事物本身固有的客观法则，它依存于事物而非支配、作用于事物。这种有物有则、因事作则的观点是明确的唯物主义规律观。

【道论】 ①三国魏何晏著。《三国志·魏书·曹爽传》说：“何晏好老庄言，作《道论》及诸文赋著述凡数十篇”。《道论》疑是何晏《道德论》中的一部分，其部分残文存于晋张湛《列子注·天瑞》中。提出“有之为有，恃‘无’以生；事之为事，由‘无’以成”的“贵无”思想。②三国魏钟会著。《三国志·魏书·钟会传》云：“会尝论《易》无互体，才性同异。及会死后，于会家得书二十篇，名曰《道论》，而实刑名家也，其文似会”。其书已佚。

【道安】（312—385） 东晋僧人，般若学“六家七宗”之“本无宗”的主要代表。俗姓卫。常山扶柳（今河北冀县）人。少年学儒。十八岁（一说十二岁）出家为僧，后至邺城拜佛图澄为师。因避石虎之乱，至河北、山西一带研习禅法。后率众至新野，因慕容之乱遂分张徒众往扬州和四川，自己率慧远等往襄阳，居十五年，整理佛典，研习并弘传般若学。东晋孝武帝太元四年（379）前秦苻坚遣苻丕克襄阳，他被送往长安五重寺，主持译经凡七年，共译经十部一百八十七卷，百余万言。曾与法和协助僧伽提婆、昙摩难提和僧伽跋澄等译出部分《阿含经》和说一切有部的一些论著。其思想融合般若学和禅学，首创本无宗。以玄解佛，以佛畅玄，主张“空”、“无”为宇宙本体。主张要得到般若智慧，达到佛教向往的境界，必须通过禅法修炼，去掉异想，直接体会“本无”，和“本无”合一。但其“本无”思想仍未摆脱玄学贵无派“以无为本”的理路。曾制定僧尼轨范三例，对僧团讲经说法、食住及平日宗教仪式作出规定。认为“大师之本，莫尊释迦”（《高僧传》卷五），遂改沙门姓氏为释。他创编经录，注疏众经，提出关于“五失本”、“三不易”的翻译理论。所辑《综理众经目录》为我国第一部佛经目录。著有《光赞折衷解》、《光赞抄解》、《放光般若析疑准》、《实相义》、《性空义》等和经论序文近二十篇。注释《道行品经》、《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》等约二十二卷。但大部已佚，现存主要为序文。弟子有慧远、法遇等数千人。

【道纪】 老子用语。指道的纲纪、要领。《老子》第十四章：“执古之道，以御今之有。能知古始，是谓道纪”。老子认为，只有明白、掌握了“道”的要领、法则，才可知古御今。范应元注：“能知自古生物之始，此乃常道之纲纪，执古之道以御今，如网有纲纪而不紊也”。“道纪”是以后哲学家常用的一个概念，如《管子·心术上》言：“故必知不言、无为之事，然后知道之纪”。《经法·四度》：“逆顺同道而异理，审知逆顺，是谓道纪”。

【道体】 即以“道”为本体，与“器用”相对。《易传·系辞上》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。唐孔颖达《周易正义》云：“道者无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立。是先道而后形，是道在形之上、形在道之下。故自形外而上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。既有形质可为器用，故云形而下者谓之器也”。明确提出“道体”论的是南宋朱熹，他说：“形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言”（《朱子语类》卷七五）。“理也者，形而上之道也，生物之本；气也者，形而下之器也，生物之具也”（《文集》卷五八《答黄道夫》）。他明确以“道”（“理”）为“体”（“生物之本”）。这是宋明理学的基本思想。

【道体器用】 明清之际王夫之的哲学命题。《张子正蒙注·太和篇》：“太和絪缊为太虚，以有体无形为性，可以资广生大生而无所倚，道之本体也。二气之动，交感而生，凝滞而成物我之万象，虽即太和不容已之大用，而与本体之虚湛异矣”。“道”即“太和絪缊”的本然状态，是“物我之万象”的“资始资生之本体”（《周易内传》卷五）。“道体器用”的命题揭示的就是物质本体与其各种表现形式之间的关系，其具体含义有三：(1)用虽异而体实同，即世界万物的多样性是统一在“道”这个本体之上的：“无有阴而无有阳，无有阳而无有阴，两相倚而不离也，随其隐见，一彼一此之互相往来，虽多寡之不齐，必交待以成也。……此太极之所以出生万物，成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之道”（《周易内传》卷五）；(2)用无常而体有常，器敝而道未尝息：“形而上，即所谓清通而不可象者也。器有成毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器敝而道未尝息也”（《张子正蒙注·太和篇》）。“无恒器而有恒道”（《思问录·外篇》）。认为具体事物是有始终生灭、成毁的，但构成这些事物的物质实体——“道”却

无始终、生灭；(3)体用相涵，本末一贯："道为器之本，器为道之末，此本末一贯之说也"。"物之有本末，本者必末之本，末者必本之末"(《读四书大全说》卷七)。意谓道与器之间虽有本体与现象之别，但物质实体并非离开现象或先于现象而存在，本体即寓于形形色色的物质现象之中。

【道即是艺】 南宋陆九渊关于文、道关系或道、艺关系的美学思想。陆九渊从"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"(《象山先生全集·杂说》)的"心本论"出发，认为"言"与"文"都是从心发出的，故主张"以心会心"，"艺即是道，道即是艺，岂惟二物，于此可见矣"(《象山先生全集》卷三十五《语录》下)。这种道艺不分的文艺观正是其心物如一的哲学观的表现，其目的在于以文艺为"道"服务。

【道枢】 庄子用语。"枢"即门轴，此喻关键。"道枢"即道之关键。《庄子·齐物论》："彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。""彼是"即彼此，庄子认为彼此之是非是相对的，不值得执着，因此应超脱彼此是非之对立("偶")，这就是道的关键所在，亦即最高认识之真谛。

【道法】 "道"指一切事物的本原，"法"指法则、法度。关于道与法的关系先秦诸子多有论述，如《孙子兵法·形篇》云："修道而保法，故能为胜败之政"。《管子·心术上》言："法出乎权，权出乎道"。又《法法》言："明王在上，道法行于国"。《荀子·正名》谓："一于道法而谨于循令"。《韩非子·饰邪》说："以道为常，以法为本"。对道法关系作出明确阐述的是汉初黄老学者。《经法·道法》指出："道生法。法者，引得失以绳而明曲直者也。故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。能自引以绳，然后见知天下而不惑矣"。

【道法自然】 老子对"道"的性质的规定。《老子》第二十五章："人法地，地法天，天法道，道法自然"。认为道是自然而然的存在者，是无为而无不为的、以自身为法的本体性存在。三国魏王弼注："法，谓法则也。……道不违自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，於自然无所违也"。近人童书业说："《老子》书里的所谓'自然'，就是自然而然的意思，所谓'道法自然'就是说道的本质是自然的"(《先秦七子思想研究》)。老子的这一思想是对天神意志和主观有为的否定，对以后唯物主义自然观的发展有重要影响。

【道学】 即"理学"。宋以来的儒家哲学思想。以继承孔、孟"道统"为志趣，以讲求"性与天道"之学为主旨。唐韩愈曾提出尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟的儒家道统说(见《原道》)。至北宋中期，一些儒家学者以继承昭明儒家的道统为己任，自称其道为"圣人之道"，其学为"圣人之学"。北宋张载始用"道学"之名，曾谓："朝廷以道学政术为二事，此正自古之可忧者"(《答范巽之书》)。二程亦自称"予兄弟倡道学"，"忧道学之寡助"(《河南程氏文集》卷十一)。南宋初"道学"之称多流行，朱熹曾特赞二程"唱明道学于孔孟既没、千载不传之后，可谓盛矣"(《程氏遗书书目后记》)。元宰相脱脱主持编修《宋史》，专立《道学传》一目，载周敦颐、程颢、程颐、张载、朱熹等二十余人。明中期后一些道学家被批评为"假道学"，"道学"之称遂蒙某种贬义，而"理学"之称则盛行起来。参见"理学"条。

【道学六先生】 指北宋周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐、司马光六人。周氏被视为宋代道学开山者，其学揉合儒家、道家和道教思想，提出一以"太极"为中心的简单而有系统的宇宙构成论。邵氏混合《周易》和道教思想，构造出一以"太极"(即"道"或"心")为本原的宇宙构造图式和学说体系，创先天象数学。张氏则以《周易》为主要思想资料，坚持和发展了历史上气一元论学说，提出"一物两体"的深刻辩证法思想。但在人性论和伦理学说等方面多与其他道学家相近。程氏兄弟以儒家思想为核心，初步建立起以"理"(或"道")为宇宙本原的道学体系。司马氏主要是史学家、政治家，在哲学上以人格化的"天"为宇宙主宰，提出以"虚"和"诚"为基本范畴的哲学学说。南宋朱熹曾作《六先生画像赞》。

【道宣】(596—667) 唐僧人，律宗南山宗创始人，佛教史学家。俗姓钱。丹徒人，一说长城(今浙江长兴)人。十五岁依智頵律师出家。隋大业(605—618)中依智首律师受具足戒，习律。唐初曾奉诏为西明寺上座，又曾参预玄奘译场，负责译文润色工作。后入终南山潜心钻研律部和著述。他以《四分律》为本，综揽诸说，会通大小，最后以大乘为归结，以成一家之旨，开创南山律宗。所著《四分律比丘尼含注戒本注》、《四分律删补随机羯磨疏》、《四分律删繁补缺行事钞》、《四分律拾毗尼义钞》、《四分比丘尼钞》为律宗重要著作。此外他在佛教史资料整理方面著述甚丰，主要有《广弘明集》、《续高僧传》、《集古今佛道论衡》、《大唐内典录》、《释迦方志》等，是研究魏晋至隋唐时期佛教思想和佛教史的重要资料。弟子千余人，主要有文纲、大慈等。

【道统说】 关于儒家传道系统的学说。孔、孟已有道统思想。孔子在《论语·尧曰》中叙述了尧、舜、禹相传之道："尧曰：咨！尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终"；《论语》中另有三十三处谈到尧、舜、禹、稷、汤、文、武、周公的圣德仁智。孟子发挥了孔子的思想，提出"五百年必有王者兴，其间必有名世者"(《孟子·公孙丑下》)，认为孔子的道是由尧、舜、汤、文王一脉相传而来，而孔子死后一直无人继承。宣称"当今之世，舍我其谁哉"(同上)？首次明确提出道统说的是唐韩愈，他首先明确指出了道的内容："夫所谓先王之教者何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。其文，《诗》、《书》、

《易》、《春秋》。其法，礼、乐、刑政。其民，士、农、工、贾。其位，君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇。其服，麻丝。其居，宫室。其食，粟米果蔬鱼肉。其为道易明，而其为教易行也"（《原道》）。在对道作规定的基础上，他明确提出了儒家的道统承传系列：尧→舜→禹→汤→文→武→周公→孔子→孟子。韩愈认为孟子死后道"不得传焉"，并决心以弘儒道为己任："使其由愈而粗传，虽灭死万万无恨"（《与孟尚书》）。唐李翱也提出了道统说，与韩愈不同的是他认为道的内容主要是《中庸》所讲的"尽性命之道"，而道统的序列是尧→舜→文→武→孔子→颜子、子路、曾子→子思→孟子→公孙丑、万章等。他也表示要继儒家绝学，使道"传乎其人"（《复性书》上）。宋明理学家们继承了韩、李道统说思想，程颐认为其兄程颢在孟子之后一千四百年间"得不传之学于遗经，以兴起斯文为己任，辨异端，辟邪说，使圣人之道焕然复明于世"（见朱熹《四书集注》之《孟子·尽心下》）。朱熹则把周敦颐、程颢、程颐都说成是孟子的继承者，而他自己则是周、程的传人。

【道原】 ①马王堆汉墓出土的《黄老帛书》四篇古佚书之一。约四百六十余字。篇中着重论述了"道"的性质、功能及作用等，认为"道"是万物的本原，它无形无名，"天弗能覆，地弗能载"，"盈四海之内，又包其外"，"万物得之以生，百事得之以成"。指出"道"的表现形式是多种多样的，"一者，其号也；虚，其舍也；无为，其素也；和，其用也"。认为唯有圣人能体察、认识和运用"道"，"为一而不化，得道之本；握少以知多，得事之要；操正以正奇，前知太古，后知精明。抱道执度，天下可一也"。收入文物出版社 1976 年版《经法》和 1975、1980 年版《马王堆汉墓帛书[壹]》。②《文子》篇名。篇中主要引述、阐发了《老子》的"道"论，认为"夫道者，高不可极，深不可测；包裹天地，禀受无形；……万物恃之而生，莫之知德；恃之而死，莫之知怨"。还阐发了道家"无为而无不为"的思想，认为圣人"漠然无为而无不为也，无治而无不治也"。论述了"执道"与"御民"、"治国"的关系和原则，强调自然、无为、虚静、无欲、因循、应变。主张"体道"，反对任数刻法，认为"体道者佚而不穷，任数者劳而无功"，"夫法刻刑诛者，非帝王之业也"。"圣人执道，虚静微妙，以成其德。故有道即有德，有德即有功，有功即有名，有名即复归于道"。其思想倾向与《黄老帛书·道原》、《淮南子·原道》大体一致。1973 年河北定县汉墓出土的《文子》竹简也有《道原》篇，内容与传世本大同小异。

【道家】 先秦以老庄为代表、以"道"为其学说宗旨的学派。先秦时无"道家"之称，其名可能始于汉初，如《史记·陈丞相世家》言："始陈平曰：'我多阴谋，是道家之所禁'"。又《史记·礼书》云："孝文好道家之学"。司马谈《论六家要旨》把道家与阴阳、儒、墨、名、法诸家并称，谓："道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用"。春秋末老聃为道家创始者。其《老子》为道家经典，书中提出了以"道"为核心的思想体系，把"道"作为宇宙万物的本原以及运动变化的法则，以得道之"德"为万物存在的根据。并用自然法则解释社会生活，强调因任自然，绝圣弃智，绝仁弃义，知雄守雌，柔弱胜刚强，主张无为而治，追求"小国寡民"的理想。战国庄子继承了老子关于"道"的学说，也把"道"作为天地万物的最终根源，他强调道"无所不在"、变幻莫测的性质。从此出发片面夸大事物的相对性，否认事物质的差别，主张万物齐同合一，从而走上相对主义。其人生哲学强调自由的精神生活，主张超脱形骸，物我两忘，与道为一，"独与天地精神往来而不敖倪于万物"（《庄子·天下》）。庄子和庄子后学派是先秦道家的正统学派。另外，大体在庄子派形成前后，另一派道家即黄老学派也趋形成，此派的特点是把道与名法相结合。1973 年长沙马王堆出土的《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四种古佚书，以及《管子》中的《内业》、《心术》上下、《白心》等就是这一派的著作。曾游学于齐稷下的田骈、慎到、环渊等可能是这一派的代表人物。著名法家韩非也受到他们思想的影响。汉初黄老学派盛行，其思想成为当时的指导思想。至汉武帝独尊儒术后道家渐衰。但仍有思想家从中吸取思想营养，如东汉王充曾自称其学说"虽违儒家之说"，却"合黄老之义"（《论衡·自然》）。汉时道家思想流入民间，产生了道教。魏晋时王弼、何晏等以老、庄道家思想解说儒家经典，吸收发挥了道家的自然无为思想，把名教与自然结合起来。史载"魏正始中，何晏王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为本。而王衍唯谈老庄为事"（《晋书·王衍传》）。郭象则着重发挥了庄子的思想，建立了"独化"玄学体系，完成了魏晋玄学的逻辑发展。佛教传入中国后一些学者借道家概念诠解佛教经典，帮助了其传播。宋明理学虽然排斥佛、道，但对道家思想仍有某些吸收，如周敦颐的"太极"说，邵雍的"先天象数"学体系都是糅合儒、道思想的产物。道家思想是中国思想史的重要组成部分，对中国思想文化的各个方面均有重要影响。

【道理】 中国古代哲学一对范畴。"道"指宇宙的运行变化过程，引申为事物的普遍规律和本质；"理"指事物的属性、条理、秩序等，引申为事物的具体本质和特殊规律。战国末韩非第一次将道、理作为一对范畴用来表述事物的普遍规律与特殊规律的关系，其《解老》云："万物各异理，而道尽稽万物之理。"认为理是事物的具体规律，道是事物的总规律。所以，"道者，万物之所然也，万物之所稽也"。他主张按照规律办事，反对违背规律轻举妄行，指出："夫缘道理以从事无不能成。……夫弃道理而妄举动者，虽上有天子、诸侯之势尊，而下有

猗顿、陶朱、卜祝之富，犹失其民人而亡其资财也”（《解老》）。宋代理学家把“理”作为宇宙的本原，将理等同于道，认为“道”（“理”）作为事物发展的根据是形而上的。朱熹说：“理也者，形而上之道也，生物之本也”（《答黄道夫》）。

【道理相应】 战国韩非用语。“道”指事物的普遍规律，“理”指事物的各种特殊规律。《韩非子·解老》：“道者，万物之所然也，万物之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也”。认为“道”是万物之所然的总规律，而“理”则是“成物之文”，故“物有理，不可以相薄，”“理之为物之制，万物各异理”。“道”与“理”虽属于不同的层次，但二者是相互联系的，“万物各异理，而道尽稽万物之理”。意谓“道”这一总规律是对各种具体规律的概括，总规律存在于具体规律中，具体规律又体现和反映着总规律，故“道理相应”。韩非主张要依据事物的规律行事，不可妄为。他说：“夫缘道理以从事者，无不能成。无不能成者，大能成天子之势尊，而小易得卿相将军之赏禄。夫弃道理而妄举动者，虽上有天子诸侯之势尊，而下有猗顿、陶朱、卜祝之富，犹失其民人而亡其财资也”。

【道教】 兴起于东汉中叶的中国宗教。其教杂采道家、儒家、墨家、阴阳五行、谶纬学说，以追求长生不死为目的。“道教”一词始见於《老子想尔注》：“真道藏，邪文出，世间常伪技称道教”。道教的学说核心是“道”。认为道是天地万物的本源，万神的帝君，太上老君的化身。它崇拜的最高神是由“道”人格化的三清尊神。道教主张“道”可修而得，一切人皆可修道成仙，长生不死。修炼的具体方法有服饵、导引、胎息、内丹、外丹、符箓、房中、辟谷等。其宗教仪式有斋醮、祈祷、诵经、礼忏。东汉顺帝时张陵创“五斗米道”，以《老子》为主要经典。后于吉创“太平道”，以《太平清领书》为主要经典。灵帝时张角亦奉太平道。是为早期道教的两个重要派别。两晋时原始道教开始分化，除在民间广泛流行而为农民起义利用外，开始在封建统治阶级中传播。东晋建武元年(317)葛洪撰成《抱朴子·内篇》，整理并阐述了神仙方术理论，充实了道教内容。北魏寇谦之在魏太武帝支持下，假称太上老君旨意“清整道教，除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法”，“专以礼度为首，而加之以服食闭练”。是为“北天师道”。南朝宋明帝时陆修静“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，依据封建宗法思想和制度并吸收佛教修持仪式，广制斋戒仪范，改革五斗米道，称为“南天师道”。陶弘景继续吸收儒、释思想，又构造道教神仙谱系，叙述道教传授系统，道教内容得到了充实与发展。南北朝是道教大发展时期，此时除五斗米道、太平道外，上清派、灵宝派、楼观派等亦相继出现。唐宋时道教受到朝廷重视。唐高宗以老子为其祖先，尊老子为太上玄元黄帝，诸州各建观一所。唐玄宗视道士为宗室，令庶士家藏《老子》一本，“制两京、诸州各置玄元黄帝庙，并崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试”（《旧唐书·玄宗本纪》）。《开元道藏》、《宝文统录》也於唐代先后编成。宋真宗加封老子为太上老君混元上德黄帝，命王钦若、张君房等编辑道藏，大建宫观。宋徽宗自称教主道君皇帝，又于太学置《道德经》、《庄子》、《列子》博士，亲自为多种道经作注，改僧尼为德士，令穿道服，加入道教。一时道教大盛。并编成《大宋天宫宝藏》、《万寿道藏》。唐、宋之后南北天师道与上清、灵宝、净明各派逐渐合流，到元代皆归于“正一派”。金大定七年(1167)王重阳创“全真道”；金元之际刘德仁创立“大道教”（后称“真大道教”），肖抱珍创立“太一教”，但历时不久即湮没。其正一、全真两大宗派继续流传。明中叶后道教逐渐转衰。清代抑道重佛，乾隆时正一真人官阶由二品降至五品，禁止差道法员传度，限制天师率本山道众。道教虽在上层的地位日趋衰落，在民间则以各种形式广泛流传。明代汇编有《正统道藏》、《万历续道藏》，清彭定求又编成《道藏辑要》。唐以后道教流传到朝鲜、日本、越南和东南亚一带，至今仍有一定影响。

【道绰】(562—645) 隋唐时僧人，净土宗的创始人之一。俗姓卫。并州（今山西文水）人。十四岁出家后研讨《大涅槃经》，对禅学有很深造诣。隋大业五年(609)参玄中寺，改信净土。因所住玄中寺属西河汶水之地，故又称“西河禅师”。其净土学的特色是重视经证，主张教法应该和时机相应。他把佛的教法分为圣道、净土二门，认为圣道门非“末法”钝根众生所能悟证，净土门简要易行，乘佛的本愿力即能往生净土。其弟子以善导为贤。著作现存《安乐集》二卷。

【道稽万理】 战国韩非用语。他认为“道”与“理”的关系是一般与个别的关系，即普遍根据与特殊根据、普遍规律与特殊规律的关系。他说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也”（《韩非子·解老》）。认为“道”是对事物万理的概括。又说：“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也”。“物有理，不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之为物之制”（同上）。是说“理”是事物的具体规律和法则，各物之理是不相同的。所以，一方面是“万物各异理”；另一方面又是“万物各异理而道尽稽万物之理，故不得不化，不得不化，故无常操”（同上）。道与理既有差异性又具同一性。

【道德】 中国古代哲学范畴。不同派别的哲学家对其用法各异。先秦儒家将其用作伦理范畴，以“道”为理想人格、品质；以“德”为立身根据和行为准则。如孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）。孟子也主张“尊德乐道”（《孟子·公孙丑下》）。后来荀子始将道、德并称，指出：“礼者，法之大分，类之纲纪也。故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极”（《荀

子·劝学》)。《礼记·曲礼上》也说:"道德仁义,非礼不成"。先秦道家则把"道"作为宇宙的本原,把"德"作为事物从"道"所得到的特殊规律或特性。如《老子》第五十一章:"道生之,德畜之,……万物莫不尊道而贵德"。据此,老子认为所谓"德"是失"道"后的结果,指出:"失道而后德,失德而后仁,失仁而后义"(《老子》第三十八章)。认为仁义之属是对人所具有的纯朴本性的破坏。庄子继承了老子的思想,认为"德兼于道"(《庄子·天地》),"形非道不生,生非德不明"(同上)。他要求"通乎道,合乎德,退仁义,宾礼乐"(《庄子·天道》)。强调道德的本质在于清静无为:"恬淡寂寞,虚无无为,此天地之平而道德之质也"(《庄子·刻意》)。唐韩愈极力维护儒家的仁义之说,认为"仁与义为定名,道与德为虚位"(《原道》)。他批判老、庄的道德说教是"虚位"。宋明理学家一方面从人性论角度使用道德概念,另一方面也将其与不同的思想体系结合起来,如张载认为"德,其体;道,其用,一于气而已"(《正蒙·神化》)。清戴震也说:"一阴一阳,流行不已,生生不息。主其流行言,则曰道;主其生生言,则曰德"(《原善》)。

【道德天尊】 又名"道德神宝君",简称"神宝君"。道教"三清"、"三洞"尊神之一,即被尊为"太上老君"的老子。据说居于大赤天太清境,为"洞神"教主。道教又谓"三清"的三位尊神皆为老子"一炁所化"。老子为"道气之祖,万化之宗",号曰"先天一炁太上老君"。"老君……于龙汉劫初,化生元始天尊,居清微天中,尊号上皇道君";"于龙汉开图,化生灵宝天尊,居禹余天宫仍称太上老君";"于赤明元年,化生道德天尊,居大赤天宫,尊称三天大老"(见《三清虚皇宝箓》)。

【道德自我之建立】 唐君毅著。1944年重庆商务印书馆初版。1963年香港人生出版社再版。共三部分。第一部分道德之实践,说明道德生活的本质,并说明道德之自由、人生之目的、道德心理与道德行为之共性,论生活道德化之所以可能等;第二部分世界之肯定,追溯道德自我在宇宙中的地位,说明道德自我之根源为心之本体及其形上性,进而说明心之本体即现实世界之本体;第三部分精神之表现,说明此心之本体是超越现实生活而又表现于现实生活者。最后论精神实在的最高表现,为使社会成真善美的社会。本书比较全面的论述了道德的本质、根源及其地位等问题,是一部论述道德哲学的重要著作。但作者把道德的本原归结为形而上的"心",这就不可能科学揭示道德的社会性与阶级性之本质问题。

【道德论】 三国魏何晏著。据《世说新语·文学》第七条载:"何平叔注《老子》始成,诣王辅嗣(王弼),见王注精奇,迺神伏,曰:'若斯人,可与论天人之际矣'!因以所注为《道》、《德》二论。"又第十条说:"何晏注《老子》未毕,见王弼自说注《老子》旨,何意多所短,不复得作声,但应诺诺,遂不复注,因作《道德论》"。故《道德论》即《道论》、《德论》的统称。二论已佚,部分散见于《列子注》中。其《道论》指出:"有之为有,恃无以生。事而为事,由无以成。夫道之而无语,名之而无名,视之而无形,听之而无声,则道之全焉。故能昭音响而出气物,色形神而章光影。"《德论》疑即《列子注》所引《无名论》,认为"谓无名为道,无誉为大,则夫无名者可以言有名者矣,无誉者可以言有誉也。然与夫可誉可名者,岂同用哉"?指出:"此比于无所有,故皆有所有矣。而于有所有之中,当与无所有相从,而与夫有所有者不同"。认为"夫道者,惟无所有者也。自天地以来,皆有所有矣,然犹谓之道者,以其能复用无所有也"。基本上反映了何晏以无为本的贵无论思想。

【道德的理想主义】 牟宗三著。系作者1950年出版的《理性的理想主义》之扩充。1959年东海大学出版,1978年台北学生书局再版,后曾多次再版。由作者1949年至1959年间发表的部分文章辑成。作者自称该书的中心观念"即孔孟之文化生命与德慧生命所印证之'怵惕恻隐之仁'是也。由吾人当下反归于己之主体以亲证此怵惕恻隐之仁,此即为价值之根源,亦即理想之根源。直就此义而曰'道德的理想主义'"。书中阐发了有关儒学发展三个时期的思想,认为孔孟荀至董仲舒乃儒学发展第一期;宋明儒代表了儒学"第二期之发扬";现在所面临的是如何实现"儒学之第三期之发扬"。认为实现儒学第三期发展的使命即在于以儒家"道统"为根据开出"学统"和"政统",即发展科学与民主,实现所谓"新外王"。

【道德性命之学】 参见"性命义理之学"及"性理学"条。

【道德经】 见"老子"条。

【道德革命】 近代资产阶级思想家所发动的批判封建旧道德、提倡资产阶级新道德的思想运动。梁启超在《新民说·论公德》中首次提出道德革命的口号,对封建伦理纲常展开了猛烈批判,要求人人平等、男女平等,主张以"自由、平等、博爱"的新道德代替封建旧道德。宣传"求乐免苦"的自然人性论,批判"去人欲、存天理"的禁欲主义,鼓吹"为我"、"利己"、"个人本位主义"。但又强调利群、爱国、爱他,提倡"知有爱他的利己"、"自利利他主义",亦即所谓"合理的利己主义"。强调道德在社会革命中的作用,但带有唯心主义道德决定论的倾向。戊戌变法前资产阶级维新派拉开了道德革命序幕。资产阶级革命派兴起后道德革命进一步高涨。"五四"新文化运动中道德革命达到高潮。

【道德说】 西汉贾谊早年所作。认为宇宙万物皆由"德"生,德又由"道"生:"德生物又养物,则物安利矣,……德生于道而有理,守理则合于德,与道理密而弗离也,故能畜物养物"。并提出了"德有六理"、"德有六美"

等。表现了作者早期对宇宙万物及其关系的基本的、初步的看法。收入《贾谊集》。

【道德哲学】 张东荪著。1932年上海中华书局出版，1934年再版。凡七章。书中赞同德国生理学家翁德(Wundt)强调民族心理、社会心理的主张，既不同意康德的"至善"道德律令说也反对快乐主义。认为道德的基础是"文化"，而"文化"便是全社会的理想追求，主张以此沟通个人与群体的关系。同时受摩尔根思想的影响，认为文化分不同层次，整个文化即社会精神，它不是个体精神之汇集，而是"突创"而成。书末对唯物史观进行了歪曲和攻击，认为唯物史观是"经济一元论"，"即以经济为因，以政治法律思想道德为果。止可由经济而左右政治法律道德思想而不可由政治法律道德思想以影响于经济"。

【道德家】 道家别称。西汉司马谈在《论六家要旨》中把先秦学派分为"阴阳、儒、墨、名、法、道德"六家，首次以"道德"名道家。道家主旨是讲"道"，但同时也强调"德"，认为"物得以生，谓之德"(《庄子·天地》)。由于道家的学说是以"道德"为根本内容的，所以人们用"道德家"概括之。有说"道德家"因《道德经》(即《老子》)而得名。参见"道家"条。

【道器】 中国哲学一对重要范畴。"道"指形而上之理，或谓事物的本原或规律等；"器"指有形之万物。《易·系辞上》始将道、器对举，谓："一阴一阳之谓道"，"形乃谓之器"，"形而上者谓之道，形而下者谓之器"。晋韩康伯补魏王弼《周易注》云："道者何?无之称也，无不由也"。以道为无，无为器本。北宋程颢主张道器合一，指出："形而上为道，形而下为器，须著如此说，器亦道，道亦器"(《河南程氏遗书》卷一)。程颐主张道器不离，认为"离了阴阳便无道"(同上，卷十五)。南宋朱熹一方面认为道派生器，道先器后，故主张道器分离，谓："即形器之本体而离乎形器，则谓之道"(《朱子语类》卷九十五)。"形是这形质，以上便是道，以下便是器，这个分别得最亲切"(《朱子语类》卷七十五)。"凡有形有象者皆气也，其所以为是器之理者则道也"(《朱子大全》文三十六《答陆子静》)。另方面又认为道本器末，故主张道器相依，指出："道未尝离乎器，道亦是器理"(《语类》卷六)。从理气与道器的关系上他又认为道器是理气的从属范畴，"理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也"(《朱子大全》文五十八《答黄道夫》)。明清之际王夫之从朴素辩证唯物论的立场出发对道器关系进行了系统阐述。就本体论而言，他认为"天下唯器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也"。"形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形"，"则上下无殊畛，而道器无易体，明矣"(《周易外传》卷五)。是说世界统一于器，道则依存于器，故"无其器则无其道"(同上)，"道与器不相离"(《周易内传》卷五)。就认识论而言，他认为道与器是一般与个别的关系。人的认识过程首先是从个别到一般，即"因物而见理，因器而见道"(《四书训义》)。因为一般寓于个别之中，故"尽器则道在其中矣"(《思问录内篇》)。所谓"尽器"就是由表及里地对具体事物的认识，即"识其品式，辨其条理，善其用，定其体，则默而成之，不言而信，皆有成器之在心而据之为德也"(《周易外传》卷五)。有了一般认识之后再从一般回到特殊，因为道存在于具体事物之中，"道不虚生，则凡道皆实也"(同上)。"尽道"才能"述器"、"审器"、"治器"、"作器"，"尽道"的目的在于"善治器而已矣"(同上)。这就是"尽器则道无不贯"，"尽道所以审器"(《思问录内篇》)。所以，从器到道而言，"器本道末"，"据器而道存，离器而道毁"(《周易外传》卷二)，这是认识论的唯物论。从道到器而言，"道为器之本，器为道之末，此本末一贯之说也"(《读四书大全说》卷七)，强调的是认识的能动性，这是认识论的辩证法。就历史观而言，他坚持"道随器变"、"道因时行"的思想，认为器是不断发展变化的，道也随之不断发展变化，"洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣"(《周易外传》卷五)。故"道之所行者，时也"；"时之所承者，变也"；"道因时而万殊也"(同上，卷七)。进而他提出"事随势迁而法必变"(《读通鉴论》卷五)，主张只有"趋时善变"才可"日新而不困"(《张子正蒙注》卷七)。清戴震对道器关系作了明确的唯物主义地解释："形谓已成形质。形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣"(《孟子字义疏证·天道》)。近代的资产阶级改良派未摆脱封建的"道不变"思想的束缚，主张"变器不变道"、"变器卫道"、"道本器末"。如郑观应提出："道为本，器为末；器可变，道不可变；庶知可变者富强之权术，非孔孟之常经也"(《盛世危言·凡例》)。薛福成提出："取西人之器数之学，以卫我尧舜禹汤文武周孔之道"(《筹洋刍议·变法》)。后来洋务派官僚张之洞更明确地说："夫不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也"(《劝学篇·变法》)。谭嗣同反对封建顽固派的保守理论，针锋相对地提出："故道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道不亡"。"器既变，道安得不变"(《思纬壹壹台短书——报贝元征》)? 以此论证变法的必要性。

【道藏】 道教经书的总集。道经的汇录始於南北朝，当时南朝宋陆修静编《三洞经书目录》，梁孟法师撰《玉纬七部经书目》。汇辑成"藏"则是唐开元(713—741)中辑成的《三洞琼纲》，总3744卷(一说5700卷，一说7300卷)，即《开元道藏》。宋真宗大宗祥符三年(1010)命王钦若主编道教经典，目为《宝文统录》，凡4359卷。后来张君房主持再次校修，增为4565卷，按三洞四辅分类，用《千字文》编号，于天禧三年(1019)缮写七部，

称《大宋天宫宝藏》，奠定了后来《道藏》的编辑体例。宋徽宗崇宁(1102－1106)中重加校补，增至5387卷，称《崇宁重校道藏》。政和(1111－1118)中增至5481卷，名《政和万寿道藏》，并首次雕板，金元各藏皆以此为蓝本。金孙明道於章宗明昌元年(1190)主持增修，勒成6455卷，名《大金玄都宝藏。元时宋德方、秦志安等亦修道藏，成7800余卷，称《玄都宝藏》。但以上刊刻的道藏大多亡缺。现存的是明英宗正统十年(1445)由邵以正督校刊成的《正统道藏》5305卷，以及神宗万历三十五年(1607)由张国祥奉旨校刊的《万历续道藏》180卷，共5485卷。1900年八国联军侵入北京时其板全部被毁。1923年10月至1926年4月上海商务印书馆以涵芬楼名义，据北京白云观所藏正、续道藏影印，凡1476种，1120册。清彭定求编《道藏辑要》、闵一得编《道藏续编》第一集，近世守一子编《道藏精华录》，皆续有增补。《道藏》按"三洞"(即洞真、洞玄、洞神)、"四辅"(即太清、太平、太玄、正一)分类。"三洞"之下又分为本文类，指经教的原本真文；神符类，指龙章凤篆之文，灵迹符书之字；玉诀类，指对道经的注解和疏义；灵图类，指对本文的图解或以图象为主的著作；谱录类，指记录高真上圣的应化事迹和功德名位的道书；戒律类，指戒规、科律的经书及功过格；威仪类，指斋法、醮仪及道教科仪制度的著作；方法类，指论述修真养性及设坛祭炼等各种方法之书；众术类，指外丹炉火、五行变化和一切数术等方术书；记传类，指众仙传说、碑铭及山茂道观的志书；赞颂类，指歌颂赞倡的著作；章表类，指建斋设醮时上呈天帝的章奏、青词等。其内容庞杂，除道经外还收入部分诸子百家著作，是研究我国古代哲学、历史、文学艺术、医学、药物学、化学、天文、地理等的重要史料。

【道藏辑要】 《道藏》节本。彭定求编成於清康熙年间。按二十八宿字号分为二十八集，计200余册。除收入道教重要经典、历代真人著作、科仪戒律、碑传谱记外，还有明版《道藏》之外的晚出道书。1906年成都二仙庵道院将其重刊，新增贺龙骧所编《道藏辑要子目》五卷，还刻有《道藏辑要续编》。

【遍计所执性】 见"三性"条。

(乙)

【强力从事】 墨翟提出的"尚力"主张。他认为人的贵贱贫富在于能否强力从事，"强必贵"、"强必富"(《墨子·非命下》)。"上强听治，则国家治矣；下强从事，则财用足矣"(《天志中》)。反映了小生产者的思想观念。参见"非命尚力"条。

【强物就我】 近代严复对陆九渊心学的批判。他在《救亡决论》中指出："盖陆氏于孟子，独取良知不学、万物皆备之言，而忘言性求故、既竭目力之事，唯其自视太高，所以强物就我"。认为陆九渊取孟子的"良知"说形成了其心学体系，这种体系以心为本体，用主观取代、吞没了客观。而"后世学者，乐其径易，便于惰窳敖慢之情，遂群然趋之，莫之自反"。这样做的结果是"其为祸也，始于学术，终于国家"。

【缘天官】 荀子用语。《荀子·正名》："然则，何缘而以同异？曰：缘天官"。"缘"即因、循，"天官"即人的感觉器官。荀子认为区别事物的同异是依靠人的感觉器官，相同的事物会引起相同的感觉，不同的事物则会产生不同的感觉。但荀子强调仅仅依靠感性经验还不能正确把握事物，必须依靠理性思维的检验、认知作用，即所谓"征知"。"征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也"(《正名》)。在"天官簿类"和"心有征知"的作用基础上便形成了概念，这就是名的产生。

【缘生】 即"缘起"。

【缘会宗】 中国佛教般若学派"六家七宗"之一。其代表为于道邃。安澄《中论疏记》云："于道邃著《缘会二谛论》云：缘会故有，是俗；推拆无，是真。譬如土木合为舍，舍无前体，有名无实。故佛告罗陀，坏灭色相，无所见"。"缘会"即"缘起"，是佛教的基本范畴和理论。缘会宗主张众缘和合则有，缘散即无。它偏重论证物质现象的"不有"，而没有注意到"不无"的方面。故吉藏批评其"经不坏假名而说实相，岂待推散方是真无？推散方无，盖是俗中之事无耳"。认为这种学说背离了般若空宗"物从因缘故不有，缘起故不无"的"假有性空"相统一的原理。

【缘起】 佛教名词。梵文意译。亦作"缘生"。"缘"指结果所赖以产生的条件，"起"指生起。"缘起"即谓一切事物和现象(诸法)均处于因果联系中，依一定条件生起变化。即"此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼灭"(《中阿含经》卷四十七)。"缘起"和"法"是相联系的，"若见缘起便见法，若见法便见缘起"(《中阿含经》卷三十)。用"缘起"来解释世界、人生以及各种精神现象产生的根源便是"缘起说"。佛教有"缘起偈"云："诸法从缘起，如来说是因；彼法因缘尽，是大沙门(指释迦牟尼)说"。印度佛教最早的"缘起"说是"业感缘起"，也叫"十二因缘"或"十二缘生"。用以解释社会不平等现象和人生痛苦的原因。其后中观学派着重从"假有性空"方面说明诸法即一切现象产生的原因，谓之"中道缘起"或"八不缘起"。瑜伽行学派则以"三自性"、"唯识无境"说明世界及其现象的本原，叫做"阿赖耶缘起"或"自性缘起"。密教则主张"六大缘起"。佛教传入中国后"缘起"的内容又有变化和充实，如《大乘起信论》主"真如缘起"，华严宗主"法界缘起"。华严宗还结合"判教"理论将"缘起"分为四种：小乘教的"业感缘

起”，大乘始教的“阿赖耶缘起”，大乘终教的“如来藏缘起”，《华严经》圆教的“法界缘起”。“缘起”理论是佛教各宗派的理论基础。

【缘情论】 西晋陆机关于情感与艺术关系的理论。他在《文赋》中指出：“诗缘情而绮靡，赋体物而浏亮”。这种“缘情”论是魏晋以来“文的自觉”的体现，也是对先秦以来“诗言志”理论的发展。《尚书·尧典》曾提出“诗言志”思想。《汉书·艺文志》言：“《书》曰：‘诗言志，歌咏言’，故哀乐之心感，而歌咏之声发。”说明汉时人们已认识到诗歌抒情的美学特征，在理论上把“志”与“情”联系了起来。但在独尊儒术，经学盛行的汉代，诗歌抒情言志始终局限于“发乎情，止乎礼义”的范围，未能发挥出真正的情感。陆机在文艺自觉的时代，把“情”作为文艺创作中的重要因素予以重视，是有历史意义的。继陆机之后沈约提出情、文互用的思想（见《宋书·谢灵运传论》），主张根据情思组织文辞，通过文辞润饰情感。刘勰《文心雕龙》更明确地指出：“情者文之经，辞者理之纬；经正而后纬成，理定而后辞畅。此立文之本源也”（《情采》）。至此情感在审美创造中的作用已被充分认识。但作为一种表现主体情感的美学思潮则在明以后兴起，此时的公安派主张“独抒性灵”，清袁枚提出“性灵说”，情感理论进入了文艺创作。

【缘道理】 战国韩非用语。《韩非子·解老》：“夫缘道理以从事者，无不能成”。关于“缘”《广雅·释诂》谓：“缘，循也”；“道”即“万物之所然”，是普遍规律；“理者，成物之文也”，“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也”（《解老》），“理”是事物的特殊规律。“缘道理”即遵循规律。韩非认为遵循规律办事就能获得成功，如果“弃道理而妄举动”，则“虽上有天子诸侯之势尊，而下有倚顿、陶朱、卜祝之富，犹失其民人而亡其财资也”（同上）。

【缘督为经】 庄子用语。《庄子·养生主》：“为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”。“督”为人身之经脉，在后背之中，故以“督”喻中。庄子主张恪守适中之道，以免偏于一方而招灾受祸。

【巽】 《周易》八卦及六十四卦之一。作为八卦其由两个阳爻（⚊）一个阴爻（⚋）组成，卦象为☴。作为六十四卦则由八卦之下巽上巽组成，卦象为䷸。象征风。《左传·庄公二十二年》：“巽，风也。”《易传·象传》：“随风，巽。”《巽》为阴卦，象征多种事物和属性。《易传·说卦》：“巽，为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果。”

【婺学】 宋代学术派别。“婺”即婺州，州治在浙江金华。①依地理所划分的学派，包括吕祖谦、唐仲友、陈亮所代表的三个派别。明杨维桢谓：“余闻婺学在宋有三氏：东莱氏以性命绍道统，说斋氏以经世立治术，龙川氏以皇王帝霸之略志事功”（《宋文宪公集序》）。清全祖望亦谓：“乾淳之际，婺学最盛。东莱兄弟以性命之学起，同甫以事功之学起，而说斋则为经制之学”（《宋元学案》卷六十《说斋学案》）。②专指吕祖谦所代表的学术派别。由于吕祖谦、唐仲友、陈亮的学术观点不尽相同，后人即把永康的陈亮称为“永康学派”，而把金华的吕祖谦称为“金华学派”，又称婺学。

十 三 画

（一）

【摄生消息论】 金代丘处机撰。一卷。包括《春季摄生消息》、《夏季摄生消息》、《秋季摄生消息》、《冬季摄生消息》等。内容是以四季与人体的肝、心、肺、肾以及金、木、水、火和青帝、赤帝、白帝、黑帝相配，说明人体疾病发生的原因和健身应注意的问题。书中多无稽之谈，但在阐述气候与人体疾病的关系，疾病发生的症状及医治办法、强身应如何注意衣食住行等方面问题时，也有不少可取之处。在从天气变化、万物生衰、五行相克谈到如何安静精神时，还附会了儒家的伦理思想。收人《学海类编》和《丛书集成初编》。

【摄用归体】 熊十力哲学命题。源于佛教法相宗"摄相归性"、"摄境从心"说。《新唯识论》："摄用归体，故说功能即是真如；会性入相，故说真如亦名功能"。性、真如即体，相、功能即用。认为用是体的显现，故用应摄入体，不可将体用析成二片。又说："《新论》要义有三：一、克就法相而谈，心物俱在；二、摄相归体，即一真绝待，物相本空，心相亦泯；三、即相而显体，则说本心是体，虽复谈心未始遗物，然心御物故，即物从心，融为一体，岂有与心对峙之物耶？"（《新唯识论》卷下之二）是说物理现象、心理现象无非是"本心"的变现。他又以"摄体归用"与"摄用归体"对举，认为"摄体归用"、"举体成用"是俗谛，即随顺世俗的见解假为施设的心物万象；"摄用归体"、"摄相归性"则是真谛，即从归根到底的意义上认为除了"本心"外宇宙万相都不是真实的。以上真俗二谛互为补充，相反相成。熊十力在《新唯识论》、《摧惑显宗记》、《体用论》中都说其思想主旨在"摄用归体"。但在晚年著作《乾坤衍》中又将"摄用归体"与"摄体归用"对立起来，痛斥"摄用归体"不能肯定现象的真实，乃佛、道归于寂灭、虚无的恶劣影响所致。这一说法在《体用论》之前的《原儒》中已现端倪。

【摄论学派】 南朝陈至隋时中国佛教学派之一。因研习和弘扬《摄大乘论》而得名。又称"摄论宗"，其学者被称为"摄论师"。《摄大乘论》是印度大乘佛学"瑜伽行派"的重要著作，由无著造论，世亲作释。自真谛来华于南朝陈时译出此论后，研习者渐多，遂形成"摄论学派"。其较盛者有道尼、靖嵩、昙迁三系。昙迁于隋文帝时住彭城（徐州）弘扬《摄论》，兼讲《楞伽》、《大乘起信论》等，开北方摄论学。该学派自靖嵩、昙迁再传后逐渐衰微，至玄奘法相唯识学兴起后绝传。后人把"摄论学派"连同"地论学派"统称为"前期唯识学"，把玄奘的法相唯识学称为"后期唯识学"。摄论学派的思想主要是在"八识"外又立第九"阿摩罗识"，即"无垢识"，亦即真如佛性。主张一切众生皆有佛性。认为"真如"有二义：所缘境即"实际"为真如，能缘心（相等于第九识）亦为真如，又名"本觉"；二者合一，称为能所统一、理智不二。这与《大乘起信论》系统的"真如缘起"说相一致。

【摄类辩论】 藏传因明著作。又译《摄义辩论》或《量论摄义》。西藏噶当派桑浦寺第六任堪布（主持）恰巴·曲吉森格著。为学习因明必读的入门书。包括略集、中集、广集，即依据人的思维逻辑特点把概念分为初、中、大三类，每一类都以"破他、立自、除疑"三步骤进行辩论、分析。初类为初学因明者所学的概念，有"红白"、"成事"、"遮是"、"遮非"、"识体"、"总"、"别"、"实法"、"常法"、"小因果"等。中类为具有中等知识的学者所学的概念，有"相违"、"相属"、"了有"、"了无"、"所表"、"能表"、"随因正遍"、"随因反遍"、"大因果"等。大类为具有上等智慧的学者所学的概念，有"立者"、"破者"、"证者"、"境"、"有境"、"量"、"现量"、"比量"、"小应成论式"、"大应成论式"等。有拉萨、德格木刻版。

【魂】 ①"灵魂"的简称。②指精神意识，与物质体魄相对。③指思维活动，与灵魄感觉相对。其具体内容参见"灵魂"、"魂魄"条。

【魂气】 即灵魂。古人认为灵魂是一种精气，故名。《礼记·郊特牲》："魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也"。《孔子家语·哀公问》载宰我问鬼神，孔子答曰："人生有气有魂，气者人之盛也。夫生必死，死必归土，此谓鬼；魂气归天，此谓神"。北宋张载说："气于人，生而不离，死而游散者谓魂；聚成形质，虽死而不散者谓魄"（《正蒙·动物》）。南宋朱熹的学生问："魂气升于天，莫只是消散，其实无物归于天上否"？他回答说："也是气散，只是才散便无。如火将灭，也有烟上，只是便散。……人之将死，便是气散，即是这里无个主子，一散便死。大率人之气常上"（《朱子语类》卷三《鬼神》）。

【魂知】 近代康有为用语。指知觉、精神。参见"知

气"条。

【魂魄】 ①即"灵魂"。《左传·昭公七年》:"既生魄,阳曰魂"。唐孔颖达《左传正义》云:"魂魄,神灵之名,本从形气而有。……附形之灵为魄,附气之神为魂。"魄即灵,附于形体;魂即神,附于精气。②指精神意识。《左传·昭公十五年》:"心之精爽,是谓魂魄。"《左传正义》:"精亦神也,爽亦明也。"精爽即神明,即精神。《淮南子·说山训》高诱注:"魄,人阴神也;魂,人阳神也。"魂、魄俱为人的精神,只是阴阳有别。《灵枢·本神》:"德气生精神、魂魄、心意、志思、智虑。"魂魄亦属于精神意识之列。《朱子语类》卷八十七:"魄者形之神,魂者气之神,魂魄是神气之精英,谓之灵。"魂魄亦为意识概念。一般认为"魄"为肉体的感觉,"魂"为心智之思维。《左传·昭公七年》:"既生魄,阳曰魂"。《左传正义》:"耳目心识、手足运动、啼哭为声,此则魄之灵也";"精神性识渐有所知,此则附气之神(魂)也。"《朱子语类》卷八十七:"人能思虑计划者,魂为之也;能记忆辨别者,魄之为也。"戴震《孟子字义疏证》卷上:"盖耳之能听、目之能视、鼻之能臭、口之知味,魄之为也";"心之精爽,有思辄通,魂之为也"。③精神和肉体的合称,"魂"指精神,"魄"指肉体。《楚辞·大招》王逸注:"魂者,阳之精也;魄者,阴之形也。"精即人的精神,属阳;魄即人的肉体,属阴。《礼记·郊特牲》:"人死魂气归于天,形魄归于地。"魂气、形魄分别即精神、肉体。《朱子语类》卷三:"或曰:大率魄属形体,魂属精神"。陈淳《北溪字义》:"人之知觉属魂,形体属魄"。

【瑜伽行派】 见"大乘有宗"条。

【槐堂诸儒】 南宋陆九渊及弟子中的江西一派,即从学或问学陆九渊于金溪槐堂书屋和贵溪象山精舍的弟子。此派人数甚多,《宋元学案·槐堂诸儒学案》录六十五人,以傅梦泉、邓约礼、傅子云为首。此派学者对于陆九渊的心学思想未能有新的发挥,但能在陆生前簇拥其讲席,死后为其上书请谥,对于象山学派地位的确立起了很大作用。

【碍】 梁漱溟用语。指一切妨碍"大生命"活动的因素。指出:"凡是'现在的我'要求向前活动,都有'前此的我'为我当前的'碍'。譬如我前面有块石头,挡着我过不去,我须用力将它搬开固然算是碍,就是我要走路,我要喝茶,这时我的肢体,同茶碗都算是碍"(《东西文化及其哲学》第50页)。他把"碍"又叫做"前此的我"或"物质",看成生命本体的对立物。

【赖天地之赞力】 古代蒙古族天命论思想。认为人之所以能成其事是完全依靠"长生天"的气力之帮助的结果,把人生的富贱、福祸、胜败均归之于天地的赞力。《蒙古秘史》云:"赖天地之赞力,蒙皇天之题名,得后土之相济,报丈夫之仇于篾儿乞惕百姓"。这种思想在早期具有明显的宿命论色彩。后来逐渐增加了人的因素,认为人的主观努力也是不可少的。

【赖其力者生】 墨子用语。《墨子·非乐上》:"今人固与禽兽、麋鹿、蜚(飞)鸟、贞虫异者也。今之禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫,因其羽毛以为衣裘,因其蹄蚤(爪)以为绔屦,因其水草以为饮食。故唯(虽)使雄不耕稼树艺,雌亦不纺绩织纴,衣食之财固已具矣。今人与此异者也,赖其力者生,不赖其力者不生"。强调人出力劳动才能生存。墨子这里讲的"力"包含有生产劳动的内容,这是可贵的。但他甚至把王公大人管理国家的活动也叫做"力",表现出其思想的局限性。

【甄鸾】 北朝北周学者。官至司隶大夫。曾造天和历。北周武帝曾多次召集儒、佛、道三教学者与臣下议论三教优劣,他作为司隶大夫受命详论佛、道二教先后。天和五年(570)上《笑道论》三卷,合三十六条。其序云:"三卷者,笑其(指道教)三洞之名;三十六条者,笑其经有三十六部"。同年五月十五日帝又召集群臣详议甄鸾之论,以为伤蠹道士,即于殿前焚之。《笑道论》对研究中国佛教史、道教史有一定参考价值。收入《广弘明集》。

【蒙古卫拉特法典】 亦作《卫拉特法典》。蒙语称之为"察津·必征克"(法典、法律文献)。明崇祯十三年(1640)巴图尔珲台吉、札萨克图汗召集厄鲁特、喀尔喀各部封建主会盟于塔尔巴哈台(一说会盟于札萨克图汗驻牧处)时制定。用回鹘(古代维吾尔)式蒙古文写成。共一百二十一条。内容包括僧侣和宗教、驿传运输及赋税、民族生活及婚姻、畜牧和狩猎、私有制财产及继承权、刑法和审判制度、各部相互关系及攻防组织等规定。对协调各部关系,巩固封建秩序等起过一定作用。目前仅存托忒文抄本。

【蒙古秘史】 旧译《元朝秘史》。是一部反映蒙古族古代政治、经济、哲学、军事、伦理等方面的著作。成书于十三世纪中叶。著者不详。十二卷,正集十卷,续集二卷。记述了从成吉思汗的远祖谱系一直到成吉思汗时代整个蒙古社会的发展状况。书中宣扬汗权天授,认为成吉思汗的远祖孛儿帖赤那、豁埃马阑勒是奉天命而生,而成吉思汗则"赖长生天之力,得天地之赞助,而匡普天下之百姓,俾入我一统之制矣"(卷一)。认为自然界是发展变化的:"自大地如土坷时,自江海如小溪时,我已相从之也矣"(卷十)。自然界的运动变化是有规律的:"如云霁而见日光,如冰消而得江水"。社会也是发展的,指出蒙古族由同一族源发展而来。书中较详尽地记载了成吉思汗用武力统一蒙古、建立了蒙古汗国以及征金、西征花剌子模、灭西夏等战争过程,生动地描述了成吉思汗的战略战术和建军、治军、用兵思想,其中多有辩证法因素。此外对成吉思汗之子斡歌歹的西征、南征灭金等活动亦有载。该书自问世后特别是近代以来受到中外学者的重视,他们从历史学、文学、语言

学、版本学、哲学、军事学等方面对其作了研究。原书为畏兀尔蒙文，已佚。现存本是用汉文音译的版本，有顾广圻本和叶德辉本两种。顾广圻本是顾氏于嘉庆年间根据旧抄本并参照当时流行的抄本校勘而成，后藏于上海涵芬楼。叶德辉本是光绪年间文廷式从顾氏本抄出后归叶氏刻印。现有1979年内蒙古人民出版社出版的新译简注本、1981年内蒙古人民出版社的蒙文还原本。另有俄、日、德、英、法、土耳其、匈牙利、捷克等文译本。

【蒙古风俗鉴】 蒙古史上第一部用蒙文写的"百科全书"式的风俗学著作。清蒙古族罗布桑却丹著。成书于1918年。共十册，六十章。较详尽、系统地记述了蒙古族的风俗习惯及政治、经济、军事、文化、哲学、宗教、地理、历史、医药、动植物、刑法、婚姻等情况，是研究近代蒙古社会的重要资料。书中具有朴素唯物主义和辩证法思想。认为世界是物质的："世界形成之时，分成水、土、木三类，后来又分成昆虫、飞禽、走兽、人类等四类生物"。指出自然界、人类社会都是按其自身的规律运动、发展："世界的演化之道则日落星出，昼夜更替为成规，日积月累，四时循环为一岁"。"旋转的太阳，交替的政权"。"贫与富，非永恒"，"荣华富贵并非恒定，青春妙龄难保长久"。揭露了喇嘛教的欺骗性、危害性，指出："喇嘛教宣扬世实虚空不实，人不长生，一切无用"。"喇嘛们把'非永生，皆虚幻'之类的说教在老幼妇孺间说来道去，日久天长，使人们的习性变得特别懒散，意志变得特别懦弱"。"如同醉翁入梦一般，处于懵懵懂懂的状态"。主张用发展文化教育来克服宗教。该书原为毛笔手抄本。1981年内蒙古人民出版社出版蒙文本。

【蒙古源流】 原名《汗等宝贝史纲》。与《元朝秘史》、《蒙古黄金史》合称蒙古族三大历史著作。清蒙古族萨囊·彻辰著。成书于清康熙元年(1662)。全书六部分。一、序言，包括祈祷词和全书内容提要；二、绪论，叙述了宇宙万物的生成；三、叙述了释迦牟尼的传记以及印度诸王崇信佛教的历史；四、详述了佛教传入西藏的情况；五、叙述了成吉思汗家族的历史及元、明、清初蒙古诸汗的历史；六、结语，列举了参考书目、著书年、月、日。最后还有结尾诗词三百一十六行。乾隆四十二年(1777)译为满文，结尾诗词未译。后又译成汉文，分八卷，名为《钦定蒙古源流》，并收入《四库全书》史部杂史类。后又译成英、俄、德、日等文字。1981年内蒙古人民出版社重新出版汉译本。

【蒙庄】 即庄子。因其为宋国蒙人，故称。

【蒙鞑备录】 蒙古汗国的见闻录。南宋赵珙著。1221年作者曾奉使赴蒙古汗国，以见闻成书。书中记述了蒙古汗国的立国、国号年号、太子诸王、诸将功臣、任相、军政、马政、粮食、征伐、官制、风俗、军装器械、奉使、祭祀、妇女、燕聚舞乐等情况。是现存记载早期蒙古汗国史迹的最早资料。清曹元忠有《蒙鞑备录校注》(收入《笺经室丛书》)。近人王国维有《蒙古史料校注四种》(收入《海宁王静安先生遗书》)。

【禁攻寝兵】 战国宋钘、尹文的社会政治主张。《庄子·天下》言宋、尹主张"禁攻寝兵，救世之战"。唐成玄英疏："寝，息也。防禁攻伐，止息干戈，意在调和，不许战斗"。《尹文子·大道上》："禁暴息兵，救世之斗"。

【楚中王门】 明王阳明心学派的一个分支。由湖北一带的阳明弟子及其后学组成。黄宗羲《明儒学案·楚中王门学案》仅收录二人，即蒋信(道林)和冀元亨(闇斋)。指出，"楚学之盛，惟耿天台一派，自泰州流入。当阳明在时，其信从者尚少。道林、闇斋、刘观时出武陵，故武陵之及门，独冠全楚"。然"天台之派虽盛，反多破坏良知学脉"，而道林之学亦"得于(湛)甘泉者为多"。此派在阳明学中影响甚微。

【楚狂接舆】 即"接舆"。

【感光生子】 古代蒙古族的皇权迷信观念。"汗权天授"说即发端于此。《蒙古秘史》载："每夜，明黄人，缘房之天窗、门额透光以入，抚我腹，其光即浸腹中焉。及其出也，依日、月之隙光，如黄犬之伏行而出焉。……以情察之，其兆盖天之子息乎？……俟为天下之主时，下民方得知之耳！"

【感兴】 中国古典美学概念。指艺术创作中的灵感现象。西晋陆机最早对灵感现象作了生动细致的描述，《文赋》曰："若夫应感之会，通塞之纪，来不可遏，去不可止。藏若景灭，行犹响起。方天机之骏利，夫何纷而不理。思风发于胸臆，言泉流于唇齿。纷葳蕤以馺遝，唯毫素之所拟。文徽徽以溢目，音泠泠而盈耳"。陆机之后对灵感现象的论述渐多，如颜之推所说的"标举兴会"(《颜氏家训·文章篇》)、汤显祖所谓的"自然灵气，恍惚而来，不思而至，怪怪奇奇，莫可名状，非物寻常得以合之"(《玉茗堂文之五·合奇序》)、王士禛所言的"兴会神到"(《带经堂诗话》)等都是对灵感现象的描述。

【感相】 张东荪用语。即感觉。他认为"感相"是"心物之交"的产物，是一种暂生暂灭的幻相，指出："内界有个构造，而外界亦有个构造。这两个构造之交，便产生了许多空泛的东西"(《认识论》)。作为内外之交的产物，"感相"既不归属于主观世界，也不归属于客观世界，在认识中有其独立的地位。但并非真实的存在，"这正和所谓'幻想'在性质上差不多"(同上)。

【雷为火】 东汉王充对雷电现象的看法。东汉时盛行谶纬迷信，每当盛夏雷电击人致死，世俗以为这是"天怒而击杀之"。王充则认为"雷非天怒"，"雷为火也"(《论衡·雷虚》)。为此他提出"五验"：第一，中雷击而身亡者头发皮肤焦黑，有烟火味；第二，"雷烧石色赤，投入井中，石燋井寒，激声大鸣"；第三，"寒气入腹，温寒分争，激气雷鸣"；第四，"当雷之时，电光时见，大若

火之耀"；第五，"当雷之击，时或燔人室屋及地草木"。于是得出结论："夫论雷之为火有五验，言雷之为天怒无一效，然则雷为天怒，虚妄之言"（同上）。这种以事实经验反驳虚妄之说是有力的。但仅从经验出发不能最终揭露迷信的认识根源，亦不能彻底肃清迷信。

【雷非天怒】 东汉王充对雷电现象的认识。针对当时盛行的谶纬迷信，他指出："雷者，太阳之激气也"（《论衡·雷虚》），纯属一种自然现象，是声或气"相扣而音鸣者"，根本没有传说中的雷公。他认为天与地都是物质实体，无口、眼等感觉器官和情感意志，"天隆隆之声音，并非天怒"；降雨，亦非天喜。他又以天不能罚"犬豕食人腐臭"、"鼠污人饮食"，亦不能怜戚夫人（刘邦宠妃）惨为人豕等具体事例，说明天没有赏善罚恶的功能。王充对"天人感应"迷信思想的批驳是正确的，但仅以经验事实为例是不能最终驳倒神学目的论的。

【雾罩】 苗族哲学概念。认为天地都是雾罩产生的。"雾罩生得最早，雾罩生白泥，白泥变成天；雾罩生黑泥，黑泥变成地"。是一种朴素的天地起源观念。

【遨尔其朗】 蒙古族哲学名词。意为"永恒旋转的世界。"最早见于蒙古族史诗《江格尔》。蒙古族学者尹湛纳希说："'遨尔其朗'者，天地日月以至万事万物，皆源于阴阳二气，且与'五行之道'结而生成之兴盛盎然世界之物，故世间万事万物无不有其规矩。惟须思极虑而悟其理也"（《青史演义》）。

【遨格套日贵】 蒙古族哲学名词。"遨格"意为"根"，"套日"为"头"，"贵"为"无"。指宇宙是无限的、无中心的。蒙古族邦吉敖斯尔所著《菩提道本经·第十章注释》认为"遨格套日贵"意为"包括日月星辰在内的广阔的天体空间"。吹拉森《蒙文诠释》说："天者，原无头无尾、无始无终，故谓之'遨格套日贵'也"。

（丨）

【嗳哺】 彝族哲学概念。与汉族哲学中的"乾坤"相近似。"嗳"是阳性，象征男；"哺"为阴性，象征女。《宇宙人文论》："天地结合，产生了扎发辉的'嗳'和就金勒的'哺'，一切白生生的、黄珍珍的事物都产生了。"

【歇庵集】 明陶望令著。凡二十卷，附录三卷。明万历三十九年由余懋孳、陶奭令编订，王应遴、乔时敏初刻于武林（今杭州）。因其遗篇"何存歇庵"（余懋孳《歇庵集小引》），故称"歇庵集"。另有万历间许邦本真如斋十六卷刻本和陆梦龙《歇庵先生集选》四卷本。又天启六年陶履中筠阳道院据真如斋本刻成《陶文简公集》十三卷，据其《凡例》云："初刻类分为二十卷……今分定十三卷，《馆课》二卷，《功臣传》一卷，共计十六卷。《行略》、《祭文》原非手笔，今悉删去，以俟另梓"（王重民《中国善本书提要》）。此书因入《全毁书目》，故《四库全书》不载。黄宗羲《明儒学案》有节录。卷一、二为诗，卷三至七为序，卷八、九为碑记，卷十为杂著等，卷十一至十三为书、论、策，卷十四为祭文，卷十五为族谱传略，卷十六为行状，卷十七、十八为墓志铭，卷十九、二十为馆课、评、解、辨、说等。附录三卷为陶氏诗文之续录。书中所作禅师碑传、重刻佛经序及修佛寺记等占很大比例，反映了作者主张"三教合一"、反对道学家对佛教"阳抑而阴扶"的思想。

【虞愚】（1909—1989） 学者，逻辑学家。原名德元，字竹园，号北山。原籍浙江山阴，出生于福建省厦门市。始在厦门致品小学、同文中学读书，课余接触到谭嗣同的《仁学》和梁启超、章太炎的有关佛学著作，颇受感染。1928年入南京支那内学院读瑜伽、因明书籍半年。后入上海大厦大学预科。1931年考入厦门大学教育学院心理学系。其时太虚法师给文哲学会讲法相唯识学概论，他任记录，后整理成书由商务印书馆出版。不久由太虚法师介绍到闽南佛学院兼语文课，间读因明经典。1934年发表第一篇学术论文《因明学发凡》（《民族》杂志第二卷）。后曾将印度因明、中国名学和西方逻辑进行比较，写成《因明学》和《中国名学》两部著作。厦大毕业后留校任预科逻辑教师。后到南京监察院编译组任《公报》编委、院长办公室主任。1937年在南京中国哲学会第二届年会上宣读了论文《互涉的原理》。沪战发生后返回厦门，厦门沦陷后携带书稿《印度逻辑》到香港，由商务印书馆出版。后又转重庆，在监察院复职。1941年任国立贵州大学逻辑学副教授。1943年后任厦门大学中文系副教授，讲授哲学概论、杜诗选读等，两年后任教授。1956年8月调北京撰述斯里兰卡佛教大百科全书中有关中国佛学的一些条目，并在中国佛学院讲授因明学和印度佛学。1979年被聘为中国社会科学院哲学研究所兼职研究员，指导因明学硕士研究生，同时任厦门大学哲学系兼职教授。学术专长是因明学、逻辑学。在长期的中外逻辑比较研究中提出，印度因明、西方逻辑和中国名学在各自历史发展中所形成的形式和规律基本是一致的，但趋向有所侧重，进程也不相同。主要著作还有《怎样辨别真伪》（1944）、《因明论文集》（合著）等。论文有《演绎推理上之谬误》（1935）、《费希特哲学述评》（1948）、《试论部派佛教》（1961）、《玄奘对因明的贡献》（1981）等数十篇。

【虞翻】（164—233） 三国吴经学家。字仲翔。会稽余姚（今属浙江）人。幼好学，有高气。知医术。精《易学》，受家传西汉今文孟氏《易》，将八卦与天干、五行、方位相配合，推断象数。后事吴孙策、孙权，曾任富春长。性率直，屡犯颜谏争，遭谪戍。"虽处罪放，而讲学不倦，门徒常数百人。又为《老子》、《论语》训注，皆传于世"（《三国志·吴书·虞翻传》）。所撰《易注》九卷，已佚。唐李鼎祚《周易集解》取其说颇多。清黄奭《汉学堂丛书》和

孙堂《汉魏二十一家易注》中皆有所辑。《皇清经解》所汇集的张惠言《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、《虞氏易礼》等，对其《易》说有阐明。

【鉴识】 汉魏时品鉴人物之语，犹明识。《世说新语·政事》注引《泰别传》："泰字林宗，有人伦鉴识。题品海内之士，或在幼童，或在里肆，后皆成英彦六十余人"。又《三国志·魏书·和洽传》："洽同郡许混者，许劭子也。清醇有鉴识"。由于汉时以察举征辟官吏，因此人物的品评鉴识就颇为重要，乡闾清议便由此而兴。其主要任务是"臧否人物"，即对人物的品德进行具体评论。汉魏之际这种对具体人物的评论发展为对抽象人物标准的讨论。史载当时有不少品评鉴识人物的著作，现仅存刘邵《人物志》。魏晋时品鉴人物转向以谈玄为主。《世说新语·尝誉》："王戎目阮文业：'清伦有鉴识，汉元以来，未有此人'"。

【鉴真】(688—763) 唐僧人，中国佛教律宗著名大师，日本佛教律宗初祖。史称"过海大师"、"唐大和尚"。俗姓淳于。广陵江阳(今江苏扬州)人。十四岁出家。后从光州道岸律师受菩萨戒，游学于洛阳、长安。于长安实际寺从恒景律师受具足戒，继续深研律宗典籍。后归扬州大明寺讲律传戒，名声大振。天宝元年(742)应日本留学僧荣睿、普照之请，决心东渡日本弘传律学。先后五次东渡均失败，历经艰险，致双目失明。天宝十二年(753)第六次东渡，终于在次年到达日本。日本天皇授以"传灯大法师"位，旋在奈良东大寺建坛传戒，此为日本佛教史上正规传戒的开始。并仿唐代建筑在奈良建"唐招提寺"。其律学正宗"南山"，旁兼"相部"，因此日本人尊其为南山系第三祖、相部系第五祖。他和弟子还对天台宗有研究，带到日本的典籍以天台章疏最为完备，亦是天台宗传到日本的先驱者。他带到日本的大量佛经、佛像、药物、书籍、艺术品等，及其弟子们所具备的工技艺术本领，对日本医学、雕塑、美术、建筑等方面都产生了巨大影响。关于其事迹有《唐大和尚东征传》。

【罪王何论】 晋范宁著。文章以王弼、何晏为儒家之罪人，国家衰亡之祸首。指斥王、何之类蔑弃典文，不遵礼度，饰华言以翳实，骋繁文以惑世，遂令仁义幽沦，儒雅蒙尘，礼坏乐崩，中原倾覆。文载《晋书·范宁传》。

【蜀学】 北宋苏氏父(洵)子(轼、辙)所创。因其故里在蜀之眉山，故名。苏氏父子均为北宋著名文学家，其思想特点是公开主张儒、佛、道三教合一，与当时力主辟佛的"关学"和"洛学"鼎足相峙。

【遣相证性】 ①佛教名词。所谓"性"即"法性"，指事物内在的、不可改变的本质、本体、本源；"相"即"法相"，谓事物外现的相状。法相宗为了确立世界万有"唯识所变"，提出"五重唯识观"，即五个层次的观想方法，其中第五重为"遣相证性识"。这种方法以事为相用，指依他起自性；以理为性本，指圆成实自性(真如)。主张应舍遣"依他起"的事相而体证"圆成实"的真如，是为"性唯识"。②熊十力哲学命题。意谓心物万象都是依凭各种条件而存在的，因而是不真实的。他认为只有明了外在世界无非是"本心"的变现，才能证会精神本体是圆满无缺、绝对真实的。《新唯识论》卷下："《新论》根本意思在遣遣法相而证会实体，超出知解而深穷神化，伏除情识而透悟本心"。认为《新唯识论》设施法相的目的是为了最终排遣和消除法相。因为人们往往将假象执着为真实存在，对万事万物加以区别，并以名词概念确定下来。只有认识到物理现象本来是空的，心理现象也随之泯灭，才能摄相归体，体悟到主观精神本体的绝对性、至上性。

(丿)

【微生灭】 近代谭嗣同用语。指"以太"的微细生灭。他在《仁学》中说："不生不灭乌乎出？曰：出于微生灭。此非佛说菩萨地位之微生灭也，乃以太中自有之微生灭焉"。佛家称万物都有生、住(固定)、异(变化)、灭，生、住、异、灭中亦各有生、住、异、灭。这样从大的生灭到小的生灭，一直到一刹那中有无数生灭，包括无量佛生灭、无量世界生灭，这便是佛所说的菩萨地位之"微生灭"。谭嗣同附会佛说，认为"以太"中自有微生灭，如细胞的新陈代谢，"轮回不已，则生死终不得息，以太之微生灭亦不得息"。"生与灭相授之际，微之又微，至于无可微；密之又密，至于无可密。夫是以融化为一而成乎不生不灭，成乎不生不灭，而所以成之微生灭固不容掩焉矣"。他试图用以太的微生灭来分析物质世界不生不灭、永恒运动变化的原因。

【微言大义】 《春秋》学用语。指包含于《春秋》中的精妙而又隐微的思想。《汉书·艺文志》："昔仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖"。"微言"即"隐微不显之言"、"精微要妙之言耳"(《汉书注》)。近代康有为《春秋笔削大义微言考》认为《春秋》中有"大义"和"微言"二法。他并将此与现代宪法观念相附会，指出："二千年来帝皇师士动作典礼，皆行春秋法"。并说："春秋为实行之宪法"，"皆成文宪法也，公、谷传之，在孔门为大义，皆治据乱世之法也"。"董仲舒、何休之传口说，所谓不成文宪法也，在孔门谓之微言，则多为升平世、太平世之宪法焉"。借此进行托古改制宣传。

【微明】 老子用语。《老子》第三十六章："将欲歙之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固举之；将欲夺之，必固与之。是谓微明"。"微"即幽微，"明"即明智。"微明"指能洞察幽微的明智。宋范应元解释说，"天下之理，有张必有歙，有强必有弱，有兴必有废，有与必有取；此春生夏长，秋敛冬藏，造化消息盈虚之运

固然也。然则张之、强之、兴之、与之之时，已有歙之、弱之、废之、取之之几伏在其中矣。几虽幽微而事已显明也。故曰是谓'微明'"。老子在这里已看到相互对立的方面都潜存着自己的否定因素，而且能够相互转化。

【微显阐幽】 见"显微阐幽"条。

【腹䵍】 墨家巨子。战国时人。曾居住在秦国，受到秦惠王的尊重，称他为先生。他严守墨家之法。据《吕氏春秋·去私》载，他的儿子杀了人，秦惠王念他年长并仅此一子，免其一死，而他却说："墨者之法曰：'杀人者死，伤人者刑'。此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也。王虽为之赐，而令吏弗诛，腹䵍不可不行墨者之法"。最后还是把儿子杀了。人们称其"忍所私以行大义"。

【腾格里】 蒙古族哲学概念。蒙语音译，意为"天"、"天空"、"太空"、"神"。①指主宰之天。多桑《蒙古史》说，古时蒙古人敬拜天地，"皆承认有一主宰，与天合名之曰腾格里"。小林高四郎著、阿奇尔译《成吉思汗》说："不论是天还是神，都叫腾格里，认为这是最高的神"。②指自然之天。戍拉桑《蒙文诠释》说："世界是由混浊的气团构成，其清轻气上升飘浮形成腾格里，其浓重气下降沉淀形成戍扎尔（地）"。

【鹏鸟赋】 西汉贾谊著。《汉书·贾谊传》说："谊为长沙傅三年，有鹏飞入谊舍，止于坐隅。鹏似鸮，不祥鸟也。谊既以适居长沙，长沙卑湿，谊自伤悼，以为寿不得长，乃为赋以自广"。赋中指出万物变化都是形气转续、无穷无尽："万物变化兮，固无休息；斡流而迁兮，或推而还。形气转续兮，变化而嬗。沕穆无穷兮，胡可胜言。"认为一切对立物都是相互转化的："祸兮福所倚，福兮祸所伏。忧喜聚门兮，吉凶同域"。还认为万物的产生与变化是天地阴阳互相作用的结果，没有主宰，没有常则，没有静止，没有终极。赋中也表现出宿命论倾向和悲观情绪："命不可说兮，孰知其极？……天不可预虑兮，道不可预谋。迟速有命兮，焉识其时"。是研究贾谊哲学思想的重要资料之一。

【辞】 中国古代名辩学的重要概念。相当于判断（命题）。始见于《周易》："辨吉凶者存乎辞"，"系辞焉以断其吉凶"（《系辞上》）。此处之"辞"有"断"意。孔子说："辞达而已矣"（《论语·季氏》）。认为"辞"是对思想的表达。后期墨家提出"以辞抒意"（《墨子·小取》），认为"辞"是表达对事物的断定和看法的论说形式。后期墨家还研究了"辞"的具体形式和分类问题，提出"辞以故生，以理长，以类行"（《大取》），认为"故"、"理"、"类"是立辞所不可缺少的三个要素。荀子提出："辞也者，兼异实之名以论一意也"（《荀子·正名》）。认为"辞"（判断）是将两个不同"实"的名（概念）结合起来去论断一个意义。这是对辞的构成的进一步申述。

【辞让之心】 孟子用语。也称"恭敬之心"。指人先天所有的推辞谦让的道德本能。《孟子·公孙丑上》："无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也"。孟子认为，推辞谦让的心理意识是人生来就有的，它是"礼"的萌芽。人只要将"辞让之心"等发展下去，就能够循规蹈矩，事亲从兄，实现自我道德的完美。这一思想被后儒所继承和发挥。

【触类是道】 中国佛教禅宗南岳系的禅学特点。主张修禅者要把人的行为综合起来观察，把人的起心动念、弹指声咳、扬眉瞬目等的一举一动都看做是佛性的表现，此即谓"触类是道"。南岳系的开创者怀让曾说："修证即不无，汙染即不得"。马祖道一说："道不属修，若言修得，修得还坏，即同声闻；若言不修，即同凡夫"（《五灯会元》上）。主张无心合道，以无修为修，以不染汙为修，任运自然，从而达到"无法可拘，无佛可作"的境地。宗密把这一精神概括为：随顺自然，一切皆真。

【解老】 《韩非子》篇名。与其《喻老》同为对《老子》最早注释。本篇共注《老子》十一章，依次为第三十八、五十八、五十九、六十、四十六、十四、一、五十、六十七、五十三、五十四章。篇中继承了老子关于"道"的超形象、超感觉的思想并作了新的规定，提出"理"的范畴。认为"道"是"万物之所然"、"万物之所以成"，"理"是道体现在事物中的具体形式，是"成物之文"，万物因理的不同而区别开来。即"道"是事物普遍的本质和规律，"理"是事物特殊的本质和规律。指出"道"不仅是万物存在的根据，也是万物败亡的原因："万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成"。强调严格遵循"道"、"理"而行动，认为"弃道理而妄举动者"没有不失败的。对老子的祸福倚伏思想作了详尽的解释，认为祸福会对人的心理发生影响，心理状况反过来又对祸福转化起作用。还对德、仁、义、礼、智等概念也作了具体的解释，颇有参考价值。章太炎盛赞《解老》、《喻老》，认为可作为《老子》的大传（见《国故论衡》）。胡适则认为它"另是一人所作"（见《中国哲学史大纲》）。容肇祖《韩非的著作考》力辩其非韩非所作，主张为"黄老或道家混入于《韩非子》者"（见《古史辨四》）。

【解衣般礴】 《庄子》故事。《庄子·田子方》："宋元君将画图，众史皆至，受揖而立，舐笔和墨，在外者半。有一史后至者，儃儃然不趋，受揖不立，因之舍。公使人视之，则解衣槃礴臝。君曰：'可矣，是真画者也'"。后来人们将其用作美学概念，说明主体的心灵自由是艺术创造的必要条件。只有身心解脱，与对象融为一体，才能进入创作佳境。正如清初画家恽格所说："作画须有解衣槃礴，旁若无人意，然后化机在手，元气狼藉，不为先匠所拘，而游于法度之外矣"。

【解放与改造】 "五四"时期资产阶级改良派的政论

刊物。原为半月刊，后改为月刊。1919年9月1日在北平创刊，以"北平新学会"的名义出版。主编张东荪、俞颂华。从第二卷起改名为《改造》，梁启超任主编。主要撰稿人有张君劢、周佛海、蒋百里等。该刊打着研究社会主义的旗号，主张"依第三种文明"即"社会主义与世界主义文明"的原则改造中国社会，攻击马克思主义的阶级斗争学说、社会革命论和唯物史观。资产阶级改良派以此刊为阵地同早期马克思主义者展开"社会主义论战"。曾出版"废兵问题研究"、"自治问题研究"、"联邦研究"、"制定省宪"等专辑，研究中国的政治、军事、经济等问题。也发表文史哲方面的论文，介绍罗素、倭铿、杜里舒等外国哲学家的思想，评论中国的文化与历史。1922年9月停刊，共出四卷计四十六期。

【解脱】 佛教名词。梵文意译。广义讲指摆脱一切世俗束缚；狭义讲指"涅槃"、"圆寂"。《成唯识论述记》卷一："言解脱者，体即圆寂。由烦恼障缚诸有情，恒处生死；证圆寂已，能离彼缚，立解脱名"。释迦牟尼所说的"四圣谛"之"灭谛"就是指解除人生苦难。解脱是佛教人生哲学的最高归宿和最终目的。

【解蔽】 ①荀子的认识论概念。"解"即解除、排除，"蔽"指蒙蔽、蔽塞。"解蔽"指排除认识中所受的蒙蔽。他说："凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理"（《荀子·解蔽》）。认为认识事物的最大害处就在于只看到一个方面而以偏概全，以局部代替全体。所以他主张要解除这种不正确的认识方法，指出："圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲，无恶；无始，无终；无近，无远；无博，无浅；无古，无今；兼陈万物而中悬衡焉。是故众异不得相为蔽以乱其伦也"（同上）。是说任何事物都包含有矛盾，认识就是对矛盾各个方面的认识。因此在认识过程中就应该对矛盾的各个方面进行权衡比较，不要用一个方面否定另一方面。这种力求全面认识事物的方法是可取的。②《荀子》篇名。其主要内容为"解蔽"和"虚一而静"。文章肯定万物及其规律是可以认识的："凡以知，人之性也；可以知，物之理也"。但指出，在"诸侯异政，百家异说"的情况下，由于人们的积习和好恶的影响往往易于陷入片面性而产生"蔽"。"故（胡）为蔽？欲为蔽，恶为蔽；始为蔽，终为蔽；远为蔽，近为蔽；博为蔽，浅为蔽；古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也"。是说因为万物都存在着差异和矛盾，所以矛盾的不同方面就可能互相掩盖，从而产生了认识方法上的普遍性毛病。文章列举了"人君之蔽"、"人臣之蔽"、"宾孟之蔽"。指出："墨子蔽于用而不知文，宋子蔽于欲而不知得，慎子蔽于法而不知贤，申子蔽于势而不知知（智），惠子蔽于辞而不知实，庄子蔽于天而不知人"。认为各家学说都是"道之一隅"，未能对事物作出全面的认识。这种批评是很中肯的。为了正确地认识事物，防止主观性和片面性，文章着重阐述了"虚一而静"的认识方法。认为"虚一而静，谓之大清明"，这是认识的最高境界（参见"虚一而静"条）。但文章也反映了荀子认识论的局限性，例如他把认识的目的归结为认识治国之道，指出认识的终极目标是"尽伦"、"尽制"。

【鲍敬言】（约278-342） 东晋思想家、无神论者。其生平事迹和思想仅见于葛洪《抱朴子·诘鲍》篇。他"好老庄之书，治剧辩之言，以为古者无君，胜于今世"。认为君臣之道起源于"强者凌弱"、"智者诈愚"，"彼苍天果无事也"。驳斥了统治阶级宣扬的"君权神授论"。指出君主的出现导致了"聚敛以夺民财"、"严刑以为坑阱"，造成社会争乱，成为一切罪恶和苦难的根源。他所幻想的社会是"无君无臣"，"身无在公之役，家无输调之费，安土乐业，顺天地之分，内足衣食之用，外无势利之争"。反映了当时人民希望摆脱贫困与痛苦的愿望。著有《无君论》，残文存《抱朴子·诘鲍》中。

【毁誉之名】 见"名有三科"条。

【筹洋刍议】 近代洋务思想的代表作。薛福成撰于1879年。分为《约章》、《边防》、《邻交》、《利器》、《敌情》、《藩邦》、《商政》、《船政》、《矿政》、《利权》和《变法》等十四篇。主要阐述了反对不平等条约、预防俄日侵略、发展工商业、保护中国征税的主权、洋务运动的理论根据等五个方面的内容。指出："天道数百年小变，数千年大变"。"世变小，则治世法因之小变，世变大，则治世法因之大变"。认为变法的目的是为了"取西人器数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之道，俾西人不敢蔑视中华"。强调中国传统的封建制度"集百王之成法"，是"万世不变"的。从洋务派的观点出发，驳斥了封建顽固派认为效法西人是用夷变夏的观点。本书深得洋务派头目李鸿章的赞赏，将其送到总理衙门，供总署官员参考。本书问世时，郑观应等人已经明确提出要改革中国封建政治，实行资产阶级的君主立宪制。相比之下，此书所宣传的思想就显得落后了。不过书中那些否认传统的封建观念，主张"人人欲济其私"等思想则直接反映了当时正在形成的资产阶级的意识。因而该书与冯桂芬的《校邠庐抗议》、陈虬的《庸言》、郑观应的《盛世危言》等，被人们公认为十九世纪后半叶中国思想理论战线上的重要成果。

【詹何】 战国哲学家。楚国人。继承了杨朱的"为我"思想，主张"为国之本，在于有身；身为而家为，家为而国为，国为而天下为"（《吕氏春秋·执一》）。认为"重生"必然"轻利"（《吕氏春秋·审为》），反对纵欲自恣的行为。韩非对其道术有所批评，指出其坐在房子里闻牛鸣而推测其形状的做法是"无缘而妄意度"，是"愚之首"（《韩非子·解老》）。

（丶）

【慎子】 ①即"慎到"。②战国慎到的著作。《汉书·艺文志》法家类著录其四十二篇，《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《唐书·艺文志》均著录为十卷，宋《崇文目录》言有三十七篇，均佚。现《群书治要》保存有七篇，《百子全书》、《守山阁丛书》有辑佚本。内容主要为"臣有事而君无事"的君臣之道以及尚法贵势等。此外有涵芬楼影印缪荃孙抄明慎懋赏刻本，此书分内、外篇，《内篇》三十六事，《外篇》五十三事，学者疑为伪托。《国学小丛书》有《慎子校正》，系今人王斯睿依缪抄本并详加按语而成，并附有《逸文》、《集说》，可参考。

【慎言】 明王廷相的哲学代表作。十三篇，计有《道体》、《乾运》、《作圣》、《问成性》、《见闻》、《潜心》、《御民》、《小宗》、《保傅》、《五行》、《君子》、《文王》、《鲁两生》等。有嘉靖十二年(1533)刻本。作者自序说："予自知道以来，仰观俯察，验幽核明，有会于心，即记于册。三十余年，言积数万。信阳无涯孟君见之曰：'义守中正，不惑非道，此非'慎言其余'乎？'遂以《慎言》名之。《道体》、《乾运》诸篇提出唯物主义气本论，肯定"气者造化之本"，"物虚实皆气，通极上下，造化之实体也"。断言"天地万物不越乎气机聚散而已"，"气有聚散无灭息"。在理气关系上肯定"理载于气，非能始气"。《潜心》、《作圣》、《见闻》提出唯物主义认识论和知行观，认为"君子之学，博于外而尤贵精于内，讨诸理而尤贵达于事"；"事物之实核于见，事理之精契于思"，"事机之妙得于行"。《小宗》、《问成性》主要阐发"性不离气"、"性成于习"的唯物主义人性论。但也有"道心亦与生而固有"、"人心亦与生而恒存"的抽象人性论观点。收入《王氏家藏集》。

【慎到】(约前395—约前315) 战国中期法家。赵国人。曾在齐都城临淄的稷下学宫讲过学，负有盛名，受到齐宣王的礼遇。其思想除反映于今本《慎子》外还散见于《庄子·天下》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等。司马迁说他"学黄老道德之术，因发明序其旨意，……著十二论"(《史记·孟子荀卿列传》)。《庄子·天下》将他与彭蒙、田骈并提，说他们"齐万物以为首"，把齐万物作为首要问题。认为大"道"包容一切，不可分割；而万物却"有所可，有所不可"，"选则不徧(遍)，教则不至，道则无遗者矣"。《慎子·民杂》把君作为道之载体，认为"大君因民之能为资，尽包而畜之，无能取去焉"。其思想与《天下》所言相通。《汉书·艺文志》又将他与商鞅、韩非并列为法家。他反对人治、德治，主张法治，强调应该"官不私亲，法不遗爱"(《慎子·君臣》)，"事断于法"(《君人》)，把法当做判断是非善恶的唯一标准。他还反对尚贤、任智，强调权势的重要性："贤人而诎(屈)于不肖者，则权轻位卑也；不肖而能服贤者，则权重位尊也"(《韩非子·难势》)。他还主张"臣有事而君无事"，"君逸乐而臣任劳"(《慎子·民杂》)。《荀子·修身》杨倞注云：慎到"其术本黄老，归刑名，先申韩，其意相似。"在法家思想的发展中他具有承先启后的作用。其著作《汉书·艺文志》著录有《慎子》四十二篇，已佚。今仅存残本七篇。

【慎思】 见"博学、审问、慎思、明辨、笃行"条。

【慎独】 儒家提倡的自我道德修养方法。指在独处而无人察觉之时仍自觉地使自己的言行符合道德要求。《荀子·不苟》："君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威：夫此顺命，以慎其独者也。"认为君子是德行高尚之人，他们不仅能顺乎自然法则行事，而且能谨慎不苟、诚实不欺。《大学》："所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊。故君子必慎其独也。"主张道德修养要真心实意，表里如一，切不可自欺欺人。《中庸》："君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。"主张在别人看不见、听不到的闲居独处情况下，更需要谨慎小心，使自己的行为符合道德要求。宋明理学尤注重这种"慎独"的自我修养方法。朱熹谓："独者……不睹之睹，不闻之闻也"，"莫见乎隐，莫显乎微，是就此不睹不闻之中提起善恶之几而言，故君子慎其独"(《答张敬夫》)。

【满空皆火】 明清之际方以智的哲学命题。又曰"天地之间无非火"、"弥空皆火"。早在方以智以前人们就用"火"来说明一切物质现象的运动属性，如金元时的医学家朱震亨言："天恒动，人生亦恒动，皆火之为也。""天非此火不能生物，人非此火不能自生"(见方以智《物理小识》卷一)。方以智的祖父方大镇说："满空皆火，物物之生机皆火也。火具生物、化物、照物之用"(见方以智《药地炮庄·养生主》)。其父亲方孔炤也说："满空皆火"，"两间之光，皆太阳之火也"(见《物理小识》卷一)。方以智的受戒禅师觉浪和尚也谓："丈人有五行尊火之论，金木水土四行皆有形质，独火无体，而因物乃见。吾宗谓之传灯"(见方以智《愚者智禅师语录》卷二)。方以智继承了这些思想，指出："上律天时，凡运动，皆火之为也，神之属也。下袭水土，凡滋生，皆水之为也，精之属也"。"天道以阳气为主，人身亦以阳气为主。阳统阴阳，火运水火也。生以火，死以火，病生于火，而养身者亦此火"(《物理小识》卷一)。在他看来，"火"是弥漫于空间的、永恒运动着的物质元素，是"气"所化生的天地万物之所以运动不息的内在根源。关于"火"与"气"的关系，他认为"火"乃是"气"的构成分子的一种最根本属性："火弥两间，体物乃见"(《药地炮庄·大宗师》)。"火无体而因物为体，人心亦然。……明乎满空皆火，君相道合者，生死性命之故，又孰得而欺之！"(《物理小识》卷)方以智关于"满空皆火"的命题试图

给宇宙间的物质和运动寻找一个统一的物质基础，尽管其论证仍在直观的水平上，但这种认识方法是可取的。

【滇系】 云南地方史书。清师范撰。于嘉庆十二年(1807)成书。关于书名作者谓："日月星辰系于天，鸟兽草木系于地"，"书之滇系亦犹是"。共分为疆域、职官、事略、赋产、山川、人物、典故、艺文、土司、属夷、旅途、杂载十二门，并附有图表。书中对云南典故有大量记载，所谓"他省四之，本省六之"。对彝族政治、文化、地理等多有记述。有嘉庆十三年(1808)初刻本，光绪十三年(1887)复刻本，《云南丛书》本。

【溟涬】 指宇宙演化的最初阶段。王充《论衡·谈天》："溟涬濛澒，气未分之类也"。张衡《灵宪》："太素之前，幽清玄静，寂漠冥默，不可为象，厥中惟虚，厥外惟无。如是者永久焉，斯谓溟涬，盖乃道之根也"。张衡的宇宙演化论认为，宇宙演化的第一阶段是"厥中惟虚"、"厥外惟无"的"溟涬"时期；第二阶段才"自无生有"，有了"浑沌不分"的元气。

【福乐智慧】 维吾尔族叙事长诗。原名《库达德库·比利克》，意为"给予幸福的知识"。维吾尔族玉素甫·哈斯·哈吉甫著。于1069—1070年成书。全诗八十一章，一万三千二百九十行，韵文体，采用阿鲁孜格律，以较纯粹的突厥语写成。书中通过四个人物的言行，按伊斯兰教的道德标准宣传为人的道理，主张公正，号召追求幸福，发展智育，教育人们勇敢、知足。内容涉及社会、政治、经济、文学、哲学、宗教等方面。有奥地利维也纳国立图书馆藏1439年采用回鹘文字母的抄本，苏联乌兹别克斯坦科学院东方学研究所藏用阿拉伯文字的抄本，埃及开罗开地温图书馆藏用阿拉伯文的抄本。1979年新疆人民出版社根据阿拉特的拉丁字母校勘本翻译出版汉文节译本，1984年出版现代维吾尔语诗歌体诠释本。

【裸葬书】 西汉杨王孙著。他在临死时嘱其子："吾欲裸葬，以反吾真，必亡易吾意！死则为布囊盛尸，入地七尺。既下，从足引脱其囊，以身亲土"。其子为难之际，"乃往见王孙友祁侯"，祁侯即写信非难其主张，他随后写了《报祁侯书》的回信，此即所谓《裸葬书》或《论裸葬书》。祁侯见书后说："善，遂裸葬"。认为裸葬"将以矫世也"。指出"死者，终生之化而物之归者也；归者得至，化者得变，是物各反其真也"。认为"精神者，天之有也；形骸者，地之有也。精神离形，各归其真，故谓之鬼，鬼之为言，归也。其尸块然独处，岂有知哉"？文存《汉书·杨王孙传》。

【裨灶】 春秋时郑大夫，数术家。《史记·天官书》列其为"昔之传天数者"之一。治天文术数之学，屡以观星宿变化而预测人间吉凶。曾预言周王及楚子将死，晋君将卒，陈国将亡，宋、卫、陈、郑将同时大火，全应验。但于鲁昭公十八年预言郑又将大火，未应验。

【韵】 中国古典美学范畴。源于音乐艺术。《晋书·律历志》："凡音声之本，务在和韵"。北宋范温《潜溪诗眼》言："自三代秦汉，非声不言韵；舍声言韵，自晋人始；唐人言韵者，亦不多见，惟论书画者颇及之。至近代先达始推尊之以为极致，凡事既尽其美，必有其韵，韵苟不胜，亦亡其美"。魏晋时"韵"概念被用于品评人物中，指人所具有的超然脱俗、清心玄远的风姿神态。《世说新语·任诞》："阮浑长成，风气韵度似父"。《全宋文·诏谥王敬弘》："神韵冲简，识字标峻"。后来"韵"逐渐扩大其使用范围，"气韵"、"神韵"等概念在绘画、书法中被广泛使用。晋谢赫《古画品录》提出"气韵生动"的美学命题，他评顾骏之是"神韵气力，不逮前贤；精微谨细，有过往哲。"唐张彦远《历代名画记》说："鬼神人物有生动之可状，须神韵而后全。若气韵不周，空陈形似，笔力未遒，空善赋彩，谓非妙也"。清王世贞《艺苑卮言·论画》："人物以形模为先，气韵超乎其表；山水以气韵为主，形模寓乎其中"。均强调艺术形象要传神超俗。宋以后"韵"概念受到禅学思想的影响，益加被艺术家所重视和强调。

【韵外之致】 唐司空图的诗歌美学理论。《与李生论诗书》："近而不浮，远而不尽，然后可以言韵外之致耳"。司空图认为，诗歌艺术不是模拟、复写认识对象，它必须表达出某种审美风貌和意趣，即表现出超越于言语之外的动人心魄的情感、意趣、心绪和韵味。

【韵味说】 中国美学关于美感和诗歌艺术美的理论。其说萌于先秦，如《左传·昭公二十年》有晏婴论乐的一段话，"声亦如味……君子听之以平其心，心平德和"。中国古典美学中没有"美感"概念，而"味"则与之相似。至晋陆机《文赋》把"味"用于文学批评，言："或清虚以婉约，或除烦以去滥。阙太羹之遗味，同朱弦之清泛，虽一唱而三叹，固既雅而不艳。"南北朝时"味"已成为文艺审美的重要概念。刘勰《文心雕龙·宗经》云："辞约而旨丰，事近而喻远，是以往者虽旧，余味日新。"钟嵘在《诗品》中提出"滋味说"："五言居文辞之要，是以众作之有滋味者也"。晚唐司空图总结前人的审美经验和理论成果，用"韵味"说明美感经验，他在《与李生论诗书》中说："文之难，而诗之难尤难。古今之喻多矣，愚以为辨于味而后可以言诗也"。司空图认为诗的形象应有深远的意境，"近而不浮，远而不尽，然后可以言韵外之致耳"(同上)。"韵外之致"即谓诗歌要言有尽而意无穷，要有"言外之意"、"味外之旨"，使意象丰富，境界深远，即"超以象外，得其环中"。至宋、明时代这种"韵味说"发展成为"神韵说"。

【新人生观讲话】 沈志远著。1946年上海生活书店出版。全书十二章。指出人生观"就是对于人的生活的一种看法，而同时又是根据这种看法所得出来的一些

做人的道理，做人的方法”。要求现代人必须有“一个现代的新人生观”。认为“缺少一个正确的人生观，结果也不单是断送个人的前途事业和人生价值，且其影响所及，必将累及社会，害及国家”。指出“时代性与阶级性便是人生观的两大特征”。还批判了唯生主义、复古主义、宿命论、奴才主义、个人主义等旧人生观，号召青年树立新型的民主主义的人生观，持以前进的、实践的、战斗的、大众的、科学的人生态度。“生活到受压迫的大众中去，站在大众的立场，代表大众的利益，以大众的意志为意志，去进行消灭人类中的蟊贼（在今天是一切法西斯反动分子），然后争取达到人类彻底平等自由的幸福之境”。

【新王必改制】 西汉董仲舒的社会历史观。他说：“今所谓新王必改制者，非改其道，非变其理。受命于天，易姓更王，非继前王而王也”（《春秋繁露·楚庄王》）。他认为新王登基后一定要改变成法，如“徙居处，更称号，改正朔，易服色”（同上），以之作为易姓更王的标志，以显示自己受命于天。但这种改变只是为了表明新王与旧王的不同，并不涉及治国之道的实质，“故王者有改制之名，无易道之实”（同上）。这种“道”就是封建的纲常礼法和根本制度，“道之大原出于天，天不变，道亦不变”（《汉书·董仲舒传》）。

【新中华】 ①抗日战争时期中国共产党中央委员会的机关报。1937年1月29日在延安由《红色中华》改为此名。三日刊。起初为陕甘宁边区政府机关报，1939年2月7日改为中国共产党中央委员会机关报。该报密切配合现实，宣传中国共产党的方针、政策，及时地指导抗日战争时期的革命斗争和各项群众运动，被毛泽东赞为当时全国最好的报纸。为纪念该报创刊一周年，毛泽东写了“抗战团结进步，三者缺一不可”的题词和《必须强调团结和进步》一文。1941年5月15日同《今日新闻》合并，改为《解放日报》。②中华书局主办的时事、学术等综合性刊物。半月刊。1933年在上海创刊。由周宪文、钱歌川、倪文宙编辑。1937年休刊。1943年1月复刊并改为月刊。解放后卢文迪任主编。1951年停刊。共出14卷。该刊的主旨是：“灌输时代知识，发扬民族精神”。内容除发表国际时事、经济状况、各科学说、文艺作品等方面的论著外，还设有谈薮、插图、新刊介绍、漫画、半月要闻等栏目。该刊存在时间较长，影响亦较大。

【新心学】 贺麟在四十年代提出的主观唯心主义哲学体系。因其以西方新黑格尔主义的思想、方法来阐发宋明陆九渊、王阳明的“心”学而得名。其代表作是《近代唯心论简释》、《当代中国哲学》、《文化与人生》等。该体系以新黑格尔主义的“内在关系”说来阐释陆王心学，明确提出“心与物是不可分的整体。为方便计，分开来说，则灵明能思者为心，延扩有形者为物。据此界说，则心物永远平行而为实体之两面：心是主宰部分，物是工具部分。心为物之体，物为心之用”（《近代唯心论简释》）。即此“主体即实体”的本体论原则。并以“知与行皆同是活动”作为解决知行问题的出发点，提出“知行永远合一”、“知主行从”等观点（《知行合一新论》）。还在儒家“伦理本位”思想传统的基础上提倡“道德是体、功利是用”，用“理欲调和”的观念取代了儒家传统的理欲对立思想。“新心学”主观唯心主义思想体系明显具有近代资产阶级哲学理论的某些特征，当时的马克思主义者曾对其进行过严肃的批评。

【新书】 西汉贾谊著。又称《贾子》。《汉书·艺文志》著录其五十八篇，与今本十卷五十八篇合，其中《问孝》、《礼容语上》二篇有录无文。或谓贾谊之书隋唐以来本多散佚，此书疑为后人取其传所载而裂章标题之作。但目前学术界一般认为不伪。内容主要是“惩秦之失”以劝谏汉初统治者要“以民为本”（《大政上》），主张废除“繁法严刑”（《过秦论》），禁止“赋敛无度”，加强“仁义恩厚”和“权势法制”等。提倡重农抑商，“欧民以归之农”。认为“攻守异势”，“攻取异术”（同上），主张只有“去就有序，变化因时”才能“旷日长久而社稷安矣”（同上）。在哲学上既有“德生于物”、以“道为本”的“道德造物”说，又认为阴阳二气生天地万物，万物“千变万化兮，未始有极”，其中充满了矛盾和曲折（《鵩鸟赋》）。书中有大量朴素唯物论和辩证法思想，但又杂有神秘主义色彩。有《四部丛刊》影印本，《抱经堂丛书》本，《龙溪精舍丛书》本，《诸子集成》本等。注本有清卢文弨校注的《贾子新书》、清王耕心的《贾子次诂》以及1975年上海人民出版社校点本《贾谊集》等。

【新世训】 冯友兰著。又名《生活方法新论》。系其“贞元之际所著书”之一种。成书于1940年2月，同年7月由开明书店印行。全书除绪论外共十篇。作者认为“人都生活，其生活必多少依照一种规律”，“人的生活也有其本然底规律”。而此书的目的就在于“发现这些规律，将其指示出来，叫人可以有意地依照着生活”。故此，书中依传统儒家关于“天人之际”、“内圣外王之道”的一贯思想，论述了尊理性、行忠恕、为无为、道中庸、守冲谦、调情理、致中和、励勤俭、存诚敬、应帝王等十个方面的问题，试图以此作为人的生活准则。认为“理性”、“忠恕”、“中庸”、“敬诚”等传统的处世原则和方法是“施诸四海而皆准，行诸百世而不悖”的永恒真理，主张“有了道德底规律，才能有社会”。反映了作者当时的思想认识。该书解放前曾多次再版。后编入河南人民出版社出版的《三松堂全集》第4卷。

【新生命】 ①“五四”时期的进步刊物。半月刊。1919年11月1日在天津创刊，真学会主办。其宗旨是“牺牲一切虚荣心、利己心，求适于现代和能改造一切环境的真理，创造一种新生命，打破旧的过去的和将过去而没

过去的、和应该过去而仍站住的、或非真理而却自夸为真理要拼命去崎立的一切阻碍新生命发展的东西”（《发刊词》）。刊发的文章通俗易懂，观点鲜明。其文多揭露北洋军阀政府的反动统治，讨论妇女解放、打破封建礼教等问题；在破除迷信、批判宗教方面也作了一些宣传。但也用很大篇幅宣传新村主义。仅出两期即被天津反动当局查封。②第二次国内革命战争时期国民党官方刊物。月刊。1928年在上海创刊。周佛海任主编。主要撰稿人有戴季陶、陈布雷、潘公展、陶希圣、梅思平、萨孟武等。1930年终刊，共出三卷三十六期。陶希圣曾在该刊发表《中国社会到底是什么社会?》(第一卷第十期)等文，参加中国社会性质和中国社会史论战，被称为“新生命”派。

【新生命派】 二十世纪二十年代后期出现的反马克思主义的派别。因创办《新生命》杂志、建立新生命书局，故名。主要代表有陶希圣、周佛海等。该派自称以“阐明三民主义的理论，发扬三民主义的精神”，“研究建设计划，介绍和批评各国的学说制度”(《〈新生命〉发刊词》)为宗旨，打着研究中国社会历史问题的旗号，歪曲中国社会的性质及革命的任务，否认在大革命失败后继续进行反帝反封建斗争的必要性，反对阶级与阶级斗争的理论，认为“主张阶级斗争是一件事，认识社会阶级的存在，是另一件事”(陶希圣《中国社会到底是什么社会?》)。宣称“我们决不取‘无产阶级的领导地位’的一阶级论”(陶希圣《从中国社会史上观察中国国民党》)。借口反对“公式主义”而大肆攻击马克思主义，认为“要知道翻印《马氏全集》也代替不了中国史”(陶希圣《汉儒的僵尸出祟》)。该派的理论和主张公开为蒋介石集团服务。抗日战争爆发后此派趋于解体。

【新记玄言道德】 三国魏王弼撰。即《老子道德经注》。二卷。书中反映了其“以无为本”、“举本统末”思想，认为“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也”(《老子》第四十章注)。指出“(万物)虽贵，以无为用，不能舍无以为体也”(第三十八章注)。主张“崇本以举其末”，“守本以存其子”(第三十八章注)，认为“守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作，故母不可远，本不可失”(同上)。本书是魏晋玄学代表作之一。有浙江书局刻明华亭张之象本，《四部备要》本，《诸子集成》本，楼宇烈《王弼集校释》本。

【新民丛报】 戊戌变法失败后资产阶级改良派主办的政论刊物。半月刊。1902年2月创刊于日本横滨。刊名取意于《大学》的“新民德”说。梁启超任主编。主要撰稿人有康有为、蒋观云、麦孟华、徐勤、韩文举、徐佛苏、杨度等。1903年以前该刊积极介绍西方资产阶级的政治学说，要求自由平等，主张兴民权、开民智、新民德，宣传维新变法，在知识界影响较大，起了思想启蒙作用。1903年以后反对孙中山领导的资产阶级民主革命，鼓吹保皇，要求实现“君主立宪”、“开明专制”，反对以革命手段推翻清政府和建立共和政体。该刊在政治方面坚持改良主义立场，对旧民主主义革命起了阻碍作用。但也介绍过一些新思想、新观念，对“五四”新文化运动的兴起则有一定影响。在资产阶级革命派的批判下，其思想影响越来越小，于1907年冬停刊，共出九十六期。

【新民主主义论】 毛泽东著。1941年1月发表于延安《中国文化》创刊号。文章根据国际和国内历史形势的根本变化，运用马克思主义关于殖民地和半殖民地的学说，总结了中国革命的经验，提出了中国新民主主义革命的理论和政策。认为“旧民主主义革命”和“新民主主义革命”是体现两个不同的历史时期的范畴。指出十月革命已将世界历史划分为一个新的时代，决定了中国社会的主要矛盾是人民大众与帝国主义、封建势力之间的矛盾，中国革命的性质必然是新民主主义革命，“中国革命的历史特点是分为民主主义和社会主义两个步骤，而其第一步现在已不是一般的民主主义，而是中国式的、特殊的、新式的民主主义，而是新民主主义。”强调新民主主义革命是无产阶级领导的彻底的反帝国主义、反封建主义的革命，它的前途是社会主义，属于世界无产阶级社会主义革命的一部分。指出新民主主义革命是社会主义革命的必要准备，社会主义革命是新民主主义革命的必然趋势。文章全面论述了新民主主义革命的一系列问题，是党在新民主主义革命中的纲领性文献。文中对文化与政治、经济的辩证关系也作了精辟的分析，提出了“一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映”、“政治是经济的集中表现”等重要思想。收入《毛泽东选集》第二卷。

【新民说】 近代梁启超著。系作者于光绪二十八年至三十二年(1902－1906)陆续刊登于《新民丛报》上的二十篇论文汇编。依据斯宾塞“社会有机体说”，认为“国也者，积民而成”，“民弱者国弱，民强者国强”。“苟有新民何患无新制度、无新政府、无新国家?”故“新民为今日中国第一急务”。以“新民德”为新民之中心，大力提倡国家观念、群体观念、权利与义务思想以及进取、冒险、自尊、尚武、坚毅等品德，主张“道德革命”。批评清政府的假维新，宣传“破坏主义”，声言“必取数千年横暴混浊之政体，破碎而齑粉之”。但又害怕“有血之破坏”，期望“无血之破坏”。反映了作者的改良主义立场。收入《饮冰室合集》的《专集》第3册。

【新创化论】 张东荪撰。发表于1928年1月《东方杂志》第25卷1号。系评介以英国生物学家摩尔根和新实在论者亚历山大为代表的“突创进化论”(亦称“层创进化论”)思潮的长篇文章。认为摩尔根(文中作穆耿)和亚历山大(文中作亚历桑逗)等人的“新创化论”

(即"突创进化论")是亚里士多德质料与形式互相迭升递进思想的复活和柏格森创化论影响下的产物。指出新创化论是一种位于斯宾塞与柏格森之间、既调和两家而又新开一条路的学说。对其"层阶"、"关系"(即结构)、"全境"、"突变"等重要概念以及它们之间的相互关系作了详尽的说明和分析。指出"层阶"即进化的不同层次或阶段,亚历山大是以"纯动"(空一时)、"初性"(碍、形等)、"次性"(色、音、味等)、"第三性"(生命、心灵、是非、美丑等)和"神性"等为进化的主要"层阶";摩尔根则将进化大略分为"物质"、"生命"、"心灵"三阶,每一阶中又包含许多小阶。指出由于摩尔根认为进化的较高层次支配着较低层次,因而他不但导入了"十分坚强有力的唯心论",且折入到"伟大无止的理想主义与浪漫主义"。指出"关系"主要指事物自身的内在联系,新创化论认为关系使事物得以自成一个"全境",即自成一个迥异于他物的"体制";"关系"的新形式层出不穷,则新事物迭次发生;新关系形式的产生需通过"突变"实现,但"突变"亦按层阶相递进行,即寓于秩序与连续之中。强调新创化论是一种尽收各派哲学(创化论与进化论,多元论与一元论,机械论与自由论,唯心论与唯物论等)之长又不违背科学事实,亦不与宗教相抵触的学说,认为它较以前各种进化论都更为"精巧周密",是目前思想界中能最巧妙、最成功地调和以往诸说的理论。

【新论】 东汉桓谭著。《后汉书·桓谭传》载,"谭著书言当世行事二十九篇,号曰《新论》"。共十六题,分别是:《本造》、《王霸》、《求辅》、《言体》、《见征》、《谴非》、《启寤》、《祛蔽》、《正经》、《识通》、《离事》、《道赋》、《辨惑》、《述策》、《闵友》、《琴道》。《琴道》一篇由班固续成。书中反对谶纬迷信,指出"灾异变怪者,天下所有,无世而不然",只有通过人事努力才能使"咎殃消亡而祸转为福"。反对长生不死的迷信,认为"生之有长,长之有老,老之有死,若四时之代谢矣",是人的愿望所无法改变的,特别突出的地方是阐述了形神关系,指出:"精神居形体,犹火之然(燃)烛","烛无,火亦不能独行于虚空"。书中也有天文学和宇宙论方面的内容。王充认为《新论》"论世间事,辩照然否。虚妄之言,伪饰之辞,莫不证定"(《论衡·超奇》)。原书已佚。清严可均《全后汉文》有较详辑本。但严辑本多有附会,近人又从《事类赋》、《艺文类聚》中辑出部分遗文,与严本校勘出版。

【新村主义运动】 "五四"时期空想社会主义者发起的改良主义运动。代表是周作人。"新村主义"原是日本武者小路实笃提出的一种空想社会主义学说。1919年3月周作人在《新青年》第六卷第三期发表《日本的新村》一文介绍新村主义,并在北京、天津多次组织讲演宣传其思想,还发起成立"新村北京支部",又组织人们到日本的"新村"参观,搞起了新村主义运动。其意图在于创造一种无政府、无剥削、无强权、无体力和脑力劳动对立的社会。周作人说:"新村运动,却进一步,主张泛劳动,提倡协力的共同生活,一方面尽了对于人类的义务,一方面也尽各人对于个人自己的义务;赞美协力,又赞成个性;发展共同的精神,又发展自由的精神。实在是一种切实可行的理想,中正普遍的人生的福音"(《日本的新村》)。1919年至1920年中华职业教育社的部分学生试图实践新村主义学说,效仿日本的"新村",把自己的宿舍命名为"新村"、"平民村"、"大同村"、"友谊村"等,规定每个成员参加一定的社会劳动,所得收入平均分配,共同消费。新村主义运动对现存的社会制度表示不满,向往没有压迫、没有剥削的平等社会,同情社会主义,有一定的积极意义。但在实践中是行不通的,不久即归失败。

【新社会】 "五四"时期的进步刊物。旬刊。1919年11月1日在北京创刊。瞿秋白、郑振铎任主编。主要撰稿人有耿济之、许地山、瞿世英等。该刊以"尽力于社会改造事业"为宗旨,所发文章涉及社会改造、妇女解放、知识分子问题和劳动问题等,主张"考察旧社会的坏处,以和平的、实践的方法从事于改造的运动,以期实现德莫克拉西的新社会"(《发刊词》)。也发表了一些介绍和论述世界各国社会改造运动以及批判资本主义制度的文章。瞿秋白在此刊发表的主要文章有《中国知识阶级的家庭》(第二号)、《革新的时机到了》(第三号)、《中国的劳动问题?世界的劳动问题?》(第四号)、《知识是赃物》(第六号)、《社会运动的牺牲者》(第八号)、《社会与罪恶》(第十三号)、《将来的社会与现在的逆势》(第十六号)、《伯伯尔泛劳动主义观》(第十八号)。他主张用革命手段改造现存社会,已初步具有马克思主义观点。该刊在当时有较大影响。1920年被北洋军阀政府查封,共出十八期。

【新序】 西汉刘向著。成书于阳朔元年(前24)。原三十篇,一百八十三章。宋初已佚大半,经曾巩缀补校理为十卷,一百六十六条,分杂事、刺奢、节士、义勇、善谋五类。采录古史百家之书,叙载舜、禹迄汉初历史人物事迹,与《左传》、《国语》、《战国策》、《史记》多有出入,可补诸史不足。有《四部丛刊》影印明嘉靖翻宋本和《丛书集成》本行世。1977年台湾商务印书馆出版卢元骏《新序今注今译》。

【新宋学】 亦称"新理学"、"新程朱"。现代新儒家流派之一。以冯友兰为代表。其学术要旨在于"经过维也纳学派的经验主义而重建形而上学"(冯友兰《新知言》),即采用现代"新实在论"的逻辑分析方法来改造、更新程朱理学,以建立起新的哲学体系。冯友兰所著的《新事论》、《新理学》、《新原人》、《新原道》、《新知言》、《新世训》等"贞元六书"就是具体、系统发挥这一"新理学"体系的。其中心思想在于通过现代哲学的理论分析

方法以论证和阐发宋明理学所提倡的“内圣外王之道”。贺麟在《当代中国哲学》中称冯友兰的“新宋学”“有集中国哲学大成的地方”。

【新启蒙运动】 又称“新理性主义运动”。三十年代为适应抗日民族斗争的需要共产党人所发起的思想文化运动。这次运动是“五四”启蒙运动的继续与发展，故称“新启蒙运动”。1936年9月至10月共产党人发表《哲学的国防动员》、《中国目前的新文化运动》等文，号召一切爱国人士继承和发扬“五四”传统，批判旧礼教，反对武断、盲从、迷信，提倡理性、民主和自由；政治方面主张反对国民党政府的不抵抗政策，号召全民动员，抵抗日寇入侵；理论方面主张学术研究与现实政治相结合、与民众斗争相结合。标志着新启蒙运动的开始。共产党人的倡议得到社会各阶层进步人士的响应，《北平新报》、《华北呼声》、《动向》、《现实月刊》、《新文化月刊》等纷纷发表文章广泛宣传新启蒙运动的性质和意义，文化界的进步人士还发起组织“新启蒙学会”。到1937年上半年运动发展到高潮。但某些守旧派文人对此表示仇视，如北平师范大学杨立奎通电全国，诬蔑此运动是“诋毁忠孝节义，五伦八德”，扬言要“决心全力铲除”之。共产党人和进步人士批驳了守旧派的谬论，严正指出：“这运动是文化思想上的爱国主义运动；是文化思想上的自由主义运动；是反武断、反独断、反垄断的三反运动；是建立现代中国新文化的运动”(何干之《新启蒙运动与哲学家》)。新启蒙运动历时一年多，对于唤起广大人民群众的抗战热情和民主意识，对于抗日民族统一战线的形成起了积极的推动作用。

【新陆王派】 现代新儒家流派之一。以梁漱溟、熊十力、牟宗三等为主要代表。他们承袭陆九渊、王阳明“心”学关于“心即理”的基本精神，又汲取佛教唯识论及法国柏格森生命哲学等西方近现代思想，旨在儒家心性之学基础上建构新的哲学本体论。特别注重突出传统儒学关于“内圣外王之道”中的“内圣”层面，着力彰显儒家传统的人格理想，同时亦主张接受、消化近现代西方的民主与科学，此即牟宗三所谓“由内圣开出新外王”。新陆王派思想的实质在于在新的历史条件与文化背景下重建儒家的心性本体，并通过“体用不二”的原则引发出儒学的整个价值系统，以实现对儒学以至整个中国文化传统的再创造。从总体上看新陆王派是“五四”以来现代新儒学思潮发展中的主流。

【新青年】 近、现代著名的新文化刊物。先为月刊，后为季刊。1915年9月创刊于上海。第一卷名为《青年杂志》，从第二卷起改为此名。陈独秀任主编。主要撰稿人有李大钊、鲁迅、胡适、钱玄同、刘半农等。陈独秀在发刊词《敬告青年》中向青年提出“自主的而非奴隶的”、“进步的而非保守的”、“进取的而非退隐的”、“世界的而非锁国的”、“实利的而非虚文的”、“科学的而非想象的”等六项希望，确立了该刊反对封建主义、主张民主主义的正确方向。1916年底陈独秀任北京大学文科学长，编辑部迁到北京，该刊遂成为宣传新文化的最主要的思想阵地。它最早举起科学与民主以及文学革命的旗帜，猛烈抨击封建主义的旧思想、旧道德、旧文化，提倡新文化、新思想、新道德，最早提出“打倒孔家店”的口号。1917年1月刊发胡适的《文学改良刍议》，提倡白话文。2月发表陈独秀的《文学革命论》，进一步提出文学不仅在形式上而且在内容上都应该进行一次革命，号召打倒“文以载道”、“代圣贤立言”的封建文学。1918年5月其第四卷第五期发表鲁迅的《狂人日记》，揭露封建礼教的吃人本质。1918年11月第五卷第五期发表李大钊的《布尔什维主义的胜利》和《庶民的胜利》，歌颂俄国十月革命，宣传马克思主义。1919年5月第六卷第五、六合期出版“马克思研究专号”，发表李大钊的长文《我的马克思主义观》，较为系统地介绍了马克思主义的思想体系。“五四”以后新文化运动统一战线分裂，胡适退出编辑部，编辑部也由北京迁到上海，后迁往广州。自1920年9月第八卷始该刊成为上海共产主义小组的机关刊物，为组建中国共产党作舆论宣传和思想准备，早期马克思主义者曾以此为阵地同无政府主义、假社会主义思潮展开过论战。1921年中国共产党成立后它成为中国共产党中央委员会的机关刊物。1922年休刊。1923年复刊后改为季刊，瞿秋白任主编。1923年12月第二期发表陈独秀的《〈科学与人生观〉序》、瞿秋白的《自由世界与必然世界》，参加“科学与玄学”论战，表明中国共产党人的唯物史观。1926年7月停刊。此刊历时十余年，在思想界和广大青年中具有广泛的影响，在从旧民主主义革命向新民主主义革命转折过程中起了重大的理论指导作用。

【新青年派】 二十年代初以宣传民主、科学等西方近现代思想，反对传统封建文化为主要任务的进步思想流派。以创刊于1915年的《青年杂志》(后改为《新青年》)为主要阵地，以陈独秀、李大钊、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农等为主要代表。该派在“五四”时期的新文化运动及爱国民主运动中起了积极的进步作用。“五四”运动后发生分化，其左翼以李大钊、陈独秀等为代表逐渐发展成为马克思主义者，其右翼以胡适等为代表继续坚持民主主义立场，以刘半农、钱玄同为代表的中间人士则在“五四”后激烈、复杂的政治与思想斗争中逐渐沉沦。1920年9月《新青年》成为上海共产主义小组的机关刊物，“新青年派”随之消散。

【新事论】 冯友兰著。又名《中国到自由之路》。系其“贞元之际所著书”之一种。1940年5月由重庆商务印书馆出版。共十二篇，即为《别共殊》、《明层次》、《辨城乡》、《说家国》、《原忠孝》、《谈儿女》、《阐教化》、《评艺文》、《判性情》、《释继开》、《论抗建》、《赞中华》。作者

言："事者对理而言，论者对学而言。讲理者谓之理学，说事者谓之事论。对《新理学》而言谓之《新事论》"(《自序》)。书中以《新理学》关于共、殊相的论证为基础，主要谈论文化和社会问题。涉及多方面社会现实问题，诸如生产建设问题、中西文化关系及区别问题、家庭问题、妇女问题、教育问题、革命问题、抗战建国问题等。针对当时的"全盘西化"论和"中国本位文化"论的论争，指出中西文化的区别在表面上是东西的不同、在本质上是古今的不同。认为"当时西方的社会是'以社会为本位的社会'，当时的中国是'以家为本位的社会'"。中国需要经过产业革命，即走资本主义工业化的道路方可迈入先进的"以社会为本位的社会"。还认为"在一个社会类型中，生产力等经济基础是体，政治、文化等上层建筑是用，体要改了，用会跟着改的"。反映了作者当时的思想观点。该书解放前曾多次再版。编入1986年河南人民出版社出版的《三松堂全集》第4卷。

【新物质论】 二、三十年代哲学界普遍用语。指与"机械唯物论"相对的"辩证唯物论"。

【新知言】 冯友兰著。系其"贞元之际所著书"之一种。1946年12月上海商务印书馆出版。被当时中国哲学会和中国哲学研究会列为《中国哲学丛书》。共十章。中心是论述关于新理学的方法问题。受西方新实在论和逻辑实证主义的影响，作者为构造新理学体系建立了两种方法："一种是正底方法"，"一种是负底方法"。"正底方法"即逻辑分析法，它只对经验的秩序作逻辑的释义，并不涉及经验的内容。"负底方法"是直觉主义的方法，因形上学不可直接断定是什么，所以只能从反面表显、肯定形上学，作者将之比作画家"烘云托月"式的表现手法。这两种方法曾受到当时的马克思主义者的批判。编入1986年9月河南人民出版社出版的《三松堂全集》第5卷。

【新学】 ①康有为对汉代古文经学的称谓。他作《新学伪经考》，指出汉代古文经籍为刘歆所伪造，其动机是佐王莽篡汉建立新朝。谓："歆既饰经佐篡，身为新臣，则经为新学，名义之正，复何辞焉！……凡后世所指目为'汉学'者，皆贾、马、许、郑之学，乃新学，非汉学也"(《新学伪经考·答客问》)。②"荆公新学"的简称。北宋王安石自撰《周礼义》，令其子王雱撰《诗义》、《书义》，名为《三经新义》，用义理解经，为变法造舆论。其学对北宋中后期的政治与经学有较大影响，史称"荆公新学"，简称"新学"。③指"五四"以前由西方传入的资产阶级思想文化。与"旧学"，即中国固有的封建文化对称。参见"西学"条。

【新学伪经考】 近代康有为撰。清光绪十七年(1891)初刊于广州。十四卷。首作《秦焚书六经未尝亡缺考》，认为秦焚书而六经并没有亡缺。其次用大量篇幅论述东汉以来的古文经学多是刘歆所伪造，当称"伪经"；而其作伪的目的在于佐王莽篡汉，淹灭了孔子"微言大义"的精神，是新莽一朝之学，当称"新学"。指出"始作伪，乱圣制者自刘歆，布行伪经篡孔统者成于郑玄"。此后"咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行，违者以非圣无法论"。本书把当时学术界占统治地位的汉学说成是伪经，为打破其权威统治，破除对正统思想的迷信，寻求学术思想的解放，有十分重要的意义，并从而揭开了维新思想与"恪守祖训"的顽固思想斗争的序幕。光绪二十年(1894)给事中余晋珊上书弹劾康有为"惑世诬民，非圣无法"，"请焚《新学伪经考》而禁粤士从学"(《康南海自编年谱》)。于是清廷于1894、1898、1900年三次"奉旨毁板"。梁启超则把它称作当时思想界的"飓风"。1917年重刻出版，更名为《伪经考》。1931年北平文化学社出版标点本，复改现名。另有1956年北京古籍出版社本。

【新政真诠】 近代何启、胡礼垣合著的政论文集。清光绪二十六年(1900)冬在内阁抄有书本，后中国报馆重印。一函六册。即初编《曾论书后》(原书名《曾袭侯中国先睡后醒论后》)，二编《新政论议》(原名《中国宜改革新政论议》)，三编《新政始基》，四编《康说书后》、《新政安行》，五编《劝学篇书后》，六编《新政变通》。"此书六种按时令以立言，切事机而著笔，自丁亥至己亥(1887—1899年)间的论文先后相去十有三年，皆以此道为主义"(《前总序》)。"此书各篇皆以效验为征，而效验必由于平理近情顺道公量而得"(《后总序》)。鼓吹"民权之说"，认为"其时新政大洽，朝无阙事，国多贤才，上下齐心，君民勠(合)力，故于我则无间可乘，我于敌则无坚不破"(《后总序》)。

【新故相除】 北宋王安石用语。即新旧交替、新陈代替之意。《字说》："有阴有阳，新故相除者，天也；有处有辨，新故相除者，人也"(杨时《龟山集》卷七引)。认为无论是自然界还是人类自身都经历着一个新陈代谢、不断运动发展的过程。

【新语】 西汉初陆贾著。亦称《陆子》。据《史记·郦生陆贾列传》载，刘邦令其总结古代的治国经验教训，陆贾即"粗述存亡之征，凡著十二篇"，刘邦号为《新语》。其十二篇是《道基》第一，《术事》第二，《辅政》第三，《无为》第四，《辨惑》第五，《慎微》第六，《资质》第七，《至德》第八，《怀虑》第九，《本行》第十，《明诫》第十一，《思务》第十二。书中以黄老思想言政治，主张"无为而治"，"故无为者，乃有为者也"(《无为》)。劝告统治者与民休养生息，认为施以仁义"必得之于民"(《至德》)。主张"世道衰失，非天之所为，乃国君者有所取之也"(《明诫》)。强调"制事者因其则，服药者因其良"(《术事》)。在自然观方面继承了荀子朴素唯物论思想，认为万物都是"天地相承，气感相应而成者也"(《道基》)。反对神仙方术和不死之道，主张"因天时而行罚，顺阴阳

而运动"(《慎微》)。但有时对自然现象和社会现象的解释也有神秘色彩。有明弘治间李廷梧刻本,明范氏天一阁刻本,明万历程荣《汉魏丛书》刻本和《四部丛刊》本等。注本有清严可均等校本。

【新统】 冯友兰用语。用以说明他自己在中国传统哲学的基础上结合西方的新实在论和逻辑实证论所创立的"新理学"体系。认为中国传统哲学的精髓就是"极高明而道中庸",即于日常习行践履中讲求人类精神的最高境界。强调"新理学就是受这种传统的启示","接着中国哲学的各方面的最好底传统,而又经过现代的逻辑对于形上学的批评,以成立底形上学"(《新原道》)。实际上"新理学"是以现代西方的新实在论思想方法对宋明理学中程朱一派的"理"加以改造、发挥而形成的新哲学体系。

【新原人】 冯友兰著。系其"贞元之际所著书"之一种。先在《思想与时代》杂志上连载,后汇编成书,于1943年6月由重庆商务印书馆出版。共十章。中心是讨论关于人生观问题。书中提出"觉解"说和"境界"说,并论述了道德价值、道德理想和理想人格等问题。"觉解"指人的自觉和了解,由于觉解的个体差异性以及环境和事物对不同的人有不同的意义,从而构成人的不同的精神境界。认为人生一般有四种境界,由低向高顺次为自然境界、功利境界、道德境界和天地境界。认为"天地境界"中的人"已完全知性"、"知天","知天然后可以事天、乐天,最后至于同天","与天地一","在天地境界中底人,最后自同于大全"。人若达到天地境界,会超越世俗生活中的一切分别,如成败、顺逆、善恶、生死等。对于这种新理学的人生哲学,当时的马克思主义者曾作了批判,如杜国庠在《玄虚不是人生的道路》一文中指出:"争民主谋翻身的老百姓"根本不需要"这种帮闲哲学"。该书另有重庆商务印书馆1944年和1945年版本,上海商务印书馆1946年和1947年版本。后收入1986年河南人民出版社出版的《三松堂全集》第4卷。

【新原道】 冯友兰著。副题为《中国哲学之精神》。系其"贞元之际所著书"之一种。1945年重庆商务印书馆出版。被当时的中国哲学会和中国哲学研究会列为《中国哲学丛书》。共十章。其中心是"盖欲述中国哲学主流之进展,批评其得失,以见新理学在中国哲学中之地位"(《自序》)。书中对孔孟、名家、老庄、《易》、《庸》、玄学、禅宗和程朱、陆王等学说进行了全面系统的分析与评说,认为"极高明而道中庸"是中国传统哲学的主要倾向和圣人的最高境界。在评议中国哲学史上各主要流派的特点与价值时特意申明新理学能够"说明中国哲学的精神的最近底进展",还把"虚"、"玄"视为中国哲学的基本精神。对本书的观点当时许多马克思主义者曾提出过尖锐的批评。此书另有1946年上海商务印书馆重印本。牛津大学休斯所译英文本名为《中国哲学之精神》。后编入1986年9月河南人民出版社出版的《三松堂全集》第5卷。

【新哲学论战集】 叶青编。1936年12月上海辛垦书店出版。除"序言"、"凡例"外,主要收集了五组论文:一、泛论,二、辩证逻辑与形式逻辑,三、物质论与观念论,四、内因论与外因论,五、余论。附录有《新哲学论战文字一览表》。其论文多为叶青、王一知、艾思奇、沈志远、陈伯达等所作。叶青极力宣扬所谓科学与哲学统一论、哲学消灭论、吸收观念论与吸收形式逻辑论。明确宣称:"我对于新哲学底研究,采用逻辑的思维与文献的印证之二方式。以逻辑的思维去理解文献,以文献去印证逻辑的思维。所以我提出的那几个理论,不是任意的、独断的,实为新哲学底逻辑之展开,有新哲学底文献之证明。只要新哲学站得住脚,它们就是颠仆不破的真理"(《新哲学论战集·序言》)。他表面上把自己打扮成"正宗的新物质论"的拥护者,实际上却从根本上修正了辩证唯物主义的基本原理。针对叶青等人的唯心论、二元论、折衷主义等错误观点,以艾思奇、沈志远、陈伯达为代表的马克思主义者进行了严肃认真的批判。本书是研究三十年代哲学论战的重要资料。

【新哲学论集】 艾思奇撰。1936年5月读者书房刊行。分哲学、文学与自然科学三部分,收集了作者在1933—1936年间写作的十五篇论文。作者指出:"凡是自己相信对于理论上不无小小贡献的文章,都在这里了"。书中对叶青的机械论、二元论与折衷主义,对于科学与人生观论战,以及辛亥革命以来的中国哲学等问题,都作了系列评论。是研究中国现代哲学史的重要文献之一。

【新哲学体系讲话】 陈唯实著。1938年8月上海杂志公司出版。为作者总结1935年以来发表的《新兴社会科学讲话》、《通俗辩证法讲话》、《通俗唯物论讲话》、《新哲学世界观》等著作中的研究成果,比较系统地阐发"新哲学"的宇宙论、认识论、方法论的一部著作。这里的"新哲学"就是辩证唯物论。指出辩证唯物主义是"脚踏实地,以事实为根据,不空想,不造作,以真实的对象为研究目标,求得真实的结论"的哲学。运用当时的自然科学知识说明"人的意识、思想是受客观环境所影响所决定的"。对辩证唯物论关于认识与实践的关系、相对真理与绝对真理的关系的原理以及唯物辩证法的规律和范畴等均有较详尽的阐述。

【新哲学的人生观】 胡绳撰。1937年2月上海生活书店初版。同年4月再版,1940年10月又印行了第3版。认为生活在现阶段社会中的青年不能不遭逢到各种惨痛的经验,这种经验或者使他们过分激昂,或者使他们消极颓废,因此必须有一种科学的人生观才能指导青年走向正确的人生道路。从此出发,作者对于1923年以来关于科学与人生观论战作了理论上的总

结与概括，对什么是人、人生和人生观，对哲学与人生观的关系，对人生的意义、价值和标准等问题都作了科学的分析研究。指出观念论的人生观、机械论的人生观及其表现形态的虚无主义、享乐主义、定命论和厌世主义等都是错误的，有害的。强调只有现实主义的、新哲学的人生观才是唯一正确的人生观，才能指导人们积极向上去为追求真理而斗争。本书把马克思主义哲学的普遍真理与中国人生问题的具体实践结合起来，全面系统地论述了中国无产阶级的人生哲学理论。

【新哲学教程】 侯外庐、罗克汀著。1946年新知书店出版。书中把辩证唯物论归纳为三大要点：第一、物质是本源的，精神是派生的，是物质的反映；第二、承认物质运动的客观实在性和自动性；第三、承认世界及其规律性是完全可以认识的。进而展开论述了辩证唯物论的唯物论、辩证法、认识论的基本范畴和规律。特别论述了辩证唯物论在自然科学中的应用和验证。指出辩证唯物论是人类社会实践和思想发展的最高成果，是哲学史和科学史的总结，是科学的世界观和方法论，是最完备的唯物主义哲学。该书是解放战争时期唯一宣传辩证唯物主义哲学的教材，在中国现代哲学发展史上有重要意义。

【新理性主义运动】 见“新启蒙运动”条。

【新理学】 ①冯友兰在四十年代前后所创立的客观唯心主义体系。因其以西方新实在论改铸宋明理学，“是‘接着’宋明以来底理学讲底，而不是‘照着’宋明以来底理学讲底”，所以他自称自己的哲学为“新理学”。1939年以来他先后发表了《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》等“贞元六书”之专著和《新理学问答》、《新理学在哲学中之地位及其方法》、《新理学讨论》等一系列论文，形成了新理学思想体系。《新理学》是该体系的总纲。在宇宙观上这种体系认为“理学可以说是最哲学的哲学”，它“上继往圣”，“下开来学”，以对人类精神生活的反思为内容，其范围到自然、社会和个人，故以“天人之际”为主要研究对象。指出形而上的“理”世界为“真际”，形而下的器世界为“实际”。“真际比实际更广阔”，“真际比实际更根本”（《三松堂自序》），没有“真际”便没有“实际”，没有“实际”却不等于没有“真际”。在社会观上它认为当时的西方社会是“以社会为本位的社会”，而中国社会是“以家为本位的社会”。故后者必须经过产业革命，即走一条资本主义工业化的道路，才能赶上西方社会。因此所谓东西方文化的不同只是古今的不同，是社会类型的不同。在人生观方面认为“极高明而道中庸”是中国哲学的基本精神，并以之为标准一方面评判中国哲学史上各个学派在中国哲学中的价值与地位；一方面审度各种人生境界，规定圣贤与下愚的区别。强调“理性”、“忠恕”、“中庸”、“敬诚”等概念是“施诸四海而皆准，行诸百世而不悖”的永恒真理。主张人们以“天地境界”作为人生的最高境界，以之达到知天、事天、乐天、同天的超成败、超顺逆、超贵贱、超生死的“大全”之境。在认识论和方法论上，新理学认为“共相”是比“殊相”深一层的认识，主张以“纯思”把握“共相”。故此，认为“最哲学底形上学的方法，也就是新理学的方法”（《新知言·绪论》）。把这种方法分为两种：一种是“正的方法”，即从西方新实在论那里接受过来的逻辑分析方法；一种是“负的方法”，即被喻为画家“烘云托月”式的表现方法。冯友兰的“新理学”体系是用现代西方的新实在论和逻辑实证论解释、发挥、改造宋明理学中程朱派以“理”为本体的思想而形成的新哲学。这种在新的历史条件下试图融中西、古今思想于一体而创立一种适合当时需要的新思想体系的努力是有积极意义的。但其唯心主义、思辨性的方向和方法则应该批判。②冯友兰著。系其“贞元之际所著书”之一种。1937年成书于南岳，印有少量石印本。1939年5月上海商务印书馆出版。除绪论外全书共十章，依次从“理”、“气”、“道体”、“心性”、“道德”、“历史”、“义理”、“艺术”、“宗教”和“圣贤”等方面阐发了作者自己的哲学思想，对“理”、“气”、“道体”、“大全”等宋明理学中的基本范畴作了新的规定和诠释，认为“理”是事物存在的根据，“气”是事物构成的条件，“道体”是事物的流行，“大全”是理气道体的总和。指出总一切事物之有叫“实际”，总一切的理叫“真际”。认为在逻辑上讲“共”相先于“殊相”而存在，即“理”先于事物而存在。因而“真际”比“实际”更根本、更广阔，“属于实际中者亦属于真际中，属于真际中者不必属于实际中”。所以，“理”、“真际”是第一性的、本原的，而实际的事物是第二性的、派生的。从而把现代西方哲学中的新实在论与程朱理学结合了起来，创立了一个客观唯心主义的所谓“新理学”体系。

【新唯识论】 熊十力的哲学代表作。始作于1922年，精思十年，屡易其稿，终扬弃唯识而归宗于易学。1932年浙江省立图书馆出版文言文本。原拟作两部，部甲曰“境论”，即本体论；部乙曰“量论”，即认识论，量论未及作出。全书八章：《明宗》、《唯识》、《转变》、《功能》、《成色》(上下)、《明心》(上下)。抗日战争期间由作者及其学生译成语体文，1940年出上卷，1942年出上、中卷，1944年中国哲学会作为《中国哲学丛书》甲集之一由重庆商务印书馆出版上中下三卷本(一册)，凡九章，并一附录。1947年收入湖北《十力丛书》。1952年作者又删其繁芜，削成“壬辰删定本”，于次年印行。本书发扬《周易》和王阳明、王夫之学说，改造法相唯识学，创制了“体用不二”、“心物不二”、“能质不二”、“吾人生命与宇宙大生命不二”的哲学体系。特别在旧唯识学对心理细密分析的基础上，突出强调了思维实体的综合统一功能和认识主体的整体作用。蔡元培作序赞其“完

全脱离宗教家窠臼，而以哲学家之立场提出新见解”。马浮序称其“深于知化，长于语变”。中华书局1985年版《熊十力论著集》(第一卷)收入了重新校点的文言本与语体本。

【新程朱派】 亦称“新宋学派”、“新理学派”。以冯友兰为代表的现代新儒家哲学流派之一。冯友兰的“贞元之际所著书”即《新理学》、《新事论》、《新世训》、《新原人》、《新原道》、《新知言》，是这一学派的代表著作，尤以《新理学》为其思想总纲。参见“新宋学”、“新理学”条。

【新潮】 “五四”时的新文化刊物。月刊。1919年1月1日创刊于北京，由北京大学学生组织“新潮社”主办。傅斯年、罗家伦、周作人先后任主编，主要撰稿人有顾颉刚、吴康、陈达材、毛子水、叶绍钧、俞平伯、孙伏园等。陈独秀、胡适、李大钊、鲁迅曾对其表示支持，李大钊、鲁迅在此刊发表过文章。该刊以“文艺复兴”为宗旨，提倡“文学革命”、“伦理革命”，反对封建的纲常名教，主张个性解放、独立自由、男女平等，在新文化运动中有广泛影响。有些文章针对守旧派“抱残守缺”的保守观点，提出“吸取欧洲现代确有价值的学术”来医治“我们学术思想上的痼疾”(一卷五号《国故和科学的精神》)的主张。有些文章也表现出盲目崇拜西方资本主义文明的倾向。“五四”运动后期开始转向落后，追随胡适宣传实用主义与改良主义。1922年停刊，共出十二期。

【新儒学】 宋明时期的儒家思想。亦称“理学”、“道学”。本于英文Neo-Confucianism，系西方人对宋明儒学思想的称谓。宋明时期的儒学以传统的儒家思想为核心，吸收了佛、道的思辨哲学和宇宙化生模式论，注重阐发心性义理之学，以区别于先秦、两汉儒学，故称新儒学。创始人为北宋周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐。至南宋朱熹建立了博大的客观唯心主义理学体系，认为“理”为宇宙万物之本体，主张“即物而穷理”以成就圣人之德，集理学之大成。与朱熹同时的陆九渊建立了主观唯心主义的“心”学体系，至明王守仁集大成，断言“夫万事万物之理不外于吾心”，提出“致良知”的为学、修养方法，强调“知行合一”。张载虽为“新儒学”创始人之一，但他提出的“气”一元论与二程的“理”一元论学说有本质区别，明王廷相、罗钦顺以及明清之际的王夫之发展了张载的学说，形成了唯物主义的气本论和气化论。“新儒学”是中国哲学发展史的新阶段，对中国后期封建社会的思想文化等有深刻影响。其阐发的心性义理之学成为“现代新儒学”的“源头活水”。

【新儒家思想史】 张君劢撰。原为英文，上、下册分别于1957年、1963年在美国出版。后译成中文，1985年由弘文馆出版社出版。全书三十三章，附录有张君劢、牟宗三、唐君毅、徐复观的《为中国文化敬告世界人士宣言》和作者的《新儒家思想史写完以后》。叙述了从唐起到民国时的儒学思想史。书中认为近代中国儒家思想之所以晦暗不彰，主要有三个因素：一是共产主义在中国大陆上的胜利；二是伤害儒学思想已有一个世纪之久；三是一少部分中国知识分子自觉的去摧毁儒家的传统。但强调“无论如何，正如在人的生命中有一种节奏，在人类的思想中亦是一样，人类的思想有永久存在的性质者，当适当的时间来临时将要复活”(《新儒家思想史·再序》)。确信儒家思想必将获得新的承认和尽量地规范中国人或全世界的生活和思想。书中对韩愈、李翱、周敦颐、邵雍、张载以及程、朱、陆、王等大家均有独到的论述，其中评价虽有失当之处，但不失是一部具有重要学术价值之作。

【数】 ①推算，预测。《易·说卦》：“数往者顺，知来者逆”。②定数、命运、循环之期。《论语·尧曰》：“天之历数在尔躬，允执其中”。东汉王充《论衡·治期》：“世之治乱，在时不在政；国之安危，在数不在教”。③事物内在的数量关系。唐刘禹锡《天论中》：“夫物之合并，必有数存乎其间焉。数存，然后势形乎其间焉”。

【数术】 或称“术数”。①即古人依据象数预言吉凶的方术。《汉书·艺文志》把“数术”分为六类：“天文”、“历谱”、“五行”、“蓍龟”、“杂占”、“形法”。“天文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也”。“历谱者，序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑生杀之实”。“五行”即阴阳五行学说。“蓍龟”、“杂占”即占蓍、卜龟以及其他各种占卜和请神活动。“形法”包括堪舆和相术，即俗称“看风水”、“相面”(包括相畜兽)。《汉书·艺文志》又说：“数术者，皆明堂羲和史卜之职也”。春秋时期的鲁国梓慎、郑国裨灶、晋国卜偃、宋之子韦，战国时期的楚国甘德、魏国石申以及汉代的唐都等都属于这类人物。一般都把“数术”当做巫术迷信，这不完全符合事实，实际上在神秘主义的外衣下包含有不少科学内容，比如仰观天象以编制历法，划分四时和确定二分、二至、二十四节气以指导生产生活，预测日月食等就属于科学内容。其他如关于天上星象的变化与地上异常现象的关系、五行相生相克等问题都需要分析，不应一概非之。②治病防病的方术。《黄帝内经·素问·上古天真论》：“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数”。张景岳说：“术数，修身养性之法也”。③治术。《汉书·晁错传》：“人主所以尊显名扬万世之后者，以知术数也”。臣瓒注：“术数谓法制、治国之术也”。颜师古注：“瓒说是也。公孙弘云：‘擅生杀之力，通壅塞之涂，权轻重之数，论得失之道，使远近情伪必见于上，谓之术’。此与错所言同耳”。

【数存势生】 唐刘禹锡命题。他在《天论》中说：“夫物之合并，必有数存乎其间焉。数存然后势形乎其间焉”。认为宇宙万物之间必然有一定的规律(“数”)，有

了规律就有一定的形势（“势”）表现出来，此即“数存而势生”。他指出“数”和“势”的关系是相“乘”：“适当其数乘其势”。他举例说：“天形恒圆而色恒青，周回可以度得，昼夜可以表候，非数之存乎？恒高而不卑，恒动而不已，非势之乘乎？今夫苍苍然者，一受其形于高大，而不能自还于卑小；一乘其气于动用，而不能自休于俄顷。又恶能逃乎数而越乎势耶？”他设问说：“天果以有形而不能逃乎数？彼无形者，子安所寓其数邪？”他回答说：“若所谓无形者，非空乎？空者，形之希微者也，为体也不妨乎物，而为用也恒资乎有，必依于物而后形焉”。他认为所谓苍苍而无形的天空并非空无，而只是无固定的形状罢了。所以，“以目而视，得形之粗者也；以智而视，得形之微者也。乌有天地之内有无形者耶？古所谓无形，盖无常形尔，必因物而后见尔。乌能逃乎数耶？”从而说明宇宙间的一切事物均处在“数”和“势”的相互关系之中，“又恶能逃乎数而越乎势耶？”

【数息观】 佛教名词。梵文意译，亦作“持息念”。音译为“安那般那”、“阿那般那”、“阿那阿波那”，略作“安般”，直译为“念出息入息”。梵文与汉文并举译作“安般守意”。佛教禅观“五停心观”之一。指坐禅时专心计数呼吸次数，使分散浮躁的精神专注如一以之进入禅定意境。《大乘义章》卷十二：“安那般那观，自气息系心数之，勿令忘失，名数息观。”《安般守意经》说：“安名出息，般名入息。”《俱舍论》卷二十二：“言阿那者，谓持息入，是引外风令入身义；阿波那者，谓持息出，是引内风令出身义。”东汉安世高曾译《安般守意经》专讲修此禅观法，他所译“安般”意即呼吸，与当时道教神仙术中的呼吸吐纳、医学健身中的气功在形式上有许多相似之处。

【意之所在便是物】 明王守仁“心”学命题。《传习录》上：“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。……所以某说无心外之理，无心外之物”。“意”即意念、意识；“物”按其“物即事也”的解说既指自然物也指人的活动（事）。认为物与事是“意”的外在表现，客观事物是主观意识的产物。参见“心外无物”条。

【意见】 清戴震对程朱派以“理”为实的观点的批评之语。指主观之见或臆度。戴震认为“理”是事物的条理，“非事物之外别有义理也”（《孟子字义疏证》）。这种事物之条理被人认识、概括后就形成“理”范畴，所以“理”是人“心之所同然”。如果“未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也”（同上）。由此他批评程朱理学以“理”为如有一物只是“任其意见，执之为理义”（同上）。认为程朱以“理”为万物的主宰是为了强制人们服从他们的偏见：“若心出一意以可否之，何异强制之乎。”（同上）而所谓“去人欲，存天理”实即灭人欲存私见，只为舍情欲而求理，这种理“无非意见也”（同上）。他指出，由于受程朱影响后世之人凭自己之意见执之曰理，“于得理益远，于执其意见益坚，而祸斯民益烈”（《答彭进士允初书》）。

【意在笔前】 中国书法、绘画的美学命题。东晋王羲之《题卫夫人笔阵图后》指出：“夫欲书者，先干研墨，凝神静思，预想字形大小，偃仰平直振动，令筋脉相连，意在笔前，然后作字”。徐度《却扫编》云：“草书之法，当使意在笔先，笔绝意在为佳耳。”相传为唐王维所作的《山水论》说：“凡画山水，意在笔先。”唐张彦远《历代名画记》谓：“意存笔先，画尽意在”。都强调在作书绘画时应在落笔前使意象构思成熟，做到胸有成竹，然后运笔挥写才能形神兼备。

【意匠】 中国美学关于审美创造中艺术构思的概念。认为意匠的高低决定艺术作品的水平并体现着作者的审美理想和艺术风格。杜甫《丹青引》谓：“意匠惨澹经营中”。说明艺术创作从选取、提炼题材到酝酿主题、寻找最适当的表现形式表达审美体验等都要经过艰苦的构思过程，从而才能创作出完美的艺术作品。

【意言】 清洪亮吉撰。成书于乾隆五十八年（1793）。二十篇。主要篇目有《天地》、《鬼神》、《祸福》、《夭寿》、《仙人》、《命理》等，其中反映了作者的无神论思想和社会经济思想。认为“轻清者为天，重浊者为地”（《意言·天地》），天和地都是物质性的气构成的，没有人格和意志。从而否定了人格神的“天”和鬼神的存在。指出所谓山川社稷、风云雷雨之神不过是人们幻想的产物，“托其名以示神”（同上），并不能赏善罚恶。提出人的生死也是气的变化：“人之生，禀精气于父，禀形质于母，此其所以生也。及其死，归精气于天，归形质于地，此其所以死也”（《意言·父母》）。人死为鬼之说根本不能成立。书中对命定论也进行了有力地批判，指出：“虮虱无命，人安得有命”，“人之生修短穷达有命乎？曰：无有也”（《意言·命理》）。在《夭寿》、《仙人》等篇中则肯定了人命夭寿均出于自然，并揭穿了服食养气、贪求长生以及神仙之说的荒谬性。这些观点继承并发展了王充、范缜、熊伯龙等人的无神论思想。《治平》、《生计》两篇主要表述了作者的人口史观。收入洪亮吉《卷施阁文甲集》卷一。

【意识】 中国哲学表示精神、心理活动的概念之一。源自佛教哲学，本指精神心理活动的一个阶段或一种形式。《摩诃般若波罗密多心经》：“是故空中无色，无受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意……。”“眼、耳、鼻、舌、身”统称“前五识”，分别相当于视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉。“意”即第六意识，相当于心智思维。对意识的特点和作用佛教诸宗的解释不尽相同，天台宗智顗认为前五识只能分辨“五尘”，即色、声、香、味、触（软硬），而意识“能知”一切现象。他说：“心对一切法（现象），即有能知法之用，名之为意”（《法界次第观

门》)。并指出前五识的活动转瞬即逝，所谓"生已即灭"；意识则可以连续相生，"此意识灭，次意识生，是则前意识生后意识"(同上)。法相宗玄奘亦把意识作为第六识，但因意识之上还有第七末那识和第八阿赖耶识，故意识的内涵则相当于知觉、印象和部分思维活动。他也认为意识能把握"一切法"，故又名"法识"(《成唯识论》卷五)。但强调意识同前五识的区别在于：前五识"唯外门转"，完全依外界对象为转移，意识则"内外门转"，既可依外界对象为转移，又能向内进行思考活动；前五识"不深不续"，意识则"深而不续"(同上，卷四)。认为意识比前五识深刻，但亦是不连续的，它还受第七末那识的支配，所谓"又与末那为依止故，第六意识依之而转"(《成唯识论述记》卷四)。近代随着对西方哲学著作的翻译和介绍，"意识"逐渐成为泛指一切精神、心理现象的概念，已和佛学的原义不同，如说"存在决定意识"、"意识是存在的反映"等。

【意念规律】 金岳霖用语。指概念规范、约束感觉对象的作用。金岳霖把逻辑学上的概念称之为"概念"，把认识论意义上的概念称之为"意念"，以示二者的区别。他说："所谓规律，是以意念上的安排，去等候或接受新的所与"(《知识论》第364页)。他认为意念的规范作用即以固定的意念图案为工具去接受或按排新的感觉材料，这如同收发员分发信件一样，每个单位设一信箱，相当于"意念"，留待分的信件相当于所与或感觉材料，收发员将属于每个单位的信件放在该单位的信箱里，就相当于意念对所与加以规范。在他看来，意念具有先验性，但不积极地作用于所与，只是等候所与，它"不是规定所与如何呈现，它所规定的，是我们如何接受"(《知识论》第366页)。意念的规范作用又与摹状作用不可分，意念不规范就不能摹状，不摹状也就不能规范，二者交相为用。金岳霖关于意念规范、摹状的双重作用的理论揭示了概念在认识过程中的作用，具有合理因素。但其基本倾向是唯心主义的先验论。

【意念图案】 金岳霖用语。又称"意念结构"。指概念经过符号化的安排所形成的认知结构。"意念"即认识论意义上的概念。金岳霖认为每个意念都与其它意念构成静态的逻辑联系，这种联系仿佛是符号化的图案，每个意念在图案中获得确定的含义。如在"桔红色"的意念中一端是红色，另一端是黄色，三种颜色就形成"红—桔红—黄"的意念图案，这一意念图案表明"桔红色"是比红色浅而比黄色深的颜色。认识者可以依据这一图案摹状和规范他所接触到的感觉材料，或者向别人传达已获得的知识。他指出这种意念结构是静止的、固定的，"它根本无所谓变与不变。它是抽象的，普遍的"(《知识论》第394页)。但认识者所掌握的意念却可以不断增加，意念的增加意味着知识总量的增加。他说意念图案中有大纲，有细则。大纲是指时间、空间、性质、关系、东西、事体、变、动等最普遍的认识范畴；细则是指床、桌子等具体的经验性概念。认识者把握感觉材料"实在是以不变治变"，即把动态的感觉材料纳入静态的意念图案之中从而形成知识。这种观点充分估计到概念在认识过程中对感觉材料的加工和提高作用，有合理因素。但由于脱离了具体的认识过程，故未能摆脱先验论和唯实论的影响。

【意验相符】 近代严复的认识论命题。严复主张人的正确认识来自"即物实测"。但受不可知论的影响，他认为万物的本体不可知，"窃尝谓万物本体，虽不可知，而可知者止于感觉"(《穆勒名学》按语)。因此他说，"人之知识，止于意验相符，如是所为，已足生事，更骛高远，真无当也"(《天演论·真幻》按语)。认为人的知识是主观认识和经验相一致。但在他看来经验只是外物引起的"丛感"，即诸种感觉的集合，并不反映外物自身；至于认识进一步上升到理性认识阶段，严复更认为这是"更骛高远"。他的结论是："心物之接，由官觉相，而所觉相，是意非物，意物之际，常隔一尘。物因意果，不得径同，故此一生，纯为意境"(《天演论·真幻》按语)。

【意欲】 梁漱溟用语。受唯意志论影响，他认为人的意欲(意志和欲望)是世界的本原。其中包括两层含义：(一)意志是万物的本原，世界是由"前此的我"和"现在的我"所构成的。"现在的我"即意志，或称"心"或"精神"；"前此的我"则为意志产生的被动的物质世界。在他看来整个世界就是不断地由"现在的我"变化为"前此的我"而形成的。(二)欲望是社会发展的动力。他在《东西文化及其哲学》中提出："生产力的发展是由于人们的物质生活的欲求，……但其实这物质生活的欲求难道不是出在精神上吗？"把社会历史发展的动力完全归结为人的主观"欲求"。同时认为人的意欲不同决定了不同的社会类型，并据此提出了其"世界文化三类型"说。

【意象】 中国古典美学关于艺术形象的范畴。《易传·系辞上》说："子曰：'书不尽言，言不尽意。'……圣人立象以尽意，设卦以尽情伪。"这里的"意"指所谓圣人创制立法之意，"象"指卦象，认为《易》之卦象是圣人创设出来用于表达其意的。《庄子·外物》："言者所以在意，得意而忘言"。《庄子·秋水》："可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也"。在庄子看来"言"是用以表达"意"的工具和手段，一旦明白了其意，言就可以忘却。《易传》和《庄子》的共同点是把主体性的"意"提到首位。《韩非子·解老》："人希见生象也，而得死象之骨，案其图，以想其生也，故诸人所以意想者皆谓之象也"。韩非强调"象"不仅指物象，也指主体所感受到的印象及意象。魏晋时人们把"意"、"象"概念引入玄学中，王弼说："言者所以明象，得象而忘言；象者所以存

意,得意而忘象"(《周易略例》)。他一方面承认"言"、"象"、"意"有联系,但另方面却认为这种联系只不过是由"言"明"象",由"象"明"意"的媒介转递关系,目的在于明了《易》之深意。第一次在美学领域提出"意象"概念的是南朝齐梁时的刘勰,他在《文心雕龙·神思》篇中指出:"……窥意象而运斤,此盖驭文之首术,谋篇之大端"。作为美学的"意象"范畴指主体的情、思、意在与客观物象两相契合后所构成的形象。其存在方式有二:一是指在审美感知和审美创造中主、客体相结合后在头脑中所形成的形象;另一是指物态化后的艺术形象。明清时期的意象概念大都指后者。王夫之指出"情、景虽有在心在物之分,而景生情,情生景,哀乐之触,荣悴之迎,互藏其宅"。又说:"景以情合,情以景生,初不相离,唯意所适"(《姜斋诗话》)。他把审美意象看作是"情景融洽"的结果。这一思想对审美意象理论的发展产生了重要影响。近代王国维关于"境界"的理论在吸取西方美学思想的基础上对传统审美意象论又有新的发展。

【意境】 中国古典美学关于艺术形象的范畴。《周易》最早提出"立象以尽意"的思想。《庄子·秋水》说:"可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也"。魏王弼《周易略例·明象》言:"夫象者出意者也,言者明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言"。这些思想为意境理论的产生作了哲学上的准备。佛教传入后,佛学中关于"境界"的理论对意境论的形成起了极为重要的作用。魏晋六朝时的陆机、刘勰、钟嵘等人对心物相感关系的阐发,以及"意象"、"滋味"等概念的提出为意境论的形成开了先河。至唐时正式提出"意境"范畴。王昌龄在《诗格》中依据诗歌描绘的对象提出"物境"、"情境"、"意境"概念,认为"意境"是"张之于意而思之于心,则得其真矣"。但这里的"意境"指的是心灵境界,与作为审美意象的"意境"还有区别。诗僧皎然在《诗式》中提出"取境"说,注重"境"与"情"的结合,认为审美情感是由作为对象的"境"引发的,"取境"的高低决定着作品的艺术水平。刘禹锡提出"境生于象外"(《董氏武陵集记》)的重要命题,揭示了意境的美感特征。晚唐司空图著《二十四诗品》,对意境的不同类型作了区分,并从味外之味、景外之景、象外之象阐发了意境的审美特征,说明意境不是单一的,它必须"超以象外,得其环中"。宋元以后意境理论被广泛用于诗歌、绘画、音乐、园林等艺术领域,成为审美创造和艺术鉴赏的重要理论。宋严羽提出"兴趣"说,对意境的美感特征作了生动的说明。清王士祯讲"神韵",着重从艺术表现上说明意境。明清之际王夫之从情、景的辩证关系上对意境作了深刻的阐释,指出:"情景名为二,而实不可离。神于诗者,妙合无垠。巧者则有情中景、景中情"(《夕堂永日绪论》)。清王国维的《人间词话》对意境创造中的情、景结构作了进一步的剖析,认为意境有多种构成状态,即情景浑然一体的、以情为主的、以景为主的等,并提出"造境"、"写境"以及"有我之境"与"无我之境"等概念,对意境理论作了新的概括和发展。

【廌山学派】 以北宋游酢(学者称廌山先生)为代表的学派。游氏学出二程(颢、颐)。后公开主张援佛入儒,曾谓:"佛书所说,世儒亦未深考。往年尝见伊川云:'吾之所攻者迹也。'然迹安所从出哉?要之此事须亲至此地,方能辨其同异。不然,徒以口舌争也"(《宋元学案·廌山学案》附录引),为此南宋胡宏指其为"程门罪人"。又重《周易》,认为《易》之为书,著于天文,形于地理,隐于人心,该括万有,有"领天下于中正之涂,而要于时措之宜"(《廌山遗文》)的功用。主要人物还有曾开、陈侁等。

【慈恩宗】 即"唯识宗"。

【慈悲】 佛教名词。梵文意译。与乐曰"慈",拔苦曰"悲"。谓佛、菩萨以爱护心给予众生以安乐,以怜悯心拔除众生之痛苦。《大智度论》卷二十七:"大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦;大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生"。大乘佛教以此作为异于小乘的重要依据。《发菩提心论》:"菩提生心,慈悲为首。"据《大智度论》说有三种慈悲:(1)"众生缘慈悲",此为小慈悲,为未断烦恼的凡夫之慈悲;(2)"法缘慈悲",此为中慈悲,为断除了烦恼的声闻、缘觉及初地以上菩萨的慈悲;(3)"无缘慈悲",此为大慈悲,为等觉位菩萨和佛的慈悲。此三者统称为"三缘慈悲",简称"三慈"。我国民间广为流传的观世音菩萨就是"慈悲"的代表。

【慈湖遗书】 南宋杨简的诗文集。明嘉靖四年(1525)周广编次。正集十八卷,续集二卷。一至六卷为杂文及诗;第七至十六卷为家记,皆杂录论经史诸子之说;第十七卷记先训;第十八卷为钱时所作行状及真德秀所作跋。续集为杂文一卷及《孔子闲居解》一卷。清光绪十四年(1888)冯可镛重刻,又辑补编一卷。民国二十三年(1934)张寿镛《四明丛书》本又增入冯可镛、叶意深所编《慈湖年谱》二卷、《慈湖世系》以及张氏所辑附录三十六则和《慈湖著作考》。杨简是陆九渊第一高足,他将陆九渊心学向更加彻底的主观唯心主义方向作了推进,如认为"吾心中自有如是十百千万微殊之正义也"。"此心无体,清明无际,本与天地同,范围无内外,发育无疆界"。本书是研究其生平和思想的重要材料。

【塞翁失马】 《淮南子·人间训》中故事,用以说明祸与福的转化微妙无穷。指出:"夫祸福之转而相生,其变难见也。近塞上之人,有善术者,马无故亡而入胡,人皆吊之,其父曰:'此何遽不为福乎?'居数月,其马将胡骏马而归,人皆贺之,其父曰:'此何遽不能为祸乎?'家富良马,其子好骑,堕而折其髀,人皆吊之,其父曰:'此何遽不为福乎?'居一年,胡人大入塞,丁壮者引弦而

战、近塞之人死者十九，此独以跛之故，父子相保。故福之为祸，祸之为福，化不可极，深不可测也"。

【窥基】(632—682)　唐僧人。法相宗创始人之一。俗姓尉迟，字洪道。京兆长安(今陕西西安)人。因其常住大慈恩寺，世称"慈恩大师"。出身将门，父尉迟敬宗为唐左金吾将军、松州都督、江油县开国公。年十七出家，奉敕为玄奘弟子。先住弘福寺，后随玄奘入大慈恩寺学印度语言。后一直跟随玄奘参加慈恩、西明、玉华等译场。玄奘逝世后仍于大慈恩寺专事撰述。据《开元释教录》载，玄奘译经中标明窥基笔受的有《成唯识论》三十卷、《辨中边论颂》一卷、《辨中边论》三卷、《唯识二十论》一卷、《异部宗轮论》一卷、《阿毗达磨界身足论》三卷等。其中《成唯识论》翻译时玄奘接受窥基建议，以护法一家学说糅合译十大论师之说。窥基还作《成唯识论述记》，对本经详加解释，成为法相宗的主要理论根据。又从玄奘学因明，著有《因明入正理论疏》。还著有《瑜伽师地论略纂》、《杂集论述记》、《大乘法苑义林章》等，号为"百部疏主"。弟子有慧沼等。

【阖辟】　《易传》用语。又作"翕辟"。"阖"即闭，"辟"即开。《易·系辞上》："阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变。"唐孔颖达《周易正义》云："易从乾坤而来，故更明乾坤也。凡物先藏而后出，故先言坤而后言乾。阖户谓闭藏万物，若室之闭阖其户，故云阖户谓之坤也。辟户谓吐生万物也，若室之开辟其户，故云辟户谓之乾"。《系辞》作者以门作比喻，谓宇宙的大门关闭上就是坤，打开就是乾，一关一开，阴阳二气一入一出，就叫做变。只有阖辟互变，事物才能发展变化。这种比喻多为后世哲学家沿用。西汉扬雄有"阖天谓之宇，辟宇谓之宙"(《太玄·攡》)之说。北宋张载说："阖户，静密也；辟户，动达也"(《正蒙·大易》)。程颢认为："其静也翕，翕聚；其动也辟，发散；不翕聚则不能发散"(《河南程氏遗书》卷十一)。程颐指出："阴阳开阖，本无先后，不可道今日有阴，明日有阳"(同上，卷二十五)。南宋朱熹认为："只是这一物，以其阖，谓之坤；以其辟，谓之乾"(《朱子语类》卷七十五)。明王廷相认为："阴阳也者，气之体也；阖辟动静者，性之能也"(《慎言·道体》)。明清之际王夫之把"阖辟"作为阴阳的两种功用，指出："必先有乾坤刚柔之体，而后阖辟相摩，犹有气而后呼吸"(《张子正蒙注》卷三)。又说："阖户辟户以功用言。阴受阳施，敛以为实，阖之象也；阳行乎阴，荡阴而启之，辟之象也"(《周易内传》卷五)。并提出"阖则必辟，辟则必阖"(同上)和"一阖一辟、充盈流动"(《读四书大全说》卷五)。近代熊十力把"翕辟"当作宇宙本体收凝、开发的两种势用，谓："恒转动而成翕，才有翕，便有辟，唯其有对，所以成变"(《体用论·明变》)。并认为"翕辟毕竟不二"(《十力语要》卷一)，"翕辟，是相反相成，毕竟是浑一不可分的整体"(《新唯识论·转变》)。他有时径称"翕辟"为物质和精神："愚就大用而言，辟，是健动、升进、开发之势，所谓精神是也；翕是收敛、摄聚，而有趋于固闭之势，所谓物质是也"(《体用论·佛法下》)。马克思主义哲学传入中国后，用以说明事物运动、变化之因的"阖辟"概念逐渐被"矛盾"范畴及对立统一规律等所代替，从而能更深刻、准确地揭示事物的运动、变化、发展。

(乙)

【缠子】　墨家学者。战国时人。他忠于墨家学说，就有无鬼神问题与儒者董无心有过辩论。"缠子称墨家祐鬼神，是引秦穆公有明德，上帝赐之十九年。董子难以尧舜不赐年，桀纣不夭死"(王充《论衡·祸虚》)。缠子还指责董无心"文言华世，不中民利"(《意林》)。唐马总《意林》载《缠子》一卷，然史志不载，似不可深信。

【辟】　后期墨家的逻辑术语。《墨子·小取》所列七种论式之一。"辟"同"譬"，意为譬喻、比喻。指举旁例以喻论题的推理形式。属于类比推理的范围。《小取》："辟也者，举他物而以明之也。"《潜夫论·释难》云："夫譬喻也者，生于直告之不明，故假物之然否以彰之。"《墨经》中的"辟"式推论有"同辟"与"异辟"两种，前者如："(体)若二之一，尺之端也"(《经说上》)。后者如："(仁)爱己者非为用己也，不若爱马"(同上)。

【辟谷】　亦称"却谷"、"断谷"、"绝谷"、"绝粒"、"却粒"、"休粮"等。是方士、道士的一种修持方法，即坚持不食五谷，而只食一些柏叶、松子、葵花、百合、茯苓、黄精、枸杞、胡麻、何首乌、盐、茶等，乃至"不食有形之物"而只"食元气"，故"服气"、"辟谷"常常并提。《太平经合校》第九十页："故上士入道，先不食有形而食气，与元气合。"《云笈七签》卷五十八《尹真人服元气术》："绝粒者乃长生之径路，服气者为不死之妙门"。除道书外，正史、野史、方志、笔记、杂著、类书等亦多载有"辟谷之事。

【辟韩】　近代严复著。发表于1895年3月天津《直报》。文章借批判韩愈《原道》的观点，对封建专制主义作了猛烈、尖锐的抨击。认为君主的出现是由于社会的"通功易事"和人们物质利益的冲突，"君臣之伦，盖出于不得已"，"不足为道之原"。认为韩愈鼓吹"君权神授"说是"知有一人而不知有亿兆"。指出孟子的"民贵君轻"思想才是"古今之通义"。抨击历代君主是窃国大盗，而人民大众才是"天下之真主"。但又认为中国不能马上废除君主，因为"其时未至，其俗未成，其民不足以自治"，因此寄希望于君主自觉实行"与民共治"，反映了其改良主义立场。收人《严复集》。

【群】　荀子用语。指人类组成的社会。荀子认为人与禽兽不同的根本在于人有义而禽兽没有义，所以人类

可以根据义实行分工，组成社会("群")，这是人类能够战胜并役使禽兽的根本原因，他说：人"力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也?曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也"(《王制》)。

【群己】 中国古代哲学概念，用以表示集体与个人、他人与自我的关系。有时也称作"兼"与"独"，"兼"指积极地服务于集体和他人，而"独"则是消极地维护个人的利益。孔子已认识到人的类本质，指出："性相近也，习相远也"(《论语·阳货》)。又说："鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与，而谁与?"(《论语·微子》)战国时人们更自觉地认识到人的类属性。孟子指出："故凡同类者举相似也，何独至于人而疑之?"(《孟子·告子上》)他认为人的类本质就在于人先天所具有的仁、义、礼、智之道德品能。荀子明确提出"群"这一范畴，在他看来人类力不若牛，走不若马，而牛马为人所用，其原因就在于"人能群，彼不能群"(《荀子·王制》)。而人之所以能"群"就在于人有"义"。所以先秦儒家都从人所具有的礼义道德本性上来挖掘人的类本质。因此他们一般主张"兼"，即强调积极地维护社会集体和尊重他人利益；为此就要克制自己的欲望，限制个人利益。孔子提出"克己复礼为仁"(《论语·颜渊》)。出现于战国时的伪尚书《大禹谟》提出"舍己从人"的主张。《礼记·坊记》认为君子应当"贵人而贱己，先人而后己"。但儒家也主张根据形势可兼则兼，不可兼则独。如孔子主张"笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐"(《论语·泰伯》)。其态度是"用之则行，舍之则藏"(《论语·述而》)。孟子说得更清楚："得志泽加于民，不得志修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下"(《孟子·尽心上》)。先秦道家则不重视"群"，也不主张"兼"。杨朱主张"贵己"、"重生"(《吕氏春秋》)，"拔一毛而利天下，不为也"(《孟子·尽心上》)。庄子赞成超脱社会和他人，认为"为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年"(《庄子·养生主》)。墨子和宋钘则强调利群、利他主义。尤其是代表小生产者利益的墨子不但主张"摩顶放踵，利天下而为之"(《孟子·尽心上》)，而且与其弟子们日夜奔波，"以自苦为极"(《庄子·天下》)，救世济民。先秦儒墨的积极利群思想对后世影响极大。北宋范仲淹主张"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐，"张载主张"民胞物与"。明末顾炎武提出"天下兴亡，匹夫有责"。这些思想都是对儒、墨优秀思想主张的继承和发挥。

【群有以至虚为宗】 东晋张湛的哲学命题。与其"万品以终灭为验"的命题构成了他的基本哲学主张。意谓"群有"的生化是以不生不化的"至虚"(至无)为存在、变化的宗主。张湛接受了王弼"以无为本"的贵无论影响，认为万事万物(群有)是暂时的、相对的，其本体"至虚"是永恒的、绝对的。因此"群有"从根本上言皆要复归于"至虚"，此之谓"反本"，即"出无入有，散有反无"。他认为人如果能认识到此点则可超生死而达解脱："推之至极之域，则理既无生，亦又无死也"(《列子·天瑞篇注》)。得到解脱的人能"乘理而无心"，"常与万物游"，这就是"至人"。

【群众】 抗日战争时期中国共产党在国民党统治区公开出版的机关刊物。周刊。1937年12月11日在汉口创刊，主编潘梓年。主要撰稿人有章汉夫、陈家康、杜国庠、胡绳等。它以宣传中国共产党的方针政策为宗旨，报道国内外时事、抗日前线的情况，也发表一些学术文章，积极参加当时思想理论战线的斗争。设社论、抗战言论、民众动员问题、军事、国际、文化与教育、读者问题等栏目。章汉夫曾发表《"战国"派的法西斯主义实质》、《"战国"派对战争的看法帮助了谁》等文批判"战国策派"的有害言论。胡绳发表《评冯友兰著〈新世训〉》和《评冯友兰著〈新事论〉》，陈家康发表《真际与实际》、《物与理》、《物与气》，杜国庠发表《玄学不是中国哲学的精神》、《玄虚不是人生的道路》，对冯友兰的"新理学"唯心主义作了批判。胡绳发表《论反理性主义逆流》、《一个唯心主义者的文化观》和《思想漫步》数则，批判了贺麟的"新心学"。1938年该刊迁重庆出版，1946年又迁上海。1947年1月出香港版，秘密运回国内发行。1947年3月2日出至第十四卷第九期时因中共办事处撤回延安而休刊。1949年10月20日出至第一百四十三期停刊。

【群经评议】 清俞樾撰。三十五卷。同治十年(1871)八月曾国藩署检。继承王念孙父子的治学方法，"以为治经之道大要有三：正句读、审字义、通古文假借"(《序》)。对《易》、《书》、《诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《大戴礼记》、《春秋公羊传》、《春秋左氏传》、《国语》、《论语》、《孟子》、《尔雅》等书的句读作了校正，审定了字义，并分析了其特殊文法与修辞，还对《考工记》之"世室"、"明堂"(古代天子祭祭、宗祀、行政之所)之制作了考订，驳正了郑玄注文，可补戴震《考工记图》之不足。收入《春在堂丛书》。

十 四 画

(一)

【境者心造】 近代梁启超用语。《自由书·唯心》:"有百人于此,同爱此山、此川、此春、此秋、此风、此月、此花、此鸟之感触,而其心境所现者百焉"。在他看来,正如"戴绿眼镜者所见物一切皆绿,戴黄眼镜者所见物一切皆黄"一样,故外间事物"其分别不在物而在我","天下岂有物境哉?但有心境而已"。这一主观唯心主义命题乃是佛教所谓"三界唯心,万法唯识"和王守仁关于"心外无物"、"乾坤由我在"观点的翻版。

【境界】 中国古典美学关于审判意象的范畴。指由情、景交融形成的艺术形象及其所产生的美感魅力。佛教常用"境界"或"境"来表示修行者所能达到的色相皆空的境域。禅家更把翠竹黄花看作真如境界。佛教关于心灵游履之所的境界论给审美创造和艺术赏析以很大启发。近代王国维对艺术境界作了深刻研究。他以康德、叔本华等人的观点整理中国传统美学,认为宋严羽的"兴趣"说、清王士祯的"神韵"说不过道其面目,"不若鄙人拈出'境界'二字,为探其本也"(《人间词话》)。指出:"词以境界为最上。有境界则自成高格,自有名词。""有有我之境,有无我之境。'泪眼问花花不语,乱红飞过秋千去'、'可堪孤馆闭春寒,杜鹃声里斜阳暮。'有我之境也。'采菊东篱下,悠然见南山'。'寒波澹澹起,白鸟悠悠下'。无我之境也。有我之境,以我观物,故物皆著我之色彩。无我之境,以物观物,故不知何者为我,何者为物"。他又举例说:"红杏枝头春意闹',著一'闹'字而境界全出。'云破月来花弄影',著一'弄'字而境界出矣"。他的结论是:"言气质,言神韵,不如言境界。有境界,本也。气质,神韵,末也。有境界而二者随之矣"(《人间词话》及《人间词话删稿》)。

【境界说】 "境界"一语源于佛学。《无量寿经》上:"比丘白佛,斯义弘深,非我境界"。《入楞伽经》九:"我弃内证智,妄觉非境界"。这里的"境界"用以说明对佛的觉悟程度。后来人们多以此语表示学业和道德修养所达到的不同境域。如王国维说:"古今之成大事业、大学问者,罔不经过三种之境界"(《人间词话》)。冯友兰在《新原人》中将"境界"作为人生哲学的重要范畴。认为人们"对宇宙和人生有不同的觉解","因人的觉解不同,意义亦各有异。这种不同的意义,构成了各人的境界"(《儒家哲学的精神》)。指出:"人生中的境界可分为四种:(一)自然境界,(二)功利境界,(三)道德境界,(四)天地境界"(《人生的意义乃人生中的境界》)。认为"自然境界"中的人"无论其是顺才而行或顺习而行,他对于其所行的性质,并没有清楚底了解"(《新原人·境界》),其行为是自发的本能活动。而"功利境界"中的人"其行为是'为利'底","或是求增加他自己的财产,或是求发展他自己的事业,或是求增进他自己的荣誉",他"对于'自己'及'利',有清楚的觉解"(同上)。"道德境界"中的人则"以尽伦尽职为目的。所以在社会中,无论处什么位,他都以为是无关重轻底"(《才命》)。他认为"天地境界"中的人"自同于大全,体与物冥"(《天地》),完全消除了物我、主客之界限,达到了"天人合一"的境地。这种境界中的人谓之"圣人",其行为真正达到了"极高明而道中庸"。冯友兰的境界说突出了精神修养的重要作用,是有一定意义的。但完全否认实践在道德、精神修养中的作用则是片面的。

【撄宁】 庄子用语。指在万物纷繁变化的烦忧中保持内心的安宁。《庄子·大宗师》:"杀生者不死,生生者不生。其为物,无不将也,无不迎也,无不毁也,无不成也,其名为撄宁。撄宁也者,撄而后成者也"。郭嵩焘云:"《孟子》赵注:'撄,迫也'。物我生死之见迫于中,将迎成毁之机迫于处,而一无所动其心,乃谓之撄宁。置身纷纭蕃变交争互触之地,而心固宁焉,则几于成矣。故曰:撄而后成"(王先谦《庄子集解》引)。钟泰云:"'无不将','无不迎',以言其用之无不到也。'无不毁','无不成',以言其用之无所滞也。……'撄',挠乱也。'宁',安定也。虽挠乱而安定,故名曰'撄宁'也。又曰'撄而后成'者,未经挠乱之安定,非真安定,真安定必从挠乱中锻炼而得也"(《庄子发微》)。冯友兰云:"庄周认为,所谓'圣人',既然在思想上和概念上已经脱离了世界,他对世界中的,特别是社会中的事物,都可以随随便便应付过去,任何事变对于他都是无关重要的,他都可以用'满不在乎'的态度对付它们。这就是所谓'撄宁'。这就是说,他虽然也跟事物相接触(撄),可是他的内心,总还是平静的(宁)"(《中国哲学史新编》第一册)。

【榴坛问业】 明黄道周撰。系弟子据其讲学之语编成。十八卷。前十六卷为其居里讲学之作,第十七卷为

答友人问难之作，第十八卷为授意门人答德琮所问。书中凡天文、地志、百家之说无不随问阐发。其主旨是致知明善，认为人性之初本无上智下愚之别，只要"克己"便可把先天本性发挥出来，这便是"格物物格，致知知至"。主张"圣人看得世上只是一物"，"自宇宙内外，有形有声，至声臭断处，都是此物贯彻"。《明儒学案》有辑录。收入《四库全书》。

【榕村全书】 清李光地撰。由其后辈李维迪、李师洛、李治澧等搜集整理而成，刊于道光初年。包括《榕村全集》、《续集》、《别集》等诗文集，和《大学古本说》、《中庸章段》、《中庸余论》、《论孟札记》、《周易迎论》、《周易观象》、《尚书解义》、《正蒙注》、《二程子遗书纂》、《朱子语类四纂》、《性理》等解经谈理之作，及音韵、历象等各方面的著作，共四十余部。书后附有其后辈编纂的《文贞公年谱》、《榕村讲录合考》等。与乾隆元年(1736)周卿刊行的《李文贞公全集》所收篇目大同小异。其旨以程朱理学为宗，提出"形"、"气"、"神"、"理"为一物，谓："盈天地之间者，气也；气之凝聚成质者，谓之形"，"其灵机妙用谓之神，而其自然而然不可易者，则谓之理"（《经学笔记》卷二）。书中亦多迎合皇帝之意之语，曾谓："今天子衡量道术，一以朱子为宗，圣人有作，万世论定矣。在学者诚宜禀皇极之彝训，奉一先生之言，以讲以思，以服以行，庶几沿河及海，而无断潢绝港之差也"（《榕村全集》卷十四）。

【榕村全集】 清初李光地撰。四十卷。有文三十四卷，诗五卷，赋一卷。内有《观澜录》、《经书笔记》、《春秋大义》、《尚书句读》、《周官笔记》、《尊朱要旨》、《象数拾遗》等。多为讲学之作，其旨以程朱为宗，对陆王亦有所肯定，还提出儒、释、道三者"源头不同"而功用则一的看法。亦论及自然科学和西方学术。有清刻本。辑入道光年间李维迪等刊行的《榕村全书》。

【辕轮说】 成吉思汗的政治思想。成吉思汗曾对王罕说："我非以少而寻多也，非以劣而寻优也。夫两辕之车，折其一辕，则牛不能曳焉，我非汝之一辕乎？两轮之车，折其一轮，则车不能行焉，我非汝如是之一轮乎？"（《蒙古秘史》卷六）

【辕固生】 西汉今文经学"齐诗学"的开创者。齐郡（今山东淄博市临淄）人。景帝时为博士。曾与道家黄生辩论汤武革命，认为"桀纣虐乱，天下之心皆归汤武"（《史记·儒林列传》），汤武革命是顺天应人，属受命而行。又与信奉黄老刑名之学的窦太后辩论儒道之优劣，贬斥"《老子》是家人言耳"，触怒了窦太后，险遭杀身之祸。广收弟子，其多以齐诗学显贵。清马国翰《玉函山房辑佚书》辑有《齐诗传》二卷。

【静】 见"动静"条。

【静为躁君】 老子的动静观命题。《老子》第二十六章："重为轻根，静为躁君。……轻则失根，躁则失君"。认为重是轻的基础，静是动的主宰。又《老子》第十六章："夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命。"认为事物尽管变化纷纭，但终要回到它的出发点"静"那里去。这是老子以"道"为主宰的宇宙观在运动观上的必然表现。后来《韩非子·喻老》篇对老子的这一思想作了积极地发挥，指出："制在己曰重，不离位曰静。重则能使轻，静则能使躁。故曰'重为轻根，静为躁君'"。三国魏王弼则从"以无为本"的贵无论角度发挥了老子这一命题，认为："凡有起于虚，动起于静。故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也"（《老子注》第十六章），又说"凡物轻不能载重，小不能镇大。不行者使行，不动者制动。是以重必为轻根，静必为躁君也"（《老子注》第二十六章）。他在《周易·复卦》注中更明确地说："复者，反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也；语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣"。明确表现了其形而上学的动静观。

【静则生慧，动则成昏】 唐道士司马承祯的命题。他认为"道"是一种神妙莫测的东西，"人怀道，形骸以之永固"，谓之"得道"。而得道在于"修心"，"修心"的关键则在于"主静去欲"。他说："夫心者，一身之主，百神之帅，静则生慧，动则成昏"（《坐忘论》）。他主张学道之人必须内心既无所著，外行亦无所为，处于"非净非秽"、"非智非愚"之间，即"顺中为常"、"与时消息"，使毁誉无所从生，才能进入"定门"，达到"静定"。他说此"妙法"要经过三个环节："收心离境"、"守静去欲"、"自入虚无"。

【静因之道】 战国稷下学士提出的认识原则。《管子·心术上》："是故有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之。静因之道也"。"静"即保持内心的虚静无干扰状态，"因"即因循。"静因之道"即主张排除主观成见和情感杂念的干扰，完全客观地反映事物的本来面貌。稷下学士认为"心"只有处在静定状态时才能更好地制约耳目等感官，从而能客观如实地观察事物。而"静"的要求是"毋先物动，以观其则"。因为"动则失位，静乃自得"（同上）。"因"的要求是舍去原先已有的主观见解和认识，以事物本身为依据。"因也者，舍己而以物为法也。感而后应，非所设也"。"因也，无益无损，以其形因为之名，此因之术也"（同上）。稷下学士的"静因之道"原则强调认识的客观性和如实地反映事物，这是正确的。但却忽视了认识主体的积极能动作用，又是片面的。后来荀子提出了"虚壹而静"的认识方法和原则，对"静因之道"的认识原则作了进一步深化。

【静观】 老子关于认识"道"的方法。《老子》第十六章："致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复"。主张排除各种杂念的干扰，持守虚静的心态，通过静观万物的归根以达到认识"道"。魏王弼《老子注》云："以虚静观其

反复”。北宋苏辙《道德真经注》说:“致虚不极,则有未亡也;守静不笃,则动未亡也。虚极静笃,以观万物之变,然后不为变之所乱,知凡作之未有不复者也。苟吾方且与万物皆作,则不足以知之矣。”

【静者静动】 明清之际王夫之的哲学命题。《思问录·内篇》:“静者静动,非不动也”。他认为静止是相对的,它不过是运动的一种特殊形式。具体言:(一)静止是运动的结果。他说:“动而成象则静(《张子正蒙注·太和篇》)。“阴阳之有成象,万物之有成形,……皆止而不迁者也,动之必静者也,虽欲不安而不能”(《尚书引义·益稷》)。(二)静止不是绝对的,它包含着运动的可能性和趋势。指出:“静即含动”(《思问录·外篇》)。“静而皆备其动之理”(《张子正蒙注·诚明篇》)。(三)运动有“动动”与“静动”两种形式,静止不是“废然无动”,而是“静动”。谓:“止而行之,动动也;行而止之,静亦动也,一也”(同上,《太和篇》)。

【静的文明】 李大钊用语。参见“动的文明”条。

【静笃】 老子用语。《老子》第十六章:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复”。“静”即清静无为;“笃”,唐孔颖达说:“笃,犹纯也,又有纯一之行而行之不疲倦也”(《礼记注疏》卷五十九)。“静笃”是指一种清静到纯一的内心境界。老子认为情欲杂念会使人的心境受到扰动,所以要彻底排除之,以达到和持守绝对的虚静心态,这样才能静观到万物复归于其根本(“道”),从而达到体“道”知常的目的。河上注:“得道之人,捐情去欲,五内清静,至于虚极”。北宋苏辙解释说:“致虚不极,则有未亡也,守静不笃,则动未亡也。……虚极静笃,以观万物之变,然后不为变之所乱,知凡作之未有不复者也”。

【碧岩录】 又名《碧岩集》。宋代禅宗之临济宗杨岐派的克勤编。因克勤在夹山(湖南澧县东)灵泉院讲唱由门人记之而成,故以夹山别名“碧岩”名之。共十卷。该书以云门宗的雪窦重显所作“颂古”(禅宗“公案”之颂)一百则为骨架,每则分三段:先加“垂示”(总纲)而引出“公案”并加以叙述,再引重显的颂文,最后加以解释、“评唱”。该书作为禅宗的注释书不同于一般的“义学”注述,而带有“禅味”,克勤说:“大凡颂古,只是绕路说禅,拈古大纲,据款结案而已”。这样禅僧们便专在文字技巧上用工夫,走向了浮华、文藻的道路,脱离了原来禅宗的精神。因此克勤的弟子宗杲“惧学人泥于言句,辜负从上诸祖”,便将此书“并付烈焰”。但不久又被刊行。该书是后期禅宗临济派的主要典籍,它的问世标志着禅宗发展的新阶段,并对日本禅宗也有相当大的影响。

【摹状】 金岳霖用语。指概念安排与传达感觉材料的作用。他说:“所谓摹状,是把所与之所呈现,符号化地安排于意念图案中,使此所呈现的得以保存或传达”(《知识论》第356页)。例如某人看见一个东西而作出“这是桔红色的东西”的判断,就是用“桔红色”概念摹状他所感知的对象。由于“桔红色”是“红”、“黄”的居间色,这三种颜色构成“红－桔红－黄”的概念图案,故运用“桔红色”概念摹状感觉对象时就是把感觉对象纳入“红－桔红－黄”的结构中,使之转化为认识主体经验到的事实。他认为掌握了这种经验事实的人也可以用摹状的方法转告他人。如当对方不明白什么是“桔红色”时他可以举例说“桔红色的东西比红色浅、比黄色深”,举例子就是摹状。他指出概念的摹状作用与规范作用相反相成,无规范不能摹状,无摹状不能规范,二者相互配合,“得自所与又还治所与”,才能形成认识。金岳霖提出的关于概念的摹状与规范之双重作用的理论试图把先验论与经验论结合起来以纠正二者的偏颇,具有合理因素。

【蔽于一曲而暗于大理】 荀子用语。指被一偏之见所蒙蔽而妨碍了对事物之理的把握。《荀子·解蔽》:“凡人之患,蔽于一曲而暗于大理”。认为人之通病是局限于一偏之见而易于以偏概全,从而妨碍了对事物根本寺理的认识与把握。在荀子看来,人们之所以会以偏概全,是因为整个认识过程中都存在着矛盾,如果只见一方而忽视他方,就会被一方所蔽,“凡万物异则莫不相为蔽”(《解蔽》)。纠正这种一偏之见的方法就是做到“无欲、无恶,无始、无终,无近、无远,无古、无今,兼陈万物而中悬衡”(同上)。为此,他还提出了“虚壹而静”的认识方法。

【蔡元定】(1135－1198) 南宋学者,理学家。字季通,建阳(今福建建阳)人。学者称西山先生。朱熹弟子,凡四方来向朱熹求学者多必先从他“质正”。庆元初因“伪学”之禁被谪道州舂陵,卒于贬所。其学“以性与天道为先,自本而支,自源而流”,能推识“造化之微妙”(《宋元学案·西山蔡氏学案》案)。尤长于象数学,对天文、地理、乐律、历数、兵阵之学均有研究。“凡古书盘错肯綮,学者读之不能以句,先生爬梳剖析,细入秋毫,莫不畅达”(同上),深受朱熹嘉许。朱熹经常与其论讨象数、吕律问题,朱熹的《易学启蒙》、《周易参同契考异》都是在其参与下草定或完成的。著作有《律吕新书》、《大衍详说》、《皇极经世太玄潜虚指要》、《洪范解》、《燕乐原辩》等。

【蔡元培】(1868—1940) 近代资产阶级学者,教育家。字鹤卿,号孑民。浙江绍兴人。早年好学,曾在叔父蔡铭恩的指导下博览群书。1889年中举人,1890年中进士,1892年为翰林院庶吉士,1894年补编修。甲午中日战争后他开始接触西学,受到西方资产阶级思想影响。在1898年的变法维新运动中同情维新派,敬佩谭嗣同。1898年9月回绍兴任中西学堂监督,提倡新学。1901年去上海南洋公学、爱国女校任教,同时与章太

炎等创立中国教育会，任会长。不久又创办"爱国学社"，提倡民主，宣传排满。1904年冬与龚宝铨、陶成章等在上海建立反清组织"光复会"，被推为会长。1905年加入同盟会，被指定为上海同盟会分部主盟员。1907年赴德国莱比锡大学研究哲学、文学、美学与心理学。1910年出版《中国伦理学史》。1911年武昌起义后回国就任南京临时政府教育总长。此时积极筹建资产阶级教育制度，发表《对于教育方针之意见》，主张建立"公民道法"，实行世界观教育"就是哲学的课程，意在兼采周秦诸子、印度哲学及欧洲哲学以打破墨守孔学的旧习"（《我在教育界的经验》）。1912年7月因不满袁世凯专制退出内阁，出访德、法，从事著述工作。1916年冬回国出任北京大学校长，推行"思想自由，兼收并包"的方针，提倡学术研究自由，使北京大学成为新文化运动的重要阵地。在"五四"运动中同情学生，多方营救被捕者，但又劝阻学生不要投身于政治运动。1923年1月辞去北京大学校长，7月去欧洲考察。1924年1月在国民党第一次全国代表大会上被选为候补中央监察委员。1926年1月在国民党第二次全国代表大会上被选为中央监察委员。1927年蒋介石叛变大革命后实行"清党"，他站在蒋介石方面。后任国民政府的大学院院长、代理司法部长、监察院院长和中央研究院院长等职。1931年"九一八"事变后主张抗日，1932年12月与宋庆龄等发起中国民权保障同盟，任副主席。1937年淞沪沦陷后由上海迁居香港，对国共合作共同抗日的形势表示乐观。1940年3月病逝。在哲学上他认为世界一是现象，一是实体，"前者相对于因果，而后者超轶乎因果律。前者与空间时间有不可分离之关系，而后者无空间时间之可言。前者可以经验，而后者全恃直观。故实体世界不可名言也"（《对于教育方针之意见》）。提出"以美育代宗教说"，认为美育可以"陶养吾人之感情，使有高尚纯洁之习惯"。认为中国没有"独创的哲学"，五十年来只是对西洋哲学的介绍与对中国古代哲学的整理。其主要哲学著作有《中国伦理学史》、《以美育代宗教说》、《五十年来中国之哲学》等。著作编为《蔡元培全集》。

【蔡元培选集】 蔡元培的著作选集。中华书局编辑，于1959年5月出版。收集了作者1902年至1937年间有代表性的著作计68篇，包括论述、演讲词、序文、杂文等。有些文章表示支持新文化运动，主张文学革命，提倡白话文，反对封建复古主义，反对封建的吃人礼教，在当时发生了积极的影响。有些文章则反映了他作为资产阶级学者的立场，如对社会主义学说有些误解及对太平天国革命的反对等。他反对宗教，但认为美感教育可以为人们提供另一种宗教的境界。主张美学不仅是超阶级的而且是超现实的。在哲学上受实用主义影响较深。在教育方面主张"兼容并包"，反对读经尊孔的封建主义教育。

【蔡沈】（1167—1230） 南宋学者。字仲默。建阳（今属福建）人。学者称九峰先生。蔡元定之子。朱熹弟子。终生未应举，隐居九峰，精研《洪范》、象数学达几十年。朱熹曾以《书集传》托付。其学用理学观点和方法解释象数学，认为"数"是天地万物之始，"天地之所以肇者数也，人物之所以生者数也，万事之所以失得者亦数也"（《洪范皇极序》）。又说："理之所始，数之所起。微乎微乎，其小无形，昭乎昭乎，其大无形。微者昭之源，小者大之根"（《洪范皇极内篇》），说明数来源于"理""，而"理其至妙矣乎，气之未形，物之未生，理无不具焉；气之既形，物之既生，理无不在焉。"认为理无形影声臭而"主万化妙万物，人知其神而不知其所以神"（同上）。在论述自然现象时提出了"一"与"两"的相互关系问题，认为"非一则不能成两，非两则不能致一"（同上）。具有一些辩证法因素。著作有《书集传》、《洪范皇极》等。

【蔡尚思】（1905— ） 学者。号中睿，笔名郭生。福建德化人。1913年至1920年入私塾与县立小学。1921年至1925年入福建省立第十二中学。1925年至1928年在北京自由听讲并考入孔教大学研究科、北京大学研究所。1929年以后先后在上海大夏大学、复旦大学、沪江大学、武昌华中大学等校任教，同时从事中国思想史、学术史、文化史等方面的研究和著述。1945年与郭沫若等二十四人发起组织全国学术工作者协会上海分会。1946年与张志让等发起组织上海大教联及文化研究所，在中国共产党领导下配合解放战争进行政治斗争。建国后先后担任沪江大学代校长、副校长、教授，复旦大学历史系主任、教授、副校长、中国思想文化史研究室主任等职。主要著作有《蔡元培学术思想传记》、《中国传统思想总批判》、《中国传统思想总批判补编》、《中国新民主主义革命时期通史》、《中国文化史要论》、《孔子思想体系》等。

【蔡邕】（133—192） 东汉文学家、书法家、经学家。字伯喈。陈留圉（今河南杞县南）人。少年知名，以孝闻名乡里。精于辞章、音律、天文、数术。初为司徒桥玄属官，后出补河平长，旋召任郎中，迁议郎。后因上书论朝政阙失而招怨于宦官，下狱。赦后流亡江湖十余年。灵帝死，董卓专权，迫其出任侍御史，拜左中郎将，从献帝迁都长安，封高阳乡侯。卓被诛后王允捕邕，死于狱中。他善书法，尤长于隶书，创"飞白体"传世。熹平四年（175）上书灵帝，恳求正定《六经》文字，获准，遂写经于碑，经工匠镌刻立于太玄门外，世称"熹平石经"，观瞻临摹者日以千计，车辆堵塞巷道。其思想认为"天"能赏善罚恶，"天降灾异……殆刑诛繁多之所生也"。主张"昭事上帝"、"宗庙致敬"，以求鬼神保佑（见《后汉书·蔡邕传》）。据说王充作《论衡》时中土未有传者，邕入吴始得之，赖其妥善保管，后人方以得见。其著作据《汉

书·蔡邕传》载曾"作灵记及十意,又补诸列传四十二篇",已佚。《隋书·经籍志》著录有《蔡中郎集》十二卷,又注云"梁有二十卷,录一卷",已佚。《四库全书》本为雍正中陈留刊,载诗文九十四篇,其中《述行赋》最为著名。

【蔡墨】 即"史墨"。

【需时眇言】 清沈善登撰。光绪二十八年(1902年)豫恕堂雕印。十卷。系对《周易》的诠解。有《纲领》、《原易》、《原筮》、《原象》、《原数》、《图说》上中下、《大衍勾股法三表》、《补遗》等。其"以经文衡诸家之说,以卦画推之经文之意,不泥经文以绳卦画,用算家比例之法以释易"。认为"六经皆易,诸子百家无纯无驳皆易之所包也,二十四史之治乱兴衰亦易之所包也,佛氏大觉普慈之数亦易之所包也,西人声光化电之学亦易之所包也。天下无一物非易。"此书由算通易,为易学研究开一汉魏以来未有之域。

【臧三耳】 公孙龙派的名辩命题。语出《孔丛子·公孙龙》,《吕氏春秋·淫辞》作"臧三牙"。此命题与《公孙龙子·通变论》中的"牛羊足五,鸡足三"为同一类型命题,其义为"谓臧耳,一。数耳,二。二而一,故三"。认为"臧耳"作为一个名称是一,但其具体数目为二,二加一则为三。这一命题混淆了概念(名)与其所指称的实的界限。

【臧文仲】(? 一前617) 即臧孙辰。春秋时鲁大夫,历事庄公、闵公、僖公、文公四君。鲁僖公二十一年(前639)夏天大旱,僖公要烧死巫尪(据晋杜预解释:巫尪身骨残疾,脸向上仰,老天可怜他,恐怕雨点落到他的鼻孔里,所以不下雨。为了让老天下雨僖公才决定烧死他),他表示反对,说:"非旱备也"、"修城郭,贬食省用,务穑劝分,此其务也"。认为"巫尪何为?天欲杀之,则如勿生,若能为旱,焚之滋甚。"是说天旱与巫尪无关,也与老天无关,强调人的主观能动活动。但在另外问题上他又表现了迷信思想,如有一次海鸟爰居楼止在鲁国东门外三日不去,他认为这是神鸟,下令国人祭祀。对这件事孔子、展禽都批评其不明智。

(丨)

【嘎百福歌】 又称"嘎吾洼歌"。苗语音译。"嘎百"意为山坡,"嘎吾"意为洼地,"福"系地名,即贵福南。这是近代在苗族地区发展起来的一种说唱形式的哲理诗歌。其开头和结尾以散文形式出现。中间部分夹杂以韵文,韵文部分着重抒发感情。多由一人或几人演唱。其内容多为古代传说、寓言故事、理词等。其作用在于通过说典道古、说理辩论来对人进行规劝教育。是研究苗族思想史的重要资料。

【雌节】 秦汉之际黄老学者用语。与"雄节"相对。古代符节分雌、雄两半,合之以为信验。雄节为右、为上,有主动进攻之意;雌节为左、为下,有待合听命之意。《文子·道原》、《淮南子·原道训》都有"守清道,抱雌节,因循应变"之语。《黄老帛书·十六经·雌雄节》则对雌节、雄节的含义及性质和功能作了辨析,谓:"晁(委婉)湿(谦卑)恭(恭敬)俭(俭朴),是谓雌节"。认为雌节是吉节,坚持雌节就是"积德",就能为福、承禄、富昌,"以守则守,以作事则成,以求则得,以战则克"。《十六经·顺道》则将雌节称为"柔节"、"弱节",认为坚守它是合乎大道的。

【雌雄刚柔之辨】 雌雄、刚柔问题是道家经常讨论的。《老子》最早提出"知雄守雌"、"柔弱胜刚强"的思想。如其第二十八章说:"知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,常德不离,复归于婴儿。"又第四十三章谓:"天下之至柔,驰骋天下之至坚。无有入无间,吾是以知无为之有益"。第七十六章指出:"人之生也柔弱,其死也坚强。……故坚强者死之徒,柔弱者生之徒。是以兵强则不胜,木强则折。强大处下,柔弱处上"。第七十八章言:"天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜。……弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,而莫能行。"第三十六章说认为:"将欲弱之,必固强之","柔弱胜刚强"。第五十二章说:"见小曰明,守柔曰强",等等。老子认为雌和雄、柔和刚、弱和强是既对立又可以互相转化的。但老子不主张雌、柔、弱向雄、刚、强方面转化,而强调"守雌"、"守柔"。这和其自然无为理论相一致。秦汉时的黄老学者继承和发挥了老子这一思想,如《淮南子·原道训》说:"行柔而刚,用弱而强,转化推移,得一之道"。"是故圣人守清道而抱雌节,因循应变,常后而不先。柔弱以静,舒安以定,攻大磏(磨)坚,莫能与之争"。又《氾论训》说:"太刚则折,太柔则卷,圣人在刚柔之间,乃得道之本。"这里已认识到柔弱向刚强转化的可能与必要。其主张行柔用弱、因循应变的思想已不是纯任自然,而是黄老哲学"无为无不为"主张的表达。《黄老帛书》在刚柔问题上虽然也讲"重柔者吉,重刚者灭"(《经法·名理》),但更多强调的是刚柔兼用的思想,如《十六经·观》说:"刚柔相成,牝牡若形";又《姓争》说:"刚柔阴阳,固不两行,两相养,时相成"。"人道刚柔,刚不足以,柔不足恃"等等。另外《韩非子·喻老》则以越王勾践卑事吴王夫差而灭吴为例,说明了"损弱胜强"、"守雌曰强"的道理。

【鹖冠子】 ①战国末楚国黄老学者。姓名不详,《汉书·艺文志》班固注曰:"楚人。居深山,以鹖为冠"。故以号名。据《艺文类聚》引袁淑真《隐传》所载,知其"著书言道家",曾为战国末赵将庞煖之师。今本《鹖冠子》多处记载其与庞子的对话,庞子自称弟子。②秦汉之际楚国黄老学派的著作。系楚人鹖冠子及其弟子编著。《汉书·艺文志》道家类著录其一篇,又兵权谋家类班

固注云"省《鹖冠子》",但未注所省篇数。《隋书·经籍志》著录三卷。唐韩愈说有十六篇。宋陆佃《鹖冠子注》谓有十九篇。宋晁公武《郡斋读书志》称有八卷,"今削去前后五卷,止存十九篇"。今本为三卷十九篇,即陆佃注本。自唐柳宗元疑其为伪书以来宋、明、清及近代对此书真伪颇有争论。但自《黄老帛书》出现后学术界肯定其为先秦古籍。今本十九篇除《世兵》、《世贤》、《武灵王》三篇系《庞煖》混入之外,其余皆为鹖冠子及其弟子所作。其内容多为黄老刑名之言与论道论兵之说。在中国哲学史上它第一次提出了"元气"范畴,认为"精微者,天地之始也","天地成于元气,万物乘于天地"(《泰录》)。但又认为"元气"是由"道"产生的,"有一而有气",万物"莫不发于气,通于道"(《环流》)。书中还提出"周圆四海为一家,夷貉万国莫不来朝"的理想。主张"天子执一,以居中央"(《王铁》)。强调治理天下要"文武交用"、"牧以刑德"、"举贤用能",提出了"帝制神化"的无为政治理论(见《天则》、《王铁》、《泰鸿》等篇)。

【裴頠】(267—300) 西晋玄学家。字逸民。河东闻喜(今山西绛县)人。晋惠帝时官至尚书左仆射。为官正直。后为赵王司马伦所杀。他少知名,博通多闻,兼明医术,雅望素隆,其"深患时俗放荡,不尊儒术;何晏、阮籍素有高名于世,口谈浮虚,不遵礼法,尸禄耽宠,仕不事事。至王衍之徒,声誉太盛,位高势重,不以物务自婴。遂相仿效,风教陵迟。乃著《崇有》之论,以释其蔽"(《晋书·裴頠传》)。在哲学上他反对王弼等人的贵无论,主张以"有"为本,认为"夫至无者,无以能生,故始生者,自生也。自生而必体有,则有遗而生亏矣;生以有为已分,则虚无是有之所谓遗者也。故养既化之有,非无用之所能全也;理既有之众,非无为之所能循也"(《崇有论》)。其著作仅存《崇有论》,残文见于《晋书·裴頠传》及清严可均《全晋文》。

【裴徽】 三国魏名士、玄学家。字文季。河东闻喜(今属山西绛县)人。官至吏部郎、冀州刺史。其才理清明,能释玄虚,"每论《易》及老庄之道,未尝不注精于严、瞿之徒也"(《三国志·魏书·管辂传》注)。其哲学思想与何晏、王弼一致,主张"贵无",认为"夫无者诚万物之所资也"(《世说新语·文学》)。常与当时名士付嘏、荀粲谈玄争论,"付嘏善言虚胜,荀粲谈尚玄远,每至共语,有争而不相喻。裴冀州释二家之义,通彼我之怀,常使两情皆得,彼此俱畅"(同上),一时引为佳话。

(丿)

【僧诠】 南朝梁僧人,中国佛教三论学派的著名大师之一。僧朗弟子。因承袭僧朗居摄山止观寺,故世称"山中师"或"止观诠"。《续高僧传》卷七《慧布传》说:"摄山止观寺僧诠法师,大乘海岳,声誉远闻。……学徒数百,翘楚一期"。《法朗传》载:"初,摄山僧诠受业朗公(指僧朗),玄旨所明,惟存《中论》。自非心会析理,何能契此清言?而顿迹幽林,禅味相得"。他常告诫弟子:"此法精妙,识者能行;无使出房,辄有开示!"因此"朗(法朗)等奉旨,无敢言厝。及诠化往,四公放言,各檀威容,俱禀神略。勇居禅众,辩住长干,朗在兴皇,布仍摄岭"。"四公"即"诠门四哲"或"四友";"诠公四友,所谓四句朗,领悟辩,文章勇,得意布。布称得意,最为高也"。在他及其弟子的弘扬下,三论之学振于江南,谓之"三论新说",以遥承鸠摩罗什所传"关河之学",并为隋吉藏创立"三论宗"作了准备。

【僧祐】(445—518) 南朝齐梁时僧人,佛教史学家。俗姓俞,彭城下邳(今江苏邳县)人,生于建业(今江苏南京)。幼时入建初寺,以僧范为师。十四岁投定林寺法达门下。出家后受业于著名律学大师法颖,潜心钻研,精通律部,一生弘传律学。永明(483—493)中为齐竟陵王肖子良讲律学,听众常达七、八百人。此外他在佛教文献资料搜集整理方面有一定成就。所著《出三藏记集》十卷,收集有当时佛教译著目录、诸经论序文以及僧徒列传。其《弘明集》十卷则收集、保存了许多当时佛教徒的重要论著以及反佛教斗争的史料。还著有《释迦谱》五卷、《世界记》五卷、《萨婆多部相承传》五卷等。

【僧朗】 南朝齐梁僧人,中国佛教三论学派的著名大师之一。因住摄山,故称"摄山大师",亦称"大朗"。《高僧传》卷八说:"朗本辽东人,为性广学,思力该普。凡厥经论,皆能讲说。《华严》、《三论》,最所命家"。隋吉藏《大乘玄论》卷一谓:"摄山高丽朗大师,本是辽东城人。从北土远习罗什师义,来入吴土,住钟山草堂寺,值隐士周颙。周颙因就师学。次梁武帝敬信三宝,闻大师来,遣僧正智寂十师往山就学。梁武天子得师意,舍本《成论》,依大乘作章疏。"他于齐梁之际复兴三论,重振几绝之学,在中国佛教史上功不容灭。其几代弟子皆弘"山门义",史称"摄山诸师"。

【僧叡】 东晋僧人。魏郡长乐(今河南安阳市)人。十八岁出家,二十二岁时已博通经论。"年二十四,游历各邦",曾师事道安。后为鸠摩罗什弟子,从受禅法,并参与罗什译场,任笔受和参正者,罗什的主要译籍他都写了序言,撰有《二秦众经录》。鸠摩罗什在译出《成实论》之后让其宣讲,"叡启发幽微,果不谘什而契然悬会。什叹曰:'吾传译经论得与子相值,真无所恨矣'"。后秦姚兴称他"乃四海标领,何独邺卫之松柏?于是美声遐布,远近归德"。他是鸠摩罗什思想的主要传布者之一。但罗什重慧(般若)而轻禅,他则始终注重禅定的作用,把"般若"主要作为一种使主观精神达到无差别境界的观点和方法,认为制心最有效的途径莫过于禅。晚年作《喻疑》,主旨在说明《大般泥洹经》之"泥洹永存,为应照之本",即"佛有真我"的主张,认为"三藏(小乘)祛其

染滞，般若除其虚妄，《法华》开一究竟，《泥洹》阐其实化。此三律开照，照无遗矣"。这种总结性的说法标志着《涅槃》法身佛性说开始兴盛起来，这是中国佛教史上的一个转折。

【僧肇】(384—414) 东晋僧人。俗姓张。京兆长安(今西安市)人。原崇信老庄之学，及读《维摩诘经》而出家皈依佛门。后师事鸠摩罗什，深得"三论"之学，为"什门四哲"之一。因其擅长佛教的般若理论，被誉为"解空第一"。其佛学思想表现在：其一、在批判"六家七宗"的"心无"、"即色"、"本无"等三家空观的同时，阐述了"即万物之自虚"的般若空观真实义蕴，认为"夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也"(《不真空论》)，主张"齐万有于一虚"(《肇论·答刘遗民》)。从而建立了中国化的般若空宗哲学体系。其二、提出了"即动而求静"的动静观，认为"昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今"(《物不迁论》)，即事物仅存在于不同的时间中，不随时间迁移，运动变化皆是虚幻不实的，故谓"旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周"。其三、在对所谓世俗认识(即"惑知")彻底否定的基础上，提出了所谓可以体现"真谛"的般若圣智之认识，而"圣智无知而无所不知，无为而无所不为"。主张放弃对世俗世界即现实世界的认识而去体认佛教的"真谛"。其主要著作《不真空论》、《物不迁论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》收入《肇论》中，另有《宝藏记》、《维摩诘经注》等。

【魄】 ①指精神、意识。《玉篇》："魄，人之精爽也。"常"魂魄"并提。②指肉体感觉活动，与神魂之思维活动相对。③指物质肉体，即"形魄"或"体魄"。参见"魂魄"条。

【管子】 ①管仲的尊称。②战国时齐国管仲学派的著作集。郭沫若认为"《管子》书乃战国、秦、汉文字之总汇"(《管子集校·叙录》)。《汉书·艺文志》著录其八十六篇，归入道家类。《唐书·艺文志》著录其十八卷，归入法家类。据说该书原有三百八十九篇，西汉刘向校定为八十六篇。亡佚十篇(有目无文)，今实存七十六篇，分为八类：《经言》九篇、《外言》八篇、《内言》七篇、《短语》十七篇、《区言》五篇、《杂篇》十篇、《管子解》四篇、《管子轻重》十六篇。论者多认为《经言》部分的《牧民》、《形势》、《权修》、《乘马》等篇为管仲思想的记录；《大匡》、《中匡》、《小匡》等篇记有管仲遗事。近人有说《水地》保留有管子的思想。其它各篇为战国中期及以后的作品。该书内容较庞杂，兼有道、法、名等家思想。其主要思想主张宗法制与中央集权相结合，强调礼法兼用，注重耕战，"以人为本"(《管子·霸言》)，顺应民意等。哲学上较突出的思想有：以"水"为"万物之本原"(《管子·水地》)的朴素唯物主义自然观和"精气"说；把"天道"(自然变化规律)和"人情"(人的趋利避害的自然本性)作为政治、经济思想的哲学前提，主张"为国之本，得天之时而为经，得人之心而为纪"(《管子·禁藏》)；在认识方法上提出"静因之道"(《管子·心术上》)，强调认识主体"心"的修治，以排除对客观认识的干扰；在伦理思想上注重道德在治国中的重要作用，主张以礼、义、廉、耻为"国之四维"(《管子·牧民》)，提出"仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱"(同上)。本书的校注有唐尹知章《管子注》、清戴望《管子校正》、今人郭沫若等人的《管子集校》等。

【管夷吾】 即"管仲"。

【管仲】(？—前645) 春秋初齐国政治家、思想家。名夷吾，字仲，谥号"敬"，又称管敬仲。颍上(今安徽颍县)人。早年家贫，与鲍叔牙一同经商。曾"三仕三见逐於君"(《史记·管晏列传》)。周庄王十二年(前685)被齐桓公任为相，以"尊王攘夷"相号召，在齐国推行政治经济改革，发展生产、富国强兵。执政达四十年，曾使齐桓公"九合诸侯，一匡天下"，齐国成为春秋时的第一霸主。《国语·齐语》、《史记·管晏列传》载有其事迹。《管子》一书是托其名所作，其中《经言》内的《牧民》、《形势》、《权修》、《乘马》等篇被认为是他的思想的记录。在政治上他主张"予之为取"(《管子·牧民》)，提倡顺应民心，认为"政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心"(同上)。在经济上提出"均地分力"(《管子·乘马》)，"相地而衰征"(《国语·齐语》)，"取于民有度，用之有止"(《管子·权修》)等主张，以提高农民的生产积极性。在伦理方面强调道德在治国中的重要作用，认为礼、义、廉、耻为国之"四维"，"四维不张，国乃灭亡"(《管子·牧民》)。提出"仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱"(同上)的思想，在一定程度上涉及到物质生活资料与人们遵循道德规范的关系问题，对后世有深远影响。在自然观上提出"水"为"万物之本原"(《管子·水地》)，认为万物都是由水生成的；人的形体也是由水生成的："人，水也。男女精气合，而水流形"(同上)，并认为水质不同决定了人的品性不同。

【管仲学派】 战国时齐国管仲学派。其思想主要汇集于《管子》一书。冯友兰《中国哲学史新编》称此派为"齐法家"。该派的思想倾向于宗法制和中央集权制相结合，兼重礼法，提倡顺应民心，"以人为本"(《管子·霸言》)，注重耕战，推行"予之为取"(《管子·牧民》)的统治策略，主张"取于民有度，用之有止"(《管子·权修》)等。在哲学上较早论及"气"的问题，提出"根天地之气"(《管子·七法》)，认为自然界有规律性："天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也"(《管子·形势》)。以"天道"(自然规律)和"人情"(人的趋利避害的自然本性)作为政治经济思想的指导，主张治国要符合"天道"、顺应"人情"："夫为国之本，得天之时而为经，得人之心而为纪"(《管子·禁藏》)。还论及了对

立事物的联系和转化问题。认为"天道之数，至则反，盛则衰。人心之变，有余则骄，骄则缓怠"（《管子·重令》）。在伦理思想上承袭了管子"仓廪实则知礼节，衣食足则知荣辱"（《管子·牧民》）的思想，强调物质生活资料对道德行为的制约作用。注重道德在治国中的重要地位，把礼、义、廉、耻作为国之"四维"，认为"四维不张，国乃灭亡"（同上）。

【管志道】(1536—1608) 明学者。字登之，号东溟。江苏太仓人。隆庆五年进士，官至南京刑部主事。因疏陈九条以讥切时政，忤张居正，贬为广东佥事。御史龚懋贤劾之，谪盐课司提举。次年以老疾致仕。其初受业于耿定向，后与罗汝芳、王畿相师友，对王艮等人的"高亢"行为颇有微词。然倡"三教合一"之说却比罗汝芳、王畿等过之，而与王畿相近。所言"只是三教肤廓之论，平生尤喜谈鬼神梦寐"（《明儒学案》卷三十二）。认为"经世之中有出世，是孔子与佛同道"；"孔颜真是即心是佛，即经世是出世，与文殊之智、普贤之行，两不相违"。故《四库全书总目提要》谓其"虽为儒言，实则佛教"，"放荡恣肆，显倡禅宗，较泰州、龙溪为尤甚"。著作有《从先维俗议》、《问辨牍》、《管子惕若斋》、《管子宪章馀集》、《孟义订测》、《觉迷蠡测》、《奏疏稿》等。

【管辂】(208—255) 三国魏术士、易学家。字公明。平原（今山东）人。曾被冀州刺史裴徽辟为文学从事，于正始九年(248)举为秀才。善《易》，毕生从事卜筮活动，世人以其比京房，誉为"一代之奇"。自称"善《易》者不论《易》也"，主张"背爻象而任胸心"。认为"夫物不精不为神，数不妙不为术，故精者神之所合，妙者智之所遇。合之几微，可以性通，难以言论"。"言不尽意，意之微也"（《别传》）。与何宴、裴徽等友善，常谈论《易》、《老》、《庄》，颇多"清议"。无著作传世，只有清谈资料被后人整理之，见《隋书·经籍志》、《宋史·艺文志》、《通志·艺文略》、《唐志》等。

【管商】 "管"指管仲，"商"指商鞅。《韩非子·五蠹》："今境内之民皆言治，藏商管之法者，家有之"。这里"商管之法"指管仲和商鞅的有关法治著作。"管商"连称一般指先秦的法家，如王阳明《传习录》云："一切欺天罔人，苟一时之得，以猎取声利之术，若管商、苏张之术者，至不可名数"。

【管敬仲】 即"管仲"。

【箓】 又作"录"。①帝王自称其符命之书。《文选·王融〈永明十一年策秀才文〉》："朕秉箓御天，握枢临极。"李周翰注："箓，符也，天子受命执之，以御制天下也。"②道教名词。其一、指经箓、簿籍，主要记录诸神吏兵及道民之名，源于五斗米道。其二、爵位（官阶或道阶）的名称。如五斗米道规定道民有了功德即可"署箓"，其箓有更令箓、一将军箓、十将军箓、七十五将军箓和百五十将军箓五种，署箓愈多其军阶和道阶愈高。后来帝王受箓的"箓"其性质与此大同小异。

【熏习】 佛教名词。法相唯识宗指前七识（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那）的现行对第八阿赖耶识中的种子所起的熏染或增长的作用。《大乘起信论》："熏习义者，如世间衣服，实无于香，若人以香而熏习故，则有香气"。有三种熏习、四种熏习等区分。①三种熏习：一、名言熏习，指名词概念对种子所起的作用，即第六意识对第七末那识和第八阿赖耶识种子所起的熏习作用。二、色识熏习，指由前六识对外界客观世界所形成的认识对种子所产生的熏习作用。三、烦恼熏习，指由第六识产生的贪、嗔等邪见对种子产生的熏习作用。②四种熏习：一、无明熏习，即众生无始以来本有的无明熏习真如而生妄心。二、妄心熏习，指由此妄心反熏无明，更增现妄境界。三、妄境熏习，指此妄境界还熏妄心，使产生虚妄分别，造种种之业。四、净法熏习，此义分为"真如熏习"和"妄心熏习"二部分：以众生具有的真如法冥熏无明，使妄心厌生死之苦，求涅槃之乐，是为真如熏习；又以此厌苦求乐之心回熏真如，增长真如的力量而修种种方便随顺之行，最后泯灭无明，证得涅槃，此为妄心熏习。此四种熏习中前三为染法，后一为净法。

（丶）

【谭处端】(1123—1185) 金道士，全真道"北七真"之一。原名玉，字伯玉。后改法名处端，字通正，号长真子。宁海（今山东牟平）人。大定七年(1167)拜王重阳为师，并侍奉终身。为金真道南无派创始人。其思想认为无明障碍乃起心尘，即所谓法缘心起。主张只有涤除心尘方能绝是非、摈爱憎、现本心。在儒、佛、道三教关系上主张"三教由来总一家"。元至元六年(1269)被赐"长真云水蕴德真人"。著有《水云集》。

【谭戒甫】(1887—1974) 学者。原名作民，字今夫，曾用名石奇。湘乡（今湖南涟源人）。先后任武汉大学、西北大学、西北师范学院、贵州大学、贵州师范学院、湖南大学等校教授，曾兼任贵州大学中文系主任、湖南大学文学院院长兼中文系主任。1953年调任武汉大学历史系教授，曾为武汉市第三届人民代表。长期从事先秦诸子及楚辞、西周金文的研究，尤勤于治名家和墨家。反对用西方逻辑模式比附中国逻辑，认为中国有独立的辩学，"其论式组织即在《小取》、《大取》二篇中"（《墨辩发微·序》）。主张将《墨辩》与印度因明作比较研究，认为墨辩论式与因明论式"符同者几达十之七八"（同上），其论式的演化发展过程也大体一致，主要著作有《墨辩发微》、《公孙龙子形名发微》、《墨经分类译注》、《庄子天下篇校释》等。

【谭峭】 五代道士及道教学者。字景升。泉州（今属福建）人。幼聪敏，及长，涉经史。其父诛令应进士试，不

从,爱好黄老诸子及《穆天子传》、《汉武帝内传》、《茅君列仙内传》等道书。后辞父出游终南山,遍历太白、太行、王屋、嵩华、泰岳等名山,不复归故里。师事嵩山道士十余年,得辟谷养气炼丹之术。常饮酒至醉,冬夏穿戴异常,常吟诗云:"线作长江扇作天,靸鞋抛向海东边。蓬莱信道无多地,祇在谭生拄杖前"。其思想认为世界起源於"虚","虚化神,神化气,气化形",于是生成万物,后复归于"虚"。宣传无形影、无寒暑、无死生,主张齐昏明、齐奢俭、外荣辱、黜是非、忘祸福,追求"虚实相通"的"大同境界"。同情劳苦大众,指斥王公、官吏、商贾,言欲"剜其肌,啖其肉"、"扼其喉,夺其哺"。主张"均其食",幻想"无亲"、"无疏"、"无爱"、"无恶"的"太和"社会。著《化书》六卷一百一十篇。据陈景元《化书后序》引陈抟言,他曾以《化书》向南唐大臣宋齐丘求序,齐丘遂据为己有,名《齐丘子》。后人乃复原名。

【谭嗣同】(1865—1898) 近代资产阶级改良派政治家、思想家。字复生,号壮飞。湖南浏阳人。湖北巡抚谭继洵之子。十二岁随父赴兰州任所。清光绪十年至二十年(1884—1894)六赴家乡省试,曾结交四方豪杰,先后拜欧阳中鹄、涂启先、刘人熙为师,博览群籍。又游历各地,足迹遍直隶(河北)、新疆、甘肃、陕西、河南、湖南、湖北、江苏、安徽、浙江、台湾等省,考察风物人情,了解社会矛盾。光绪十九年(1893)在上海接触到广学会翻译的一些西方自然科学和外国史地政治及耶稣教书籍,由旧学转而研究新学,向西方寻求真理。1894年中日甲午战争爆发后其思想急剧转变,走上了救亡图强之路,同好友唐才常在家乡浏阳成立"算学社",开讲西学。光绪二十二年(1896)入赀为候补知府,在南京候缺。此间结识了著名佛学家杨文会,深受佛教神学影响,又经梁启超介绍接触到康有为的变法思想。著《仁学》,以冲决网罗的战斗精神对封建的"三纲五常"进行猛烈的抨击。光绪二十三年(1897)弃官回湖南,参加筹划维新事宜,设立时务学堂,协助办内河轮船、开矿、修铁路等新政。次年又倡南学会,办《湘报》,宣传变法。1898年6月光绪帝实行变法维新,8月他被召入京,任四品军机章京,参与新政。9月政变发生,有人曾力劝其出走暂避,他说:"各国变法,无不从流血而成。今日中国未闻有因变法而流血者,此国之所以不昌也。有之,请自嗣同始!"随即被捕,与林旭、杨锐、刘光弟、杨深秀、康广仁等同时遇害,史称"戊戌六君子"。其思想糅合中西、儒佛、科学与哲学。继承王夫之"道不离器"说,提出"故道,用也;器,体也。……器既变,道安得独不变?"(《报贝元征》)认为"天地以日新,生物无一瞬不新也"(《仁学》)。为变法维新制造舆论。宇宙观上把"以太"作为万物以至人类的根源,认为"原质之原,则一以太而已矣";"剖其质点一小分,以至于无,察其为何物所凝结,曰惟以太"(《仁学》)。但又把"以太"解释为"仁",谓:"其(以太)显于用也,孔谓之仁,墨谓之兼爱,佛谓之性海,耶谓之灵魂"(同上)。主张"仁为天地万物之源,故唯心,故唯识"(同上)。在认识论上鼓吹"一多相容"、"三世一时"、"转业识而成智慧"的相对主义,主张"吾贵知,不贵行"。最终陷入主观唯心主义。哲学著作还有《以太说》、《思篇》、《兴算学议》、《壮飞楼治事十篇》等。其著作均编入《谭嗣同全集》(1981年中华书局出版)。

【漆雕开】(前540—?) 孔子弟子。春秋末鲁国人,一说为蔡人。字子开。以德行和勇敢著称。"习尚书,不乐仕"(《孔子家语·七十二弟子解》)。"漆雕之议,不色挠,不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒于诸侯,世主以为廉而礼之"(《韩非子·显学》)。孔子死后儒分为八派,"有漆雕氏之儒"一说。东汉王充《论衡·本性》谓:"宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒亦论性情,与世子相出入,皆言性有善有恶。"

【潄溟卅后文录】 梁潄溟著。商务印书馆1930年印行。收录了作者自民国十二年(1923)到民国十八年(1929)的文章与演讲16篇。比较重要的文章有《这便是我的人生观》、《答胡评东西文化及其哲学》、《介绍卫中先生学说》、《如何成功今天的我》、《人心与人生初版自序》等。是研究作者此期思想的重要材料。

【潄溟卅前文录】 梁潄溟著。商务印书馆1923年印行,1924年再版。收录了作者自民国四年(1915)至民国十一年(1922)的文章与讲演19篇。较重要的有《究元决疑论》、《吾曹不出苍生何》、《李超女士追悼会演说》、《唯识家与柏格森》等。展现了作者早年(自23岁到30岁)的思想发展。

【端】 后期墨家所用概念。即点。《墨子·经上》:"端,体之无序(厚)而最前者也"。认为"端"处于物体最边缘,其厚度小到不可测量。《墨子·经说上》解释说:"端,是无同(间)也"。"端"这一概念既有几何学上点的性质,又有物理学上微粒的性质。标志着后期墨家对物质世界认识的深化。

【端木赐】 即"子贡"。

【竭天成能】 明清之际王夫之的哲学命题。《续春秋左氏传博议》卷下:"可竭者,天也;竭之者,人也。人有可竭之成能"。王夫之认为人类有改造客观世界的能力,通过发挥人的主观能动性就能化愚为哲,变无为有,拨乱反治。他说:"天之所死,犹将生之;天之所愚,犹将哲之;天之所无,犹将有之;天之所乱,犹将治之"(同上)。在他看来人的主观能动性不仅可以作用于客观世界,而且可以改造和提高人类自身的认识和活动能力,指出:"夫天与之目力,必竭而后明焉;天与之耳力,必竭而后聪焉;天与之心思,必竭而后睿焉;天与之正气,必竭而后强以贞焉。可竭者,天也;竭之者,人也"(同上)。他反对那种消极的"任天"思想,认为"任天而

无能为，无以为人”(同上)。

【精】 “精”字本义为细米，引申为细微、微小之义。《广雅·释诂》:“精，小也”。《庄子·秋水》:“夫精者，小之微也”。后来它成为中国哲学重要范畴，指气之更加细微者。《管子·内业》:“精也者，气之精者也。”并认为精是万物化生中不可缺之的因素:“凡人之生，天出其精，地出其形，合此以为人”(同上)。“凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星，流行于天地之间谓之鬼神，藏于胸中谓之圣人”(同上)。《老子》中“精”为“道”所含孕，认为道“其中有精，其精甚真”(第二十一章)。《庄子·知北游》有“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生”的论断。老庄都把“精”与“道”联系起来，作为道化生万物的因素。秦汉以降“精”主要与人之生理和精神联系起来，如《黄帝内经·素问·金匮真言论》云:“夫精者，身之本也。”《汤液醪醴论》云:“今精坏神去，荣卫不可复收”。《韩诗外传》说:“凡治气养心之术，……抟则精，精则神，神则化”。东汉王充说:“人之精神藏于形体之内，……今人死，皮毛朽败，虽精气尚在，神安能复假此形而以行见乎?”(《论衡·论死》)清戴震说:“知觉者，其精气之秀也”(《原善·绪言下》)。按其原始意义而言，“精神”一词盖由精而神。

【精义入神以致用】 《易传》用语。《易传·系辞下》:“精义入神，以致用也”。意谓精研事物的义理以进入神妙的境地，最终是为了用。《易传》的作者非常强调致用。认为“备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人”(《系辞上》)。“利用出入，民咸用之，谓之神”(《系辞下》)。

【精气】 指构成万物一种极精灵细微的物质。《管子·内业》较早论及“精气”问题，指出:“精也者，气之精者也”。并用“精气”来解释人的认识能力:“思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神将通之。非鬼神之力也，精气之极也”(同上)。《易传·系辞上》用“精气”来解释鬼神现象，谓:“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”《吕氏春秋·尽数》则认为:“精气之集也，必有入也。集于羽鸟与为飞扬;集于走兽与为流行;集于珠玉与为精朗;集于树木与为茂长;集于圣人与为夐明。”把万物的运动和圣人的明智皆归于精气聚集的作用。《吕氏春秋·圜道》还把“精气”的运动称为“天道”，认为“精气一上一下，圜周复杂，无所稽留，故曰天道圜”。《淮南子·精神训》认为“精气”决定着人的精神:“精气为人，是为精神”。《大戴礼记·曾子天圆》提出:“阳之精气曰神，阴之精气曰灵”。认为精气有阴阳之别。东汉王充《论衡·论死》用精气解释人的生死现象，认为“人之所以生者，精气也，死而精气灭。能为精气者，血脉也”。清代还有不少思想家用“精气”说明自然界和人体的构成与精神现象，如戴震说:“知觉者，其精气之秀也”(《原善·绪言下》。

【精威五样】 纳西族哲学概念。“精威”系纳西语音译，“五样”是意译。或译“精威五行”、“精威五形”、“绩韦五样”、“精威瓦徐”等。指木、火、铁(金)、水、土。与汉族“五行”相当。其形成据东巴经《动埃苏埃》《懂述战争》载:混沌世界先演化出佳声与佳气，佳声与佳气结合演化出的白露，白露演化出白蛋，白蛋演化出精威五样。它们相生相克，“木鬼可以用铁来降住”;“厉害的火，可以用水来克制”;“铁鬼虽然厉害，可以用火来克制”;“水鬼虽然厉害，可以用土来克制”;“土鬼虽然厉害，可以用水来克制”。此外还有一种神话传说说古时有一只金黄色大青蛙临死的时候大叫五声，就产生了木、火、铁(金)、水、土精威五样。

【精神】 中国哲学表示意识的概念之一。常简名曰“神”。“精”本指精气，《管子·内业》:“精也者，气之精也。”“神”本指精气的活动和由此产生的“神明”，《灵枢·本神》:“生之来，谓之精;两精相搏谓之神。”《风俗通义·怪神》:“神者，申也。”《管子·内业》认为精气在人心中活动，至于“神明”则能“照知万物”。“精神”作为完整概念始见于《庄子·知北游》:“精神生于道，形本生于精。”但《庄子》有时把精神同人体分开，以“道”或“天地”为精神之主体，如说:“独与天地精神往来(《天下》)，“精神四流并达”(《刻意》)。韩非完全以人为精神之主体，《韩非子·解老》:“圣人爱宝其神则精盛”，“圣人爱精神而贵处静”。《黄帝内经》对精神的物质生理基础进行了许多探讨，认为精气运行于经络，藏于脏腑，即成为“血气”，提出“血者，神气也”(《灵枢·营卫生会》)、“血气者，人之神”(《素问·八正神明论》)。但它把精神同“魂魄、心意、志思、智虑”并提(《灵枢·本神》)，只作为意识的一种形式。西汉《淮南子·精神训》为中国古代分析精神的第一篇专论，高诱解题说:“精者，人之气;神者，人之守也。本其原，说其意，故曰精神。”篇中提出人的精神和形体各有来源，认为“夫精神者，所受于天也;而形体者，所禀于地也。”亦强调精神对“血气”的依赖关系，认为五脏“血气滔荡”则“精神驰骋于外而不守”。东汉桓谭《新论·形神》强调“精神居形体，犹火之然(燃)烛矣”。王充进一步论证了“精神本以血气为主，血气常附形体”、人死“形体坏烂，精神散亡”，并提出“精神依倚形体”的唯物主义命题(《论衡·论死》)。汉魏以下多简称精神为“神”。南北朝“神灭”与“神不灭”的争论之核心即在于人死之后精神是否继续存在。范缜《神灭论》创造性地提出“形质神用”的命题，把精神看作肉体的一种作用，克服了过去把精神看作一种特殊物质(精气、血气、神气等)的缺陷，对佛教神不灭论以致命的打击。宋明时期陆王心学极力夸大精神的作用，陆九渊提出“收拾精神，自作主宰。万物皆备于我，有何欠阙?”(《陆九渊集·语录下》)朱熹亦提出“精神一到，何事不成”(《朱子语类》卷八)。近代孙中山

认为"总括宇宙现象,要不外物质与精神二者",提出"凡非物质者,即为精神"。强调"精神虽为物质之对,然实相辅为用","精神者,革命成功之证卷及担保"(《军人精神教育》)。

【精神训】 《淮南子》篇名。为中国哲学史上探讨精神现象的第一篇专论。认为人的精神和形体皆禀受天地之气而形成,指出:"精气为人","夫精神者,所受于天也;而形体者,所禀于地也"。认为人的"形骸九窍取与天",与天同类,故人们应该"以顺于天,与道为际"。提倡摒除"嗜欲"和"思虑",主张在自然变化面前乐天安命,即"轻天下"、"细万物"、"齐生死"、"同变化",认为只有这样才能做到"恬愉虚静"以保养精神。

【精神居形体,犹火之燃烛】 东汉桓谭关于形神关系的命题,其语见《弘明集》卷五。它以"火"比喻人的精神,以"烛"比喻人的形体。认为人的精神存在于人的形体就象火在烛上燃烧,故烛尽火灭,形死神亦亡。这一思想对后代唯物论、无神论者有广泛影响。东汉王充在《论衡·论死》中说:"天下无独燃之火,世间安得有无体独知之精?"就是对桓谭烛火之喻的发挥。南朝梁范缜坚持神灭论,也受桓谭思想的影响。

【精神科学】 ①某些学者对社会科学的称谓。又称"人文科学",与物质科学或自然科学相对而言。张君劢在《人生观》中说:"科学之中,亦分二项:曰精神科学,曰物质科学。物质科学如物理化学等;精神科学如政治学、生计学、心理学、哲学之类。"他认为精神科学方面的公例只限于过去的事情,不一定适用于未来的事情,严格说来不成其为科学。李石岑在《认识论》中指出:"精神科学与自然科学相对,或是说'人文科学'"。"它不但含有狭义之史学,……尚包含着一些比较抽象的学问,它们研究人类精神生活的特殊表现,比如语言、法律、经济、社会、美术、宗教等等的意义、分类体系如法则等。"②研究人类精神历史活动的学科。贺麟认为"所谓精神科学指道德史、艺术史而言,以研究人类精神历史为主"(《当代中国哲学》)。指出精神科学研究的对象是典章制度、文化产物之类的"文化之物",这些"文化之物"乃是人类精神的表现与创造。所以研究的方法不应当采取分析法,而应当采取直观的方法,只有直观才是"体认文化价值形成精神科学的方法"(《近代唯心论简释》)。

【精爽】 清戴震用语。其语出于《左传》:"是以有精爽,至于神明。"《左传疏》云:"精是神之未著,爽是明之未昭。"戴震将其用为哲学之语,认为耳目口鼻之能属"魄",心之志虑属"魂",合魂魄而言之曰"心之精爽"。即把人与动物与外界环境的感受能力与人心所具有的"怀生畏死"之类的低级反映能力合称之为精爽,他说:"凡血气之属皆有精爽"(《孟子字义疏证》)。他认为人与动物不同在于人之精爽"能进于神明"(同上),即人经过学习就能智足以择善,此"则心之精爽进于神明"(《原善》),此时心"于事靡不得理"(《孟子字义疏证》)。他指出精爽有大小不同,如同火光照物时光小者所照也近,光大者所照也远。但其大小之差别可以变化,下愚之人其精爽"亦究异于物,无不可移也"(同上)。

【粹灵之气】 唐白居易关于艺术本源和功用的美学思想。他说:"天地间有粹灵气焉,万类皆得之,而人居多;就人中,文人又居多。盖是气,凝为性,发为志,散为文"(《白香山集》卷五十九《故京兆元少尹文集序》)。认识到气、情、文之间的联系,情、文皆源于气。他又说:"群分而气同,形异而情一"(《与元九书》)。认为由于人们所禀受的气情是同一的,因而根于气情的诗歌就会引起情交而感的作用。白居易的整个文艺思想,如关于文艺的本质、文艺的社会作用、作家的作品风格与个性等主张都建立在"粹灵之气"之理论基础上。

【彰往察来】 《易传》用语。《易传·系辞下》:"夫易彰往而察来"。认为《易》之卦象、卦名和卦爻辞蕴藏着往事的经验教训,其中包含着深远的道理,因此根据卦名及卦爻辞所谈论的往事就可以类推所占事情的前途。

【赛先生】 陈独秀对英文 Science("科学",音译为"赛恩斯")的拟人化称谓。1919 年他在《新青年》上发表《本志罪案之答辩书》,写道:"本志同人本来无罪,只因为拥护那德莫克拉西(Democracy)和赛恩斯(Science)两位先生,才犯了这几条滔天的大罪。要拥护那德先生,便不能不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教;要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学"(《独秀文存》卷一,第 361 页)。赛先生主要指近代西方的自然科学,在当时特别着重于宣传达尔文的进化论。

【寡欲】 见"养心"条。

【察今】 《吕氏春秋》篇名。中心是反对死守先王之法,主张"因时变法"。认为"治国无法则乱,守法弗变则悖,悖乱不可以持国。世易时移,变法宜矣。"因此主张放弃"先王之成法",效法其所以为法的根据。而所以为法的根据就在于观察时变,应时而立法。文章嘲笑死守先王之法的人为"刻舟求剑",指出"时已徙矣,而法不变,以此为法,岂不难乎?"

【察身以知天】 西汉董仲舒用语。意谓人们应体察自身的性情以推知天意,按天意行事。他说:"尧谓舜曰:'天之历数在尔躬。'言察身以知天也"(《春秋繁露·郊语》)。在他看来,由于人副天数、天人同类,所以人的行为活动就是天意在人身上的体现,故人应体察自身的性情以推知天意。他指出:"今身有子,孰不欲其有子之礼也?……天子者,则天之子。以身度天,独何为不欲其子之有礼也?"(同上)他还说,由于人有喜怒哀

乐，故可推知春秋冬夏四时运行即天的喜怒哀乐。指出："天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副，以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者，天人同有之"（《阴阳义》）。这是其"天人感应"神学目的论的进一步说明。

【察识端倪】 理学家所主张的修养方法之一。指辨察心中的良心进而扩充之。朱熹主张"日用工夫以察识端倪为最初下手处"（《文集·已发未发说》），即"因其良心发见之微猛省提撕，使心不昧"（《文集·答何叔京》）。认为"事至物来，善端昭著而所以察之者益精明"（《文集·答张钦夫》）。张栻尤重视察识工夫，主张先察识后涵养，指出："学者须先察识端倪之发，然后可加存养之功"（《南轩文集·与朱元晦》）。

【察类】 墨翟用语。指审察事物间的类同与类异，以确定其类属关系。墨翟认为"察类"是"明故"的前提。二者既是正确推论的必要条件，也是进行反驳的武器。例如，有人以"禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为王"为由攻击墨子的"非攻"主张，墨子说："子未察吾言之类，未明其故者也。彼非谓攻，谓诛也"（见《墨子·非攻下》）。他把攻伐无罪者的行为称为"攻"，把讨伐有罪者的行为称为"诛"，以不同之类来论证其"非攻"主张的正确性。后期墨家把墨子的"察类"说发展为"明类"，强调"辞以类行"，认为"立辞而不明于其类，则必困矣"（《墨子·大取》）。荀子也重视类的辨察与分析，提出"知则明通而类"（《荀子·不苟》）。韩非强调"明分以辨类"（《韩非子·扬权》），反对"不察其事类"（《人主》）。

【肇论】 佛学论文集。东晋僧肇著。一卷（或作三卷）。其中心是论述并发展般若、三论空的中道思想。首篇为《宗本义》，从缘生无性谈实相，概括全书大旨。后载四篇论文：一、《物不迁论》，论述了其"即动而求静"的动静观。认为"求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。"从而得出了"旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。复何怪哉？"的结论。二、《不真空论》，论述了其"即万物之自虚"的本体论。认为世界万有皆因缘所生，有非真有，无非真无，故虚假不实谓之"空"。指出："虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物。物非真物故，于何而可物？故经云：'色之性空，非色败空'"。三、《般若无知论》，论述了其"无知、故无所不知"的认识论。认为要认识佛之"真谛"不能依靠感性认识，理性认识也不起作用，只能依"照"（直观）。指出"般若之能照"即在于其"无知"，"般若之所照"即在于其"无相"，"是以般若可虚而照，真谛可亡而知，……斯则不知而自知"。四、《涅槃无名论》，分十九章，以一问一答称一折一演，论述"涅槃"既无生灭，亦无名相，绝非名言所能表述。该书注疏本颇多，主要有晋惠达《肇论疏》三卷，唐元康《肇论疏》三卷，宋遵式《肇论疏》六卷、《肇论疏科》一卷，宋晓月《夹科肇论序注》一卷，宋文才《肇论新疏》三卷、《肇论新疏游刃》三卷，明德清《肇论略注》六卷。

【廖平】（1852—1932） 晚清经学家。初名登廷，字旭陔，后改名平，字季平。初号四益（译），晚年改号六译。四川井研人。光绪进士。历任四川国学学校校长、华西大学、成都高等师范学校教授。光绪元年（1875）进张之洞创立的尊经书院受学于王闿运，治今文经学，尤重《春秋》。其经学思想以善变著称，前后经过六变，即六次创立新说：初变"平分今古"说，将今文经学与古文经学予以区分和平等对待，其思想集大成于1886年出版的《今古学考》；二变"尊今抑古"说，主张今文经学是孔子真学，古文经学则是刘歆的伪作。其思想表现在1887年作《续今古学考》自驳前说，后著《知圣篇》和《辟刘篇》。其说对康有为作《新学伪经考》、《孔子改制考》以强烈影响；三变"古大今小"说，以《王制》为今文，是小统——治中国，以《周礼》为古文，是大统——治天下。其代表作有《地球新义》、《周礼大统义证》、《古今学考》、《皇帝疆域图》等。前三变的共同点皆是讲今古之学。后三变的共同点则皆是讲天人之学：四变分"人学"、"天学"。其时自1902年《知圣续篇》始至1911年。认为"人学"讲六合以内事，有《尚书》、《春秋》二经，"天学"讲六合之外事，有《诗》、《易》二经。其代表作有《天人学考》、《经学四变记》、《尊孔篇》等；五变自1912年著《中国文字问题三十题解》始，提出中国的象形文字、六书为孔子所造。代表作还有《孔经哲学发微》、《五变记》；自1929年至1932年完成了第六变，即用《内经》来阐发《诗》、《易》的天学哲理。主要著作是《诗经经释》、《易经经释》和门人所著的《六变记》。学凡六变，愈变愈离奇，反映了今文经学的没落。其著书计一百二十余种，大部分收入《四益馆经学丛书》，后增益为《六译馆丛书》。

【遮帕麻与遮米麻】 阿昌族史诗。系阿昌语音译。共四部分十二折，约一千三百二十四行。长期在阿昌族中口头流传。主要叙述天地、万物、人类的起源，并对一些自然界现象作了朴素解释。认为"远古的时候，既没有天，也没有地，只有'混沌'。混沌中无明无暗、无上无下、无依无托、无边无际，虚无飘渺。……混沌中忽然闪出一道白光，有了白光也就有了黑暗，有了明暗也就有了阴阳"。认为是阴阳产生了天公"遮帕麻"和地母"遮米麻"，他们用雨水拌金沙造成了太阳，用雨水拌银沙造成了月亮，天地形成了。遮帕麻和遮米麻"这一对人类的始祖，无人为他们说媒，也没有人为他们定亲"，他们结合在一起创造了人类。有诗体和散文体两种本子，诗体有云南人民出版社1983年出版的汉译本，散文体

汉译本载《山茶》杂志1981年第2期。

【遮诠与表诠】 ①佛教名词。始于唯识学派，后为佛教各派通用。华严宗称之为"遮情"与"表德"。指语言的两种表达方式。"遮诠"即从反面作否定的表述，排除对象不具备的属性；"表诠"即从正面作肯定的表述，显示对象自身的属性。《禅源诸诠集都序》卷三："遮谓遣其所非，表谓显其所是。又遮者拣却诸余，表者直示当体。……如说盐，云'不淡'是遮，云'咸'是表；说水，云'不干'是遮，云'湿'是表。"②因明名词。既包括判断："遮诠"即否定判断，"表诠"即肯定判断；又包括概念：一事物的"遮诠"与"表诠"构成矛盾概念。新因明认为表诠中同时包含遮诠的功能，名言概念的作用是以遮为表、有遮方表。《因明正理门论述记》："名言但诠共相，……诠共相要遣遮余法，方诠显此法。如言'青'，遮'非青'、'黄'等，方能显彼'青'之共相。若不遮'黄'等，唤'青'，'黄'即应来。故一切名言，欲取其法，要遮余诠此，无有不遮而诠法也。"此为因明概念论的一大特色。

（乙）

【疑古派】 亦称"古史辨派"。"五四"运动以后出现的以疑古辨伪为主旨的历史学派。主要代表有钱玄同、顾颉刚、胡适等人。因其论文均收集在1926—1940年出版的《古史辨》中，故名。他们提出要"打破治古史'考信于六艺'"的传统见解，主张："离经畔道非圣无法的《六经》论"。认为对于东周以后的史料"宁可疑古而失之，不可信古而失之"（胡适语）。这种疑古精神具有反封建传统的意义。但他们只注重研究关于古代历史传说的变化，而对历史文献持一味怀疑的态度，因而造成了一定的混乱。特别因他们排斥与反对唯物史观，因此对历史的研究难以得出正确的结论。

【熊十力】（1885—1968） 哲学家，现代新儒家主要代表之一。原名继智、升恒，号子真、漆园。湖北黄冈人。早年入湖北新军，创办"黄冈军学界讲习社"，参加"日知会"活动，为同盟会会员。辛亥革命后任湖北军政府参谋。1917年追随孙中山参加"护法运动"。1920年入南京金陵刻经处研究部从欧阳渐学佛。1922年被蔡元培聘为北京大学特约讲师，此后长期于斯任教。抗日战争期间入蜀执教于复性书院、勉仁书院。四十年代初至五十年代末任北京大学教授。1956年以后任中国人民政治协商会议特邀代表及第二、三、四届全国委员会委员。其学术思想经历了由儒转佛，即直从大乘有宗入手，后舍有宗而深研大乘空宗，最后归宗于儒家《大易》的演变途程。其哲学思想渊源于《周易》、《老》《庄》、公羊学和宋明理学（特别是王阳明、王夫之之学），而于法相、天台、华严、禅宗均有所收，在融会中、西、印哲学基础上创立了"新唯识论"体系。认为"一切物的本体，非是离自心外在境界，及非知识所行境界"（《新唯识论·明宗》）。其本体论为"体用不二"、"翕辟成变"论，指出本体与功用、实体与现象原来不二，实体即是本心。认为本体流行即功能显用，有"翕"（坤）和"辟"（乾）两极，"翕"凝聚成物，"辟"遍运为心，相反相成。指出宇宙万象生生不已，其主宰者和能动者为"心"，心与物不离不即，相互作用，自家与宇宙同一大生命。在认识论上主张"境不离心"、"反求自识"、"冥悟证会"，在重视逻辑分析的基础上更强调直觉体悟和整体把握。在人生论上高扬道德主体意识，主张自强不息、积极入世。在文化观上坚持以民族文化为主体的中西体用互渗论。其哲学特点是"尊生而不可溺寂，彰有而不可耽空，健动而不可颓废，率性而无事绝欲"（《读经示要》卷三）。著作主要有《心书》、《唯识学概论》、《因明大疏删注》、《新唯识论》（包括文言本、语体本、删定本）、《破〈破新唯识论〉》、《十力语要》、《佛家名相通释》、《读经示要》、《十力语要初续》、《韩非子评论》、《与友人论张江陵》、《论六经》、《原儒》、《体用论》、《明心篇》、《乾坤衍》、《存斋随笔》等。

【熊伯龙】（1617—1669） 明清之际学者，无神论者。字次侯，号塞斋，别号钟陵。汉阳（今属湖北）人。顺治五年（1648）进榜眼，任国子监祭酒，官至内阁学士。精于字母反切之学，熟悉西方天文算法，又通佛学、魏晋玄学和宋明理学。所编《无何集》是一部重要的无神论专著，书中把王充《论衡》的无神论言论加以重新编排，分十二类，并附以其他有关言论，加以评论，阐发自己的无神论思想。肯定天地皆是自然物，没有意志、目的，指出："天不故意造作，自成天地大文章"（《天地类》）。认为灾异不是"天戒"，祥瑞亦非"天祐"，人之富贵贫贱、祸福夭寿不过是"偶然之遭遇"而已。肯定唯物主义形神论，认为"人老而血气自衰"，死则"精神升天，犹火灭随风散；骸骨归土，犹薪炭之灰在地"（《鬼神类》），因此决不为鬼。还揭示了有神论的认识根源和社会根源，认为鬼神观念系由"思念存想所致"，或由"疑心所生"（《人事类》、《鬼神类》）；"衰世好信鬼，愚人好求福"（同上）。猛烈批判宗教唯心主义，指责佛氏不言人而言鬼，不言生而言死，不讲现世而讲来世与天上地下及不可捉摸的八荒之外，即天堂地狱的彼岸世界等，是"疏漏畔戾而无据"，"非邪而何？"（《委宛续貂集》）揭露道教宣扬的人世之外有神仙之境及人服丹药可长生不死而成仙等等都是方士欺人之论，提出人为"血肉之躯，安能长生不死？""夫果服药可以成仙，则抱朴子宜至今不死矣。试问抱朴子今安在乎？"（《道教类》）此外对占卜、算命、星术、相术、风水等各种世俗迷信亦有深刻的分析批判，发展了古代无神论。另著有《谷诒堂全集》（又称《熊学士诗文集》）。

【熊赐履】（1635—1707） 清初理学家。字敬修，号青

岳。湖北孝感人。顺治十五年进士，选庶吉士，授检讨。康熙时历充国子监司业、秘书院侍读、翰林院掌院学士，直至东阁大学士兼礼部尚书。参修《圣训》、《实录》、《方略》、《明史》等。康熙提倡理学，编纂性理诸书，"其端实自公发之"(《二林居集》卷二)。深受康熙宠信，亲为书匾额"经义斋"。谥文恭，加太子太保，雍正间祀贤良祠。其学笃守程朱，力辟陆王，曾谓："赐履发燥即读洛闽之书，已心知笃好之。既而读象山姚江辈所著，意殊不然"(《经义斋集》卷三)。推崇朱熹不遗余力，认为"洙泗之统，惟朱子得其正，濂洛之学，惟朱子汇其全"，"朱子乃三代之后绝无仅有之人"(转引《清学案小识》卷六)。对理学的阐发多摭拾朱子陈言，少有新意。所著《学统》以孔、颜、思、孟、周、程、朱为正统，视荀、杨为杂学，列陆王为杂统，纯以道德观念区分学派，以卫道者自居。另著有《闲道录》、《程朱学要》、《经义斋集》等。

【熊钟陵】 即"熊伯龙"。

十 五 画

（一）

【增益执】 ①佛教名词。又叫"增益见"、"有见"。为佛教"邪见"、"二边见"、"二见"之一。意谓增益实性（真如）之妄见。佛教认为诸法乃因缘所生，本无自性，故谓之"空"。众生却妄执为实有，此种执着乃使非有非无的真如（本体）实性之外又妄加"增益"，故谓之"增益执"。因妄执诸法以为实有，所以又名"有见"，即关于"有"的偏见（"边见"）。②章太炎用语。他在《建立宗教论》中以"圆成实性"（真如）为本体，认为"宇宙本非实有"，唯有阿赖耶识的"圆成实性"是真实的。而执现象、意识等为实有者是妄见，谓之"增益执"。他说："于非有中起增益执，其本体即不成本体矣"。他认为破除了"增益执"就从"非有"方面彰显了本体，而破除了"损减执"则从"非无"方面彰显了本体，这样就达到了对唯物论、泛神论、二元论、有神论等的否定，从而能建立起以"圆成实性"为本体的新宗教体系。

【横浦文集】 南宋张九成的诗文集。共二十卷。其诗赋四卷，杂文等十六卷。其廷试对策指出安于和议之非，揭露时弊。其学未尝讳禅，与释氏宗杲交往甚密，强调心的作用。朱熹斥之为"洪水猛兽"。有清刻本。

【横浦心传】 南宋张九成著。系语录问答体。原《横浦集》附有《心传》、《日新》二录，后各自成书。内容从道德性情、天理人欲到评论历史人物、修养方法都贯穿了明显的心学思想。强调心的作用，推崇孟子的心性学，认为一切皆出于"心"，"心之所存，治乱安危，得失成败所自生也"（《宋元学案·横浦学案》）。指出六经也"出于人心"，"乃人心中理耳"（同上）。提出"以觉为仁"的心学思想，谓："仁即是觉，觉即是心，因心生觉，因觉有仁"（同上）。以天理为人情而"理之至处亦不离人情"。修养方面强调"敬"和"践履工夫"，主张"涵养充实"，"不必孜孜挟册看书"（同上）。开了陆九渊心学之先河。有明万历刻本，附于《横浦集》。

【横渠学派】 又称"关学"。北宋张载所创。因张载幼居凤翔郿县（今属陕西）横渠镇，故名。张载以《周易》为主要思想资料，提出并论证了以"气"为宇宙本原的唯物主义一元论，批判了佛、道的空无本体论。阐述了"气"有"两端"、"一物两体"的辩证法思想。还提出了关于"天地之性"、"气质之性"和"德性所知"、"见闻之知"的人性论和认识论学说。主张"民胞物与"的仁人爱物和"存顺没宁"的乐天顺命论。教育学者"知礼成性变化气质之道"。故《宋史·张载传》谓"其学尊礼、贵德、乐天、安命，以《易》为宗，以《中庸》为体，以孔、孟为法，黜怪妄，辨鬼神"。该学派有"以实用为贵，以涉虚为戒"（《南轩集·跋孙忠愍帖》）之风，重视对封建、井田、宗法、军事、天文、医学等实际问题的研究。与二程"洛学"多有往来辩难，其思想对后世王廷相、王夫之等有很大影响。张载死后其学传者寥寥，弟子多转习洛学。同辈人李复著《潏水集》，独承其学。主要哲学著作有《易说》、《正蒙》等。主要人物还有张戬、吕大忠、吕大钧、吕大临、苏昞、范育、侯仲良等。

【横渠理气辩】 明王廷相的哲学论文。文中对北宋张载（横渠）"太虚即气"学说予以充分肯定，认为"此论阐造化之秘，明人性之源，开示后学之功大矣"。在理气关系上坚持唯物主义气一元论，提出"性（理）之有无，缘于气之聚散"，"论性也不可以离气，论气也不得遗性"。并批评了理学家的唯心主义理一元论观点，指出："若曰气根于理而生，不知理是何物，有何种子，便能生气，不然，不几于谈虚驾空之论乎？"收入《王氏家藏集》。

【耦中有耦】 北宋王安石用语。《洪范传》："耦之中又有耦焉，而万物之变遂至于无穷"。"耦"指统一体中同时存在着的两个矛盾对立面。认为两个矛盾对立面自身内部又各有自己的矛盾对立面，由此以至无穷，于是有万物永恒的运动变化。

【耦立】 明清之际王夫之用语。"耦"同偶。指矛盾双方绝对对立。《周易外传》卷七："则疑乎阴阳有各致之能，相与偶立而不相浃"。"浃"即融洽、和洽。王夫之肯定事物的矛盾双方是相反相成的，不能因矛盾着的双方具有不同功能就以为它们绝对对立而不能统一。他指出："方君方藏，其错也如响之应声，方动方散，方润方暄，方止方说，如影之随形，为耦合也，为比邻也。无有南北隔乎向背，东西四隅间乎方所，划然成位，而各止其所，以不迁也"（同上）。

【谷梁传】 亦称《春秋谷梁传》或《谷梁春秋》。是专门解释《春秋》的书，与《左传》擅长于记事不同，多偏重义理。所记起于鲁隐公元年（前722）终于鲁哀公十四

年(前481),其时间与《春秋》同。《汉书·艺文志》春秋类著录有"《穀梁传》十一卷",并注曰:"穀梁子,鲁人"。关于该书作者穀梁子之名有不同记载:桓谭《新论》作穀梁赤;王充《论衡》作穀梁寘;阮孝绪《七录》云:"名俶,字元始";《汉志》颜师古注"曰名喜";杨士勋《春秋穀梁传序》疏并载二说,谓"名俶,字元始,一名赤"。据传穀梁子受《春秋》于子夏。据隐公五年"初献六羽"条传称:"穀梁子曰",说明《穀梁传》非穀梁子亲撰,可能为后世口耳相传至西汉始著于竹帛,成书为今文经。西汉宣帝好《穀梁传》,曾立于学官,置博士。本书体裁与《公羊传》相近而较为简略质朴,今本二十卷。是研究战国、秦汉间儒家思想的重要资料。注释有晋范宁《春秋穀梁传集解》、唐杨士勋《春秋穀梁传疏》(合编于《十三经注疏》)、清钟文烝《春秋穀梁传补注》、近人廖平《穀梁古义疏》等。

【穀梁赤】 战国鲁人。复姓穀梁,名赤(或作寘、俶、喜,一说字元始)。据传他受《春秋》于子夏,其学说后世口耳相传至西汉时始著之竹帛,书其名为《穀梁传》。

【穀梁春秋】 即"穀梁传"。

【慧】 见"定慧"条。

【慧文】 东魏、北齐时僧人。籍贯和生卒年月均不详。《续高僧传》卷十七载:"时慧文禅师,聚徒数百,众法清肃,道俗高尚"。是知为北方一学风严谨、道行较高的禅师。《摩诃止观》卷一说:"文师用心,一依《释论》"。他主要依龙树《大智度论》立说,即以大乘空观思想为禅学的指导,故被推为天台宗二祖(承龙树之传)。据《佛祖统纪》卷六说,他阅读《中论·观四谛品》"三是偈",并联系《释论》"一心中得"文句来领会中道思想而创"一心三观"学说,后将此传给慧思,慧思又传给智𫖮,发展为天台宗的"三谛圆融"理论。

【慧观】 近代梁启超用语。指一种透过现象而察知本质的认识方法。《自由书·慧观》:"学莫要于善观。善观者观滴水而知大海,观一指而知全身,不以其所已知蔽其所未知,而常以其所已知推其所未知,是之谓慧观"。

【慧远】(334—416) 东晋僧人。俗姓贾,雁门楼烦(今山西代县)人。十三岁随舅父游学于许昌、洛阳,研习儒家经典及老庄之学。二十一岁时本想到南地随范宣子隐遁,因战事途阻遂往太行山参见道安,听道安讲《般若经》后"豁然而悟",认为"儒道九流,皆糠秕耳",致力于弘传佛法。道安曾叹曰:"使道流东国,其在远乎"(见《高僧传》卷六《慧远传》)。晋哀帝兴宁三年(365)随道安至襄阳。于东晋太元六年(381)至庐山,构精舍置禅林,聚徒讲学。曾遣弟子法净、法领等西行求经,取得《方等》新经二百余部。又邀僧伽提婆译出《阿毗昙心论》、《三度法论》,佛陀跋多罗译《达摩多罗禅经》,昙摩流支译《十诵律》未竟部分。和弟子刘遗民等一百二十二人创白莲社,发愿往生西方净土。其思想常出入于空、有之间,但基本上属般若本无派。又进一步宣扬法性说,推进了本无说。认为法性既是佛教的最高精神实体,又是最高的修养境界。并以法性不变为基础发挥灵魂不灭和因果报应说,把"涅槃"理解为"生绝神冥,形尽神存"的境界,而"神"则是无形无尽、非物非数的不灭精灵,是现报、生报、后报的主体承受者。主张皈依佛教就能避免因果报应、超脱轮回。以息心忘念、心注西方、观想念佛作为实现往生西方佛国的修持方法,体现了禅法、般若、净土三结合的信仰特征。提倡沙门不敬王者,又肯定佛教能"协契皇极,大庇生民"。认为儒佛二者发致虽殊而终期相同,体现了调和儒佛的倾向。其著作曾集为十卷五十余篇,但多佚。现存有《沙门不敬王者论》、《明报应论》、《三报论》等论文五篇,各种序五篇,书信十四篇,以及一些铭、赞、记、诗等。主要收集在《弘明集》、《广弘明集》和《出三藏记集》中。

【慧南】(1002—1069) 中国佛教禅宗后期"五家七宗"之一黄龙派的开创者。俗姓章,信州玉山(今江西省)人。十一岁出家后"遍历丛林,皆推上首"。后得石霜楚圆的印可。因在洪州(今江西南昌)黄龙山崇恩禅院传法结宗,世称"黄龙慧南禅师"。曾自言:"黄龙出世,时当末运,击将颓之法鼓,整已坠之玄纲"。卒谥"普觉禅师"。其思想发扬临济宗"触目而真"的宗旨,认为"道不假修,但莫污染。禅不假学,贵在息心"。开示学人说:"道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神"。主张"觉妄成凡"、"即凡而佛",常以"鸳鸯绣出从君看,莫把金针度与人"示众。《建中靖国续灯录》和《五家正宗赞》把他的思想概括为"佛手"、"驴脚"和"生缘",即所谓"黄龙三关"。有《黄龙慧南禅师语录》(又称《普觉禅师语录》)及《黄龙慧南禅师语录续补》各一卷。弟子有祖心、克文、常总等。

【慧琳】 南朝宋僧人。俗姓刘。秦郡秦县(今江苏六合北)人。少年出家为名僧道渊的弟子,住建业冶城寺。史称其"有才章,兼外内之学"(《宋书》卷九十七),通晓佛、儒经典和老、庄玄论,颇得宋文帝赏识。元嘉年间参与朝廷机要,权势颇大,时有"黑衣宰相"之称。曾著《白黑论》对佛教的基本理论多有讥评,提出佛教的"幽冥之理"不关人事,"周孔(指儒家)疑而不辨,释迦(佛教)辨而不实"。批评佛教神灵报应之说是"效神光无径寸之明,验灵变罔纤介之异"。还揭露佛教劳民伤财、结党营私。有些观点当时得到何承天的赞同,但被许多佛教徒视为"异端",遭到围攻。著作有《孝经注》、《庄子逍遥游注》,另有文集十卷。

【慧思】(515—577) 南北朝僧人,天台宗三祖。俗姓李,武津(今河南上蔡)人。十五岁出家,专诵《法华经》,精修禅观。曾归依慧文受禅法,由发"空定"而自悟"法华三昧"。时因北方战乱而南下,先至河南光州(今河南

潢川）大苏山，后至湖南衡山。在南方既注重禅法践行，也注重义理推究，“定慧双开。昼谈义理，夜便思择”（《续高僧传》卷十七）。开始对南北佛学的融合。著作大多出自口授记录，见于记载的有《诸法无诤三昧法门》、《四十二字门》、《随自意三昧》、《法华安乐行义》、《次第禅要》等，又有自著《立誓愿文》。弟子众多，其中以智𫖮最为著名。

【慧能】 即“惠能”。

【慧皎】（497—554） 南朝梁僧人，佛教史学家。会稽上虞（今浙江上虞县西）人。他“学通内外，博训经律”。其最大贡献是综合前人有关高僧的传记创造性地加以分类，成《高僧传》十四卷，其序录云：“自前代所撰，多曰名僧。然名者本实之宾也。若实行潜光，则高而不名；寡德适时，则名而不高。名而不高，本非所纪；高而不名，则备今录。故省‘名’音，代以‘高’字”。其编辑指导思想与体例影响甚大，为后世所依。唐道宣说此书“文义明约，即世崇重”，并续成《续高僧传》。其著作另有《涅槃义疏》、《梵网经疏》，皆佚。

【慧寂】（807—883） 中国佛教禅宗后期“五家七宗”之一沩仰宗的创始人。俗姓叶，韶州怀化（今广东省番禺东南）人。十七岁出家后各处参学，得沩山灵祐印可。后在仰山（今江西省宜春县）传法，时号“仰山慧寂”，与其师分别阐扬一家之风，谓之“沩仰宗”。卒谥“智通大师”。其思想主张“要识心达本。但得其本，不愁其末”。而“若要了心，无心可了。无了之心，是名真了”。深得灵祐“事理不二，即如如佛”和禅宗“无念为宗”的宗旨。其接机利物功行绵密，为宗门标准。常以手势启迪学人，又效其师作“圆相”，时称“仰山门风”。临逝时有一偈示众：“一二二三子，平目复仰视，两口一无舌，即是吾宗旨”。其行迹和思想参见《宋高僧传》卷十二、《景德传灯录》卷十一。

【震】 《周易》八卦及六十四卦之一。八卦之震由两阴爻（ ⚋ ）和一阳爻（ ⚊ ）组成，卦象为☳。六十四卦之震由八卦之下震上震组成，卦象为䷲。象征雷。《易传·象传》：“洊（重）雷，震。”是说震之卦象是二雷相重，象征雷声相重震动不止。其为阳卦，可象征多种事物及其属性。《国语·晋语》：“震，雷也，车也，……长男也”。《易传·序卦》：“震者，动也。”又象征春季，为万物初生之时，属东方之卦。《易传·说卦》：“万物出乎震。震东方也。”

（丨）

【噶当派】 藏传佛教后弘期派别之一。“噶”藏语意为“佛语”，“当”意为“教授”或“教诫”。“噶当”意为一切佛语（包括三藏，即经藏、律藏、论藏）都是对僧侣修行全过程的教导。西藏佛教后弘期初期正逢朗达玛（841—846年在位）灭法百余年之后，学法僧人中有的重密法（密宗）轻显教（显宗），有的重师承轻经论，有的重戒律反密法，致使教法修行次第混乱，显密互相毁訾。阿里王耶喜卧于北宋宝元元年（1038）迎请印度僧人阿底峡（982—1054）入藏弘法，他作《菩提道灯论》以阐明显密教义不相违背之理，指出修行应遵循由下而上（下士道、中士道、上士道）的次第，提倡显密并重、先显后密，严守戒律。后来仲敦巴（1005—1064）将阿底峡迎至卫、藏各地传法，并拜其为师学习显密教法。阿底峡去世后门徒都依止仲敦巴修行。仲敦巴于宋嘉祐元年（1056）建热振寺为根本道场，门徒众多后形成噶当派。仲敦巴去世后其三大弟子分别传法：博多哇（本名仁钦赛，1031—1105）以阿底峡关于一切经论都是成佛的方便、一切教典都是修行的依据的思想为主导，注重经典戒律的学习，主讲《噶当七论》，开创噶当派的教典派支系；检赤拔（因常侍仲敦巴左右，故又称京俄巴，1038—1103）以阿底峡的“三士道次第”见行双运为主旨，注重师长的指导和实修，开创噶当派的教授派支系；普穷哇（1031—1106）以“恒住五念”为主旨和以“十六明点”的修法为心要法门，注重戒律的修持，开创噶当派的教诫派支系。噶当派主要经典为阿底峡七部论著：《菩提道灯论》、《菩萨地论》（又称《菩萨行》）、《大乘庄严经论》（又称《大乘经庄严论》）、《集菩萨学论》、《入菩提行论》（又称《入行论》）、《本生论》（又称《本生鬘论》）、《集法句论》（又称《集句经论》），总称《噶当七论》。噶当派教法传播甚广，对其他教派的影响极深。后来宗喀巴主要据其教义创立格鲁派，亦称“新噶当派”，噶当派遂并入格鲁派。

【噶举派】 藏传佛教派别。“噶举”系藏语音译，意为“口授传承”，即口耳相传师长的教义。因该派僧人穿白色僧裙上衣，故俗称“白教”。有两大支派：一为“达波噶举”，最早由玛尔巴（1012—1097）创立。但玛尔巴一生并未出家，他在经商务农的同时教授门徒，其最著名的弟子是米拉惹巴。米拉惹巴隐遁山林收徒传法，影响极大，著名门徒为达波拉结。达波拉结于宋宣和三年（1121）在达波拉岗波创建岗波寺传法授徒，形成“达波噶举”派。该派主要学说为月称派的中观见地。教法为大印传承，不重文字，重在以证理通达大印的智慧。注重苦修，提倡在逆境中忍受和顺从以使人得到磨炼。该派支系甚多，有噶玛噶举、帕竹噶举、蔡巴噶举、拔戎噶举等。其中噶玛噶举、帕竹噶举的上层僧侣曾受元、明两朝册封，相继掌管西藏地方政权。另一为“香巴噶举”，由琼波南交（1086—?）创立，在西藏香地势力较大，建寺传法。该支派仅传几代，至十四五世纪后逐渐衰绝无闻。格鲁派得势后噶举派只有止贡、噶玛、达垅、主巴四支系尚保留一定势力，其他支系逐渐衰颓。

【颛孙师】 即“子张”。

【影外无友,尾外无缨】 蒙古族观念。成吉思汗的母亲诃额仑曾对互相争斗的孩子们说:"休矣!汝兄弟每,奈何相残如是也?俺正自影外无其友,尾外无其缨,不知证脱泰亦赤兀锡兄弟之苦时,奈何似昔日阿阑母之五子,不睦也耶?汝等其休矣"(《蒙古秘史》卷二)。这种认为除了影子之外没有朋友,除了尾巴之外没有鞭子的思想,形象生动地反映了古代蒙古族主张团结起来的强烈愿望和要求。

【墨子】 ①(约前468—前376) 春秋战国之际思想家、政治家,墨家学派创始人。姓墨名翟。鲁国人(一说为宋国人)。出身于下层,经常和"农与工肆之人"相交,精通机械制造。曾短时间为宋国大夫。早年习儒术,但"以为其礼烦扰而不悦,厚葬靡财而贫民,(久)服伤生而害事"(《淮南子·要略》),遂弃儒说而创墨派。身体力行,率徒奔波于齐、鲁、宋、楚、卫、魏等国,向王公大人宣传其以"非攻"、"兼爱"为核心的政治主张。史载当楚国准备进攻宋国时,他"裂裳裹足"而奔跑了十天十夜赶到楚都,说服了公输般和楚王不攻宋。其思想主张据《墨子·鲁问》说:"子墨子曰:凡入国,必择务而从事焉。国家昏乱,则语之尚贤、尚同;国家贫,则语之节用、节葬;国家憙音湛湎,则语之非乐、非命;国家淫僻无礼,则语之尊天事鬼;国家务夺侵凌,则语之兼爱、非攻"。这里的"尚贤"、"尚同"、"兼爱"、"非攻"、"节用"、"节葬"、"非乐"、"非命"、"天志"、"明鬼"构成了其整个哲学思想和政治主张。他从小生产者的利益出发,主张要"节用"、"节葬"、"非乐",反对那种"繁饰礼乐"以及奢侈享乐的生活和厚葬久丧、靡费财物的习俗。主张"尚力"、"非命",认为"赖其力者生,不赖其力者不生"。"强必治,不强必乱;强必宁,不强必危";"强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥"(《墨子·非命下》)。认为"命"是根本不存在的,"天命论"是"暴王作之,穷人术(述)之"(《非命下》),是一种"凶言"、"暴人之道"、"先圣王之患"、"天下之厚害"(《非命上》)。主张"尚贤"、"尚同",认为"古者圣王之为政,列德而尚贤,虽在农与工肆之人,有能则举之,高予之爵,重予之禄,任之以事,断之以令"(《尚贤上》)。要求做到"尚同而不下比","一同天下之义"(《尚同下》)。在他看来,"凡天下之祸篡怨恨,其所以起者,以不相爱生也"(《兼爱中》),因而提倡"兼爱",反对儒家的"爱有差等"说。认为"兼爱"的头等大事是"视人之国,若视其国",故又提倡"非攻",认为"攻伐无罪之国,入其国家边境,芟刈其禾稼,斩其树木,堕其城郭,以湮其沟池,攘杀其牲牷,燔溃其祖庙,劲杀其万民,覆其老弱,迁其重器"(《非攻下》),会造成极大的社会危害。为了实现这些政治主张,他提倡"天志"和"明鬼",试图借"天"的意志和鬼神的力量来统治和统一人们的思想,反映了小生产者的思想局限性。在认识论方面他肯定认识来源于"耳目之实"。主张"取实予名"与"察类明故",还提出了"三表法"(即"有本之者,有原之者,有用之者"),以之作为检验认识正确与否的标准。墨子的认识论和逻辑思想为后期墨家所系统发挥。其思想和行为主要保存在《墨子》中,另外《荀子》、《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等也有其部分言行。②书名。墨家学派的著作汇集。《汉书·艺文志》著录其七十一篇,今存五十三篇。旧题战国墨翟著,实际上是墨子弟子或再传弟子记录其言行而成。其中《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》等篇代表了墨子的主要思想。《耕柱》以下至《公输》各篇记述了墨子与弟子们的活动和言论。《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》六篇为后期墨家著作,称为《墨经》。《备城门》以下十一篇记录了墨子关于战争防御和制造器械的方法之言论。《墨子》对研究先秦政治史、哲学史、思想史、科学史、军事史等都有重要意义。其最早注本有西晋鲁胜、乐壹注本,已佚。今有清孙诒让《墨子闲诂》本。

【墨子闲诂】 清孙诒让撰。包括闲诂十五卷,附目录、附录各一卷,后语二卷,共十九卷。光绪二十一年(1895)商务印书馆初版。作者自序言:"闲者,发其疑牾,诂者,正其训释"。在前代及同辈十余家所作《墨子校注》的基础上,对《墨子》逐篇进行系统详尽的校注,订补了《经说上》、《经说下》,旁行句读,正《经法》各篇之讹文错简。俞樾作《序》曰:"集诸说之大成","凡诸家之说,是者从之,非者正之,阙略者补之"。"盖自有《墨子》以来,未有此书也"。该书为当时学者所推崇,对此后先秦诸子的研究也颇有影响。其传世刊本为清宣统庚戌重定本,另有商务印书馆1936年《国学基本丛书》本,1986年中华书局《新编诸子集成》本。

【墨子序】 清汪中撰。全文言简意赅,推崇墨子为"救世之人",评价墨学为"救世之术","其在九流之中惟儒足与之相抗,自余诸子皆非其比"。还批驳了孟子对墨子的抨击,指出:"后之君子习孟子之说,而未睹墨子之本书,众口交攻,抑又甚矣!"甚至为墨学辩护说:"墨子之诬孔子,犹老子之绌儒学也,归于不相为谋而已矣"!这些思想对清代学术发展有重要影响。此后卢文昭、孙星衍、毕沅、王念孙、孙诒让、俞樾等均治墨学,都不同程度受汪中影响。收入《述学》内篇三。

【墨子学案】 近代梁启超著。系作者1920年冬在清华讲授"国学小史"讲义之一部删订而成。1921年在《改造》月刊第三卷第十、十一期作为《墨子讲义摘要》发表。1923年上海商务印书馆出版单行本。系统论述了墨子的生平、学说渊源及墨子的政治、哲学、伦理、经济思想,对墨家的逻辑学说论述尤详。认为墨学之根本观念为"兼爱","'非攻'是从'兼爱'衍出来"的,"'节用'、'节葬'、'非乐'也出于'兼爱'","'天志'、'明鬼'是借宗教的迷信来推行'兼爱'主义"。并认为"墨子学

说，件件都是和时代潮流反抗"。另有附录三章。版本还有中华书局1936年版。收入《饮冰室合集》的《专集》第11册。

【墨学】 即墨家学派。由墨子所创立。当时影响很大，孟子曾谓"天下之言，不归杨则归墨"（《孟子·滕文公下》）；韩非曾把儒、墨两家称为当时的"显学"。墨子死后"墨离为三"（《韩非子·显学》），他们虽"俱诵《墨经》而倍谲不同，相谓别墨"（《庄子·天下》）。现代学者大都根据时代和学说内容的差异把墨家分为"前期墨家"和"后期墨家"。前期墨家主要主张"兼爱"、"非攻"、"尚贤"、"尚同"、"节用"、"节葬"、"非乐"、"非命"等，强调功利和"强力从事"。他们否定天命但却承认鬼神的存在。在《非儒》中对儒家作了尖锐的批判。在认识论上提出了"非以其名，以其取"、"察类明故"以及检验认识正确与否的"三表法"等唯物主义思想。后期墨家大致出现在战国中后期，《墨子》中的《经》上下、《经说》上下、《大取》、《小取》六篇是其著作。他们克服了前期墨家的鬼神迷信思想，发展了他们的唯物主义因素；在认识论上克服了前墨的经验主义，在注重经验的同时也强调理性思维的作用；在逻辑思想上他们对古代逻辑中的"故"、"理"、"类"等范畴作了明确的界定，并深入研究了"名"（概念）、"辞"（判断）、"说"（推理），区分了"达"、"类"、"私"等外延不同的概念；在自然科学，如数学、光学、力学等方面都作出了重要贡献。秦汉以后由于儒家独尊，墨学作为一个学派逐渐绝迹。但他们所倡导的科学精神、功利主义以及自我牺牲的侠义情操均为人民群众和有为之士所继承和发展。

【墨学源流】 方授楚著。1937年4月中华书局出版。两卷。上卷论述墨子的身世与事迹、墨子其书的考证、墨学与墨家发生的背景、渊源、体系、组织以及后期墨家对墨学的发展等。视后期墨者为墨学之进步，并设专节论述《墨经》在知识论与辩学方面的贡献，阐释了《墨经》中"名"、"辞"、"说"及七种具体论式的意义。下卷驳斥了墨子非姓墨、墨子为印度佛教徒或为西伯利亚的回教徒等奇谈怪论。该书是我国第一本从历史发生学角度研究墨学历史的专著，抨击了墨学研究中的时弊，为墨学研究开了优良学风。

【墨经】 亦称《墨辩》。指《墨子》一书中《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》六篇。为后期墨家著作。其成书年代约在战国后期。"墨经"之称始见于《庄子·天下》言后墨三派"俱诵墨经"。"墨辩"之名始西晋鲁胜，他曾作《墨辩注》，已佚。今仅存《墨辩注·序》，云："墨子著书，作辩经以立名本"。"《墨辩》有上、下《经》，《经》各有《说》，凡四篇"（《晋书·隐逸传》）。清孙诒让认为《墨经》与《墨辩》乃二名一实："案《墨经》即《墨辩》"（《墨子间诂》）。今人多从孙说。一说《经》及《经说》四篇为《墨经》，四篇与《大取》、《小取》之和为《墨辩》。《墨经》的主要内容为辩学，被认为是中国古代最重要的逻辑著作。它在概括当时自然科学的成就、总结名辩思潮理论成果的基础上，深入、系统地讨论了逻辑问题。指出："以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予"（《小取》）。认为"类"、"故"、"理"是逻辑思维所必具的三个重要范畴，"夫辞以故生，以理长，以类行"（《大取》）。它还探讨了正确思维的基本规律，并对"名"（概念）、"辞"（判断）、"说"（推理）等各种思维形式的逻辑结构作了较详细的研究，创立了中国古代第一个较完整的形式逻辑体系。此外《墨经》还概括了后期墨家在认识论、经济学、伦理学、心理学和自然科学中的几何学、物理学等方面的研究成果。

【墨经校诠】 高亨著。1958年北京科学出版社出版，1962年中华书局再版。书中将《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》四篇视为一体，认为《经说》是《经》的注释，是《经》的附属品，所以这四篇总称《墨经》。认为《墨子》中的《大取》、《小取》两篇与《墨经》的性质相近，后两篇与前四篇总称《墨辩》。指出《经上》、《经下》为墨翟本人所著，墨家后学有所增补；而《经说上》、《经说下》则出自墨家后学之手。该书采集古今各家成说，结合自己的创见，分四卷对《墨经》逐字加以校勘和诠释，是研读墨经的重要参考材料。

【墨家】 战国时的重要学派之一。为墨翟所创，有前后期墨家之分，前期墨家指由墨翟本人组织和领导的学派，后期墨家指墨翟死后由其弟子所组成的学派。墨家的主要著作为《墨子》。它是儒家的反对派，在先秦时代影响极大，与儒家并称"显学"（《韩非子·显学》）。相传墨子有门徒三百余人，他们结成一个具有严密组织和严格纪律的团体，其领袖称为"巨（钜）子"。墨家门徒为实施其主张舍身行道，具有苦干和自我牺牲的精神。墨家在初期以墨子所主张的"兼爱"、"尚贤"、"尚同"、"天志"、"明鬼"、"节葬"、"节用"、"非乐"、"非命"等思想为核心，与儒家展开了一系列政治思想和学术观点的论争，具有朴素唯物主义经验论思想。后期墨家抛弃了墨子思想中"天志"、"明鬼"等迷信成份，发展了墨子学说中的唯物主义因素，对认识论、逻辑学及自然科学中的几何学、力学、光学等都有一定的研究和贡献。在中国逻辑史上墨家学派提出了唯物主义的名实观，主张"取实予名"。墨子首次提出了"故"、"类"两个重要的逻辑范畴，为中国古代逻辑学的发展奠定了基础。后期墨家对"辩"的意义及方法，对于"名"、"辞"、"说"等思维形式都有相当深入的研究，建立了中国古代第一个比较完整的形式逻辑理论体系。秦汉以后统治者或崇儒抑墨，或崇尚黄老，墨家渐趋衰微，其学说也成为"绝学"。自明清之际傅山始墨学才为一些学者所重视和研究。墨家著作集于《墨子》，其中《墨经》六篇反映了后期墨家的思想。有关墨家的主张和活动情况亦见于《荀

子》、《韩非子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《抱朴子》等。

【墨家三派】 战国后期墨家的三个分派。亦称"三墨"。《韩非子·显学》:"自墨子之死也,有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨","墨离为三"。一说相里勤、五侯为一派,着重于勤俭力行;苦获、已齿、邓陵子为一派,注重于理论研究;宋钘、尹文为一派,侧重于非攻宽恕(见孙诒让《墨子间诂》引《陶潜集》)。或说相里勤、五侯、邓陵子为三派,前二者为北方派,后者为南方派(见郭沫若《十批判书》)。秦汉以后墨家学派逐渐湮没失传。

【墨箓】 即"符箓"。

【墨翟】 即"墨子"。

【墨辩】 见"墨经"条。

【墨辩发微】 谭戒甫著。作者于辛亥革命前后开始研究《墨经》,写成《墨经长笺》一稿,后经扩充易名为《墨辩发微》。1958年科学出版社出版。全书三编。第一编是对《墨辩》的概述,分"墨辩正名"、"墨经正义"、"经说释例"、"别墨衡异"、"名墨参同"五部分。第二编是对《经上》、《经说上》、《经下》、《经说下》以及《大取》、《小取》的校释。第三编侧重分析墨辩的"轨范"和论式的源流。认为《墨辩》就是我国本有的独立的辩学——逻辑学,其论式组织在《小取》、《大取》中,《经》、《经说》各条就是辩学论式的例证。认为《墨经》与因明"术式符同者几达十之七、八"。把《墨经》论式发展的源流分为两个时期:辩期与三辩期。辩期的论式由"辞、故、譬、侔、推、援"六物组成,其中"辞"、"故"是每一论式必须具备的两项,而"譬"、"侔"、"推"、"援"则不一定在每一论式中都要同时出现。认为在三辩期中《墨经》佚失了一个《三辩篇》,该篇讨论了一种成熟完整的论式,此论式是由"辞"与"故"、"理"、"类"三物共同组成。作者拟想出下列具体论式与因明加以对照:

墨辩		因明
辞:牛马为物	宗	
故:四足兽故	因	
理:凡四足皆物	喻体	
类:若犬羊等	喻依	

以此试图说明后期墨家已创造出一种与因明一样成熟的论式。

【墨辩注】 西晋鲁胜撰。将《墨子》中的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》辑为另册,"引说就经,各附其章"予以疏解。并著"序"于前。正文早佚,现仅存《墨辩注序》于《晋书·隐逸传》。

【墨辩注序】 西晋鲁胜为其书《墨辩注》所作的序文。《墨辩注》已佚,其《序》存于《晋书·隐逸传》中。认为"自邓析至秦时名家者,世有篇籍,率颇难知,后学莫复传习,于今五百余岁,遂亡绝"。提出名学始于孔子之"正名",继之墨子"作辩经以立名本","惠施、公孙龙祖述其学"。还对坚白之辩、有无之辩、两可之说、同异之论作了解说。其对墨家及名家的褒扬有兴微继绝之功。是研究中国古代逻辑思想史的宝贵文献。

(丿)

【德】 ①指道德品质。即言行无愧于人、有得于心。"德"在商代卜辞中已出现:"德者,得也"(《释文》)。有获得、占有之意,主要指占有财富、土地和奴隶。《尚书·周书》中"德"开始普遍使用,并成为重要的伦理学范畴,如《君奭》言:"天不可信,我道惟宁王德延";《召诰》言:"惟王其疾敬德,王其德之用,祈天永命"。西周统治者从总结夏商灭亡的教训中认识到"天命靡常"(《诗经·大雅》)、"天不可信",只有"明德"、"敬德"、"修德"才能得到"天"的保佑,这就是所谓的"以德配天"。这样"德"就从"获得"的含义演化为"尽人事"的意思,又从"尽人事"引申出个人内心修养的意思,获得了道德的含义。作为伦理学范畴的"德"其具体内容为"外得于人,内得于己"(《说文解字》)。所谓"内得于己"就是朱熹所说的"得其道于心而不失"(《论语集注》),即通过道德修养形成好的道德品质;所谓"外得于人"就是把恩泽施之于人,按照道德的要求处理好人我关系。"内得于己"与"外得于人"二者统一起来就是"德",亦称为"道德"。②指事物从"道"所得的特殊规律或特性。《庄子·天地》:"物得以生谓之德","形非道不生,生非德不明"。《管子·心术上》:"德者,道之舍,……德者得也,得也者,谓其所得以然也"。认为"道"在具体事物上的表现就是"德"。又《韩非子·解老》:"道有积而德有功,德者道之功"。

【德力】 ①儒家所主张的两种对立的治国方略。孟子说:"以力假仁者霸,霸必有大国。以德行仁者王,王不待大,汤以七十里,文王以百里。以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也"(《孟子·公孙丑上》)。儒家重德治、轻暴力,主张实行"王道",不赞成以力服人的"霸道"。直到南宋朱熹仍然坚持重德轻力、尊王贱霸。但封建统治者一直是道德教化与暴力镇压两手并用,汉宣帝公开承认"汉家自有制度,本霸王道杂之"。南宋陈亮在驳斥朱熹的王霸理论时讥笑他"迂腐",公开主张"王霸并用,义利双行"。②表示脑力劳动与体力劳动。《荀子·富国》:"君子以德,小人以力;力者,德之役也"。其意与《国语·鲁语下》所谓的"君子劳心,小人劳力"及《孟子·滕文公上》所言"或劳心,或劳力;劳心者治人,劳力者治于人"相当。

【德本财末】 《大学》关于德财关系的命题。谓:"有德此有人,有人此有土,有土此有财,有财此有用。德者本也,财者末也"。认为统治者只有行德治才能得民,然后才能得财货,"德"是最根本的,"财"是"德"派生出来

的。这种说法是对儒家"德治"、"仁政"学说的进一步阐发。《大学》还说:"仁者以财发身,不仁者以身发财"。认为财是手段,身是目的,身比财更重要,生财须行仁,反之就会以财害身。

【德先生】 陈独秀对"民主"的拟人化称谓。"民主"一词的英文为Democracy,音译为"德莫克拉西",故称。当时主要指以十八世纪法国启蒙思想家卢梭为代表的社会契约论和天赋人权论。参见"赛先生"条。

【德行】 儒家所谓的道德品行。《周礼·地官·师氏》:"敏德以为行本"。东汉郑玄注:"德行,内外之称,在心为德,施之为行。"周公在《尚书·无逸》中已提出五位殷周先王最圣明,品质最高尚,要后代很好学习他们的德行。孔子认为修养德行是最重要的,主张"行有余力,则以学文"(《论语·学而》)。他教育学生重视德行,"子以四教,文行忠信"(《论语·述而》)。他品评人也把"德行"放在首位,"语言"、"政事"、"文学"都排在后面(见《论语·先进》)。孔子重视德行的思想为后世儒者所继承,并对后世产生了深远影响。

【德性】 儒家所谓人的天赋道德本性。《礼记·中庸》:"君子尊德性而道问学"。孟子最早明确提出人具有天赋的道德本性,认为人生来都有仁、义、礼、智四种道德萌芽,即"四端","人之有是四端也,犹其有四体也"(《孟子·公孙丑上》)。并认为有无天赋道德本性是人与禽兽的根本区别,"人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之"(《孟子·离娄下》)。孟子的天赋德性说对后世有很大影响。

【德性之知】 指不依赖于感性知觉而获得的知识。与"闻见之知"对称。北宋张载首用此语以指在道德修养基础上获得的关于"神"、"化"的认识。他说:"德性所知,不萌于见闻"(《正蒙·大心》)。认为德性之知既不依赖于感官,亦"非思虑聪明可求",而是"德盛仁熟"、"养盛自致"的知识,即"穷神知化,乃养盛自致,非思勉之能强"(《正蒙·神化》)。二程、朱熹均以"德性之知"为"吾之所固有"(《河南程氏遗书》卷二十五)或"本自有之"(《朱子语类》卷十四)的天赋道德知识。但程颐明确指出:"德性之知,不假闻见"(《遗书》卷二十五)。朱熹则认为:"今人理会学,先于见闻上做,工夫到,然后脱然贯通"(《张子全书·正蒙·大心》注引)。不简单排除见闻在认识过程中的作用。明清之际王夫之一方面强调"引闻见之知以穷理而要归于尽性",另方面则承认有"不因见闻而发,德性诚有而自喻"的德性之知。他指出:"德性之知,循理而及其原,廓然于天地万物大始之理,乃吾所得于天而即所得以自喻者也"(《张子正蒙注·大心篇》)。

【德治】 儒家的政治伦理思想。指以道德教化为主要手段来维持统治。西周统治者提出"以德配天",强调君主要加强道德修养,对民要明德慎罚、施以德教,已有"德治"的萌芽。孔子总结历史经验,认定"尚力"者不得善终,"尚德"者终有天下,他明确提出:"为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之"(《论语·为政》)。又说:"道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格"(同上)。认为政、刑只能使人不敢犯罪,德、礼则能使人知耻归心。孔子强调德治但并不主张废除刑罚杀戮,而是反对"不教而杀"、"不戒视成"(《论语·尧曰》),主张道德教化和刑法制裁相互结合,这就是"宽以济猛,猛以济宽,政是以和"(《左传·昭公二十年》)。

【德育鉴】 近代梁启超编纂。清光绪三十一年(1905)十二月作为《新民丛报》临时增刊发行。分《辨术》、《立志》、《知本》、《存养》、《省克》、《应用》六章,其重点在《知本》一章。认为"道德之根本则无古无今无中无外而无不同","道德者,不可得变革者也"(《德育鉴·例言》)。在道德修养方法上批评朱熹而推崇王守仁,认为"朱子之大失,则误以智育之方法为德育之方法",是"头痛灸头,脚痛灸脚",抓不住根本,终无收效之期(《德育鉴·知本》);王守仁专主"致良知",是"专治病根",可以收到"一了百了"的效果。宣称"致良知"说"是千古学脉,超凡入圣不二法门"(同上)。认为"今日求精神教育"时"惟有奉阳明先生为严师",以王学为"独一无二之良药"(同上)方可。收入《饮冰室合集》的《专集》第6册。

【德虐相成】 汉初黄老学者的社会政治观。指道德教化和刑罚制裁相互为用。《十六经·果童》:"地俗(育)德以静,而天正名以作(动)。静作相养,德疟(虐)相成。两若有名,相与则成。"是说地的作用是养育万物,因而它的性质是安静;天的作用是普施阳光、风雨、雷电,因而它的本质是振作,静与作(动)是互相补充的,德(指地的性质)与虐(指天的震荡)又是相成的。两者各有各的名分,而实际上则相辅相成。以此比附社会的道德教化与刑罚制裁相互为用、相反相成。

【德清】(1546—1623) 明僧人。俗姓蔡,法澄印,号憨山。安徽全椒人。与莲池、紫柏、藕益并称为明代四大高僧。幼时信佛,十九岁于金陵栖霞山出家,并受具足戒。二十六岁开始云游各地,万历元年(1573)至五台山见憨山奇秀,遂取之为号。三十八岁时在劳山(今山东青岛崂山)结庐隐居。万历十四年(1586)神宗勅颁藏经十五部散施天下名山,神宗之母以一部送往劳山并施资修海印寺供奉藏经,请他为住持。万历二十二年(1595)因遭猜忌被捕下狱,转以"私造寺院"罪充军广东雷州。万历四十二年(1614)遇恩赦。后历游江、浙、赣等名刹,讲经说法。在广东期间曾住曹溪南华寺并对其进行了修复经营,故被称为曹溪中兴祖师。天启三年(1623)去世,徒众将其遗骸漆而升座,即今南华寺内肉身像。他通内外学,主张各宗并进,禅净双修,认为儒释

道三教一致，可以互相补充。指出："不知《春秋》，不能涉世；不精老庄，不能忘世；不参禅，不能出世"（《梦游集》卷三十九《学要》）。著作有《观楞伽经记》、《华严经纲要》、《法华经通义》、《中庸直指》、《老子道德经注》、《庄子内篇注》等。有门人汇编的《憨山老人梦游集》五十五卷。

【德智主义】 张东荪的观点。即"德性的理智主义"或"德性的唯心主义"。认为道德与理智同等重要，应该将二者结合起来。指出："吾所以推尊理性，以为应驾理智与行动而上之者，盖以为理智如刀，用刀之不得其当，鲜有不伤人者；行动如马，苟不系之以缰绳，则骑者未有不颠且踬者。重理性者，所以纳仁者于规矩之中也。"认为在知识方面为范畴为论理方法，则在行动方面为道德为自由意志，二者同以理性为出发点。所以"东方所谓道德，应置之于西方理智光镜之下而检验之，西方所谓理智，应浴之于东方道德甘露之中而和润之。然则合东西之长，熔于一炉，乃今后新文化必由之途辙，而此新文化之哲学原理，当不外吾所谓德智主义，或曰德性的理智主义"（见张东荪《思想与社会》序）。

【德意志社会革命家小传】 见"德意志社会革命家列传"条。

【德意志社会革命家列传】 近代朱执信著。清光绪三十二年(1906)发表于《民报》第2号，同年4月续登时改为"列传"。介绍了马克思、恩格斯和拉萨尔的生平事迹，并按自己的理解译述了《共产主义宣言》(即《共产党宣言》)和《资本论》、《资本史》(即《剩余价值学说史》)的部分内容。认为马克思主义与当时流行的其他各种社会主义不同，因为它既分析了资本"毒害之所由来"又找到了"去之之道"。指出："马尔克(即马克思)认为，资本家者，掠夺者也。其行盗贼也。其所得者，一出于朘削劳动者以自肥"。故"马尔克素欲以阶级斗争为手段，而救此蚩蚩将为饿殍之齐氓"。认为"掠夺不去，压制不息，阶级之争，不变犹昔"，"凡社会主义之运动，其手段诚为阶级战争，而其目的则社会全体之幸福也"。可谓抓住了马克思主义的"大要"，成为最早将马克思主义介绍到中国来的先驱。当然由于时代的局限，其介绍尚不全面，特别对拉萨尔的评价欠准确，称其"以一身唱新说，抵死以谋其进步"，但"不如马尔克言之之完也"。收入1979年中华书局编辑的《朱执信集》。

【德操】 荀子用语。指一种完满、高尚的精神境界。《荀子·劝学》："是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。"认为一个人经过道德学习和修养会达到很高的道德境界，这时就可不怕别人的威胁利诱，不随声附合多数人的意见并轻易改变自己的立场，也不被一时的潮流荡激而随波逐流，乐生时固然如此，面临危难死亡之际亦然如此。荀子的"德操"和孟子的"大丈夫"精神一样发展和深化了儒家的道德修养理论。

【稽实定数】 荀子关于制定名的原则之一。《荀子·正名》："物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化；有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也。此制名之枢要也"。唐杨倞解"稽实定数"为"稽考其实而定'一'、'二'之数也"。荀子认为要结合事物的状(属性)、所(位置)、化(变化)对事物情况加以考察，并以之为据来制定"一"、"二"这类数量之名。如两匹马形状相同但各在一处，"谓之二实"；同一个人虽有老幼的变化但"谓之一实"。

【稷下之学】 战国时齐国稷下学士思想学说的总称。约在齐桓公时齐国开始在都城临淄(今山东淄博)城西"稷门"外设置讲堂，招揽天下文学游说之士讲学议论，故其地称"稷下学宫"，游学者称"稷下学士"。至齐宣王时该学宫极其兴盛，游学之士多近千人，其中七十六人被尊为"上大夫"。邹衍、淳于髡、田骈、慎到、接子、季真、环渊、宋钘、尹文、田巴、兒说、鲁仲连、邹奭、荀子等著名学者皆曾游学于此。齐襄王之后逐渐衰落，历时约一百四、五十年。在此各派学者通过讲学、辩论、互相交流吸收，汇集了道、法、儒、名、兵、农、阴阳、轻重等所谓百家学说，逐渐形成具有一定特色和倾向的学说思潮，故统称为"稷下之学"。稷下学士中"学黄老道德之术，因发明序其指意"(《史记·孟子荀卿列传》)者颇多，使发展改造了的道家思想居于稷下之学的主导地位。稷下学士皆"各著书言治乱之事，以干世主"(同上)。见于史籍记载的学术著述有《宋子》、《尹文子》、《田子》、《蜎子》、《捷子》等，但均已佚。《管子》、《司马法》、《周官》等掺杂有稷下学士的思想。稷下之学是战国时期百家争鸣的产物，在中国思想文化史上有重要意义。

【箴洋八股化之理学】 吴稚晖撰。发表于《晨报副刊》。批评张君劢等反对科学与物质进步和梁启超等重提整理国故主张的文章。提出"最初便是物质进步，然后精神进步"，"精神物质是双方并进，互相促成"。认为科学是不断发展的，即便是张君劢厌恶的今日物质文明在数百年后也"止同今日高梁杆子的土房一样"。指出科学的发展和物质文明的进步诚然导致了欧洲资本主义各国争夺市场的战争，但这在社会发展中是不可避免的；将来随着大学教育的普及，物质文明会更高度地发展，战争也就会随之消失。指出梁启超受胡适《中国哲学史大纲》影响"忽发整理国故的兴会"，实在是贻害青年。主张暂把孔、孟、老、墨丢在茅厕里，先"鼓吹成一个干燥无味的物质文明"。认为用机关炮"把中国站住了，再整理什么国故，毫不嫌迟"。收入《吴稚晖先生文存》。

【樊迟】(前515—?) 孔子弟子。春秋末齐国人，一说鲁国人。名须，字子迟。《论语》记载他向孔子"问仁"，孔子回答说："爱人"；他又向孔子"请学稼。子曰：'吾不如老农'。'请学为圃'。曰：'吾不如老圃'。"孔子责斥他"小人哉，樊须也！"(《论语·子路》)

【樊须】 即"樊迟"。

【樊逊】(?—约565) 北朝齐无神论者。字孝谦。河东北猗氏(今山西临猗)人。少年时以"见贤思齐"自勉，有才学。但因"门族寒陋"虽有举荐而不得重用。晚年授主书，迁员外散骑侍郎。曾对道教、佛教进行了尖锐的批判，指出"天道性命，圣人所不言"。认为老庄之旨"遗言取意，犹有可寻"；但道教"玉简金书，神经秘录"则完全是"凭虚之说，海枣之谈"。佛教"罝世界于微尘，纳须弥于黍米"，也是"理本虚无"，不可置信。并指出人的穷通只是遇不遇时，根本没有"报应之理"；僧道都是"左道怪民"，应该"沙汰"。著作主要有《举秀才对策》(见《北齐书》本传)，清严可均《全北齐文》还辑有若干遗文。

(丶)

【谴告】 ①西汉董仲舒所宣扬的"天人感应"的神学目的论。认为"天"是有意志的，当人君为政失道时天就以各种灾异现象来谴告之。他说："国家将有失道之败，而天乃出灾害以谴告之。不知省，又出怪异以警惧之。尚不知变，而伤败乃至。此见天心之仁爱人君而欲止其乱也"(《汉书·董仲舒传》)。反之，如果人君能仁爱百姓而有道，天则出各种祥瑞现象以赞赏之。②东汉王充《论衡》篇名。其中心是对"天人感应"目的论之"谴告"说的批判。指出："夫天道自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也"。认为"人道善善恶恶，施善以赏，加恶以罪，天道宜然。刑赏失实，恶也，为恶气以应之，恶恶之义安所施哉"。用大量历史事实说明"'六经'之文，圣人之语，动言天者，欲化无道、惧愚者"。

【潜夫论】 东汉王符著。《后汉书·王符传》载："符独耿介不同于俗，以此遂不得升进，志意蕴愤，乃隐居著书三十余篇，以讥当时得失，不欲章显其名，故号曰《潜夫论》"。其十卷三十六篇，大部分属于政论。《述赦》篇对大赦弊端的分析颇有见地。《救边》、《边议》、《实边》等篇对边民之苦和边疆政策都有切实的反映，"足以观见当时风政"。《本训》篇提出系统的元气本原论。《明暗》篇指出"明者兼听"、"暗者偏信"，具有辩证法思想因素。有《四部丛刊》本。注本有清汪继培《潜夫论笺》。1979年中华书局出版新标点本。

【潜书】 明清之际唐甄著。原名《衡书》，后改今名。共九十七篇，前五十篇主要论学术，后四十七篇主要论政治。自述此书之言皆因"伤天下之民不遂其生"而不得不发为议论，"窃有微用，不敢让焉"(《潜存》)。哲学上针对宋明理学家"理本气末"、"理在气先"论，提出"万物皆有精，无精不生"(《博观》)，阐发了唯物主义气本论。又针对程朱理学"存理遏欲"的说教，大倡"生我者欲也"，"舍欲求道，势必不能"(《性功》)，肯定了现实情欲的自然合理性。还针对"天不变，道亦不变"的形而上学论，提出"一刻之间，万死万生"，"忽焉而有，忽焉而无"(《有归》)等朴素辩证观念。在政治思想方面以激烈的言词抨击了封建专制主义，指出："自秦以来，凡为帝王者皆贼也"(《室语》)。此书问世以来深受学者重视，如魏禧说："五百年无此文"(见杨宾《唐铸万传》)。章太炎等对此书亦有很高评价。有王闻远原刻本，光绪九年(1883)李氏刻本和三十一年(1905)邓氏翻刻本。1955年北京古籍出版社出整理本。1984年四川人民出版社出版的《潜书注》增加了有关作者生平与思想资料。

【潜虚】 北宋司马光撰。仿汉扬雄《太玄》而作。一卷。后附张敦实《潜虚发微论》一卷。南宋朱熹说："范仲彪炳文家多藏司马文正公遗墨，尝示予《潜虚》别本，则其所阙之文甚多。问之，云：'温公晚著此书，未竟而薨，故所传止此。'近见泉州所刻，乃无一字之阙，始复惊疑，读至数行，乃释然曰：此赝本也"(《四库全书总目提要》卷一〇八《术数类一》引)。所传今本系经后人补缀增益而成。全书内容分义理、图式和术数，三者相互贯通，总为一体。以"虚"为天地人物本源和归宿，认为"万物皆祖于虚，生于气，气以成体，体以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命。""人之生本于虚，[虚]然后形，形然后性，……业终则反于虚矣"。强调整治封建纲纪的重要性，指出"一以治万，少以制众，其唯纲纪乎！纲纪立而治具成矣"。有《四部丛刊》本。

【潘平格】(1610—1677) 明清之际学者。字用微。浙江慈溪人。敢于批判传统思想，谓"朱子道，陆子禅"(《鲒埼后集·万季野小传》)。甚至声称周程张朱陆王之学都是揉杂佛老，以至孔庙两庑盘踞着一群和尚道士。认为为学就是"求仁"。提出"浑然天地万物一体"的思想，将道学家把内外、体用、先后分成两截的看法加以摈弃。反对道学家的空谈，认为格物即须触物，没有对象的认识是空虚的，谓："致知在格物，是未尝悬空有致知工夫也"(《求仁录》)。还提出要在人伦日用中困勉力行才能格通人我，指出："学在人伦日用中困勉力行，慎勿蔑视困勉，妄希自然"(同上)。著作有《求仁录》等。

【潘用微】 即"潘平格"。

【潘师正】(586—684) 隋、唐时道士。字子真。赵州赞皇青山里(《新唐书·隐逸传》、《茅山志》等作"贝州宗城")人。父寘为隋通州刺史。母鲁氏善谈名理，曾口授其以《道德经》。母卒，庐于墓侧，以至孝闻。隋大业(605—617)中入道，拜著名道士王远知为师，尽得其

术。后隐居嵩山逍遥谷二十余年,"但啜松叶饮水而已"。上元三年(676)唐高宗礼嵩山,召见,问山中所须,答曰:"茂松清泉,臣之所须,此中不乏"。帝与武后共尊敬之。调露元年(679)高宗再礼嵩山,见其绳床将朽,余无火粒之具,即敕于逍遥谷建隆唐观,岭上别起精思院以处之。卒赠"太中大夫",谥"体玄先生"。时陈子昂作颂,王适撰碑文,圣历二年(699)立碑嵩山。弟子十(又作"十八"或"八")人,以韦法昭、司马承祯、郭崇真为最。

【潘梓年】(1893—1972) 哲学家、思想家。江苏宜兴人。出身于书香门第,自幼在家乡私塾学习古典文献。1917年进上海大同学院和龙门师范学习现代科学文化。1920年在北京大学哲学系学习哲学、逻辑和新文学,同时受《新青年》、《新潮》等进步刊物影响开始接受马克思主义。1927年加入中国共产党,以后在上海从事左翼文化运动领导工作,主编《北新》、《洪荒》、《真话报》等进步刊物。1933年5月因叛徒出卖被捕。在狱中仍勤奋学习,写出了30多万字的论述形式逻辑和辩证逻辑关系的《矛盾逻辑》一书。1937年6月被营救出狱后又撰写出版了《逻辑与逻辑学》,从理论上相当全面、精辟地阐述了马克思主义哲学的基本规律和基本范畴,是我国早期宣传马克思主义哲学的重要专著之一。1937年—1947年任《新华日报》社社长。1947年在延安任中央城市工作部研究室主任。1948年任中原大学副校长、校长、党委书记。1949年—1954年先后担任武汉军事管制委员会文教部部长、中南军政委员会教育部部长、中南行政委员会副主任兼高教局局长。1954年调中国科学院负责筹建中国科学院哲学社会科学学部和哲学研究所,并筹备出版我国第一份哲学理论刊物《哲学研究》,为我国哲学研究步入正轨做出了重要贡献。曾任中国科学院哲学社会科学学部副主任兼哲学研究所所长,中国科学院社会科学学部委员,《哲学研究》编辑委员会召集人,全国人民代表大会第一、二、三届代表。为一级研究员。著作还有《辩证法是哲学的核心》、《大家来学点哲学》、《党的社会主义建设总路线是最生动的马克思主义哲学》等。

【澄观】(737—838,一说738—839) 唐僧人,华严宗四祖。号"清凉国师"。俗姓夏侯,越州山阴(今浙江绍兴)人。出家后遍访名山,旁求经藏,广学律、三论、天台、禅和华严诸宗教理,对《大乘起信论》领悟尤深。后居山西五台山大华严寺讲《华严经》。曾奉诏参与翻译《华严经》(四十卷本),并为德宗皇帝讲《华严经》。他继承和阐发法藏的思想,反对慧苑对法藏学说的修改,对华严宗的"中兴"起了很大作用。他虽以振兴华严为己任,但思想中掺有禅宗、天台宗以及《起信论》的思想成份,尤其是以禅宗荷泽一系的"灵知之心"解释《起信论》的"本觉"思想,从而融会了华严、禅和《起信论》的思想,影响极为深远。著述甚丰,传说有四百余卷。主要有《华严经疏》、《华严经随疏演义钞》等。弟子百余人,著名的有宗密,继承其法统。

【澄怀味象】 东晋末宗炳提出的关于审美欣赏的命题。他在《画山水序》中言:"圣人含道暎物,贤者澄怀味像。……夫理绝于中古之上者,可意求于千载之下;旨微于言象之外者,可心取于书策之内。况乎身所盘桓,目所绸缪,以形写形,以色貌色也"。宗炳在山水画的审美欣赏和功能问题上融合儒家"仁智之乐"和道家思想,把对山水和山水画的欣赏提高到"道"的高度来认识。他所谓的"澄怀味象"即摒除世俗杂念以虚静澄彻的审美心态体味观赏对象,从而获得"畅神"的愉悦。

【颜之推】(531—约590) 北齐文学家、语言学家。琅邪临沂(今属山东)人。仕梁,曾任散骑侍郎。后仕齐,任黄门侍郎、平原太守等。入周,为御史上士。隋开皇中被太子召为学士。以疾卒。曾与陆法言等撰《切韵》。著有《颜氏家训》七卷二十篇,劝其子弟守道崇德,志学修业。提出"农商工贾厮役奴隶……皆有先达,可为师表"(《勉学第八》)。崇信佛之报应说,认为"善恶之行,祸福所归,九流百氏皆同此论,岂独释典为虚妄乎?"(《归心第十六》)书中还对当时的社会风情及历史人物轶闻有载。

【颜习斋】 即"颜元"。

【颜习斋先生言行录】 清初颜元的言行录。由其弟子锺錂追记而成。凡《颜习斋先生年谱》中之载一般不更录,但重要言行亦间或重出,行文中也偶尔插入锺錂本人的观点。全书两卷,每卷又分为十章。仿《论语》体例,每章以正文开头一词为题。书中辑录了颜元许多重要观点,如《齐家》中谓:"为寒热风雨生成万物者,气也;其往来代谢流行不已者,数也;而所以然者,理也"。《刚峰》中提出"格物谓犯手实做其事"。《教及门》中指出"全不谋利计功,是空寂,是腐儒"。《学须》中说:"习与性成,方是乾乾不息"。等等。是研究颜元思想的重要参考材料。现存版本有1879年《颜李遗书》本,1926年四存学会《颜李丛书》本,1935年北京四存学校本,《丛书集成初编》本。

【颜元】(1635—1704) 清初思想家、教育家,颜李学派创始人。字易直,又字浑然,号习斋。河北博野人。为诸生,不仕。二十四岁读《陆王语要》,好陆王书。二十六岁读《性理大全》,笃信程朱之学。三十四岁后知静坐读讲非孔子学宗,认为气质之性非性善本旨,明程朱学已参杂于佛氏,转而批判程朱陆王。五十岁南游中州,见"人人禅子,家家虚文"(《年谱》卷下),深感程朱之祸酷于焚坑,更坚定地批判程朱理学。六十二岁主讲漳南书院四个月,制订规章制度,设文事、武备、经史、艺能等科,规模甚宏。弟子百余人,最著者为李塨。其思想受胡瑗实学和王安石、陈亮事功学、张载"民胞物与"思想及

陆桴亭六艺之学影响，注重实学、实文、实体、实用，以破程朱道学、明孔孟正学为任。认为程朱理学是"禅宗、训诂、文字、乡愿四者集成"(《朱子语类评》)，谓："率天下人人故纸堆中，耗尽身心气力，作弱人、病人、无用人者，皆晦庵为之"(同上)。指出陆王心学近禅，与程朱理学同为"杀人"理论。在理气观上认为"气"生万物，"理"是气之理，理气融为一片。认识论上提出"见理于事"，释"格物致知"之"格"为"手格猛兽"之"格"，认为"物格而后知至"(《四书正误》)。倡习行实践，但偏重直接经验。人性论上主张"非气质无以为性，非气质无以见性"(《存性编》)，反对气质之性与天命之性之分。主性善说，认为恶是引蔽习染的结果。政治上提出复井田、复封建、兴学校三大纲领。著作有《四存编》、《四书正误》、《朱子语类评》、《习斋记余》、《颜习斋先生言行录》、《辟异录》。后人编有《颜李遗书》及《颜李丛书》。

【颜氏学记】　晚清戴望编撰，十卷。戴望十四岁读颜元书，崇颜李之学，以为"周公孔子之道"(《颜氏学记序》)，遂萌"条其言行及授受源流，传诸将来"(同上)之愿。后得赵撝叔之助，于1869年编成此书。《序》称"如颜氏者，可谓百世之师"。书中专文评介颜元、李塨及颜李学派主要代表人物王源、程绵庄之生平言行，摘要汇编颜、李、王、程年谱或代表著作中之精要论述，均能忠实于颜李学说原貌。卷十《颜李弟子录》介绍颜元弟子一百八人，私淑二人，李塨弟子九十七人。本书之作正值颜李之学衰微之时，对振兴其学有一定作用，是研究颜李学派的重要参考书。初版为同治十年冶城山馆本，另有光绪二十年龙山白芦书院本、光绪间蜕庐宋氏本、《国学丛书》本。1958年中华书局出版标点本。

【颜氏家训】　北齐颜之推著。成书于隋初。凡七卷二十篇。涉及文字、声韵、训诂、校勘之学，还涉及南学、北学和文学等，此外还记叙了当时社会世态风俗人情及历史人物轶闻轶事，内容极为广泛。其中以"整齐门内，提撕子孙"(《序致》)为宗旨的家庭道德教育思想对后世影响最大。书中用儒家的忠孝道德和处世为人之道教诫子孙守道崇德、志学修业，宣扬了封建伦理纲常、光宗耀祖、宿命迷信等思想。同时也提出了诸如教儿及早、不应溺爱和偏爱，重视潜移默化作用和道德榜样作用，反对高谈虚论，讲究涉世务实以及"农商工贾厮役奴隶……皆有先达，可为师表"(《勉学》)等。该书为历代学者所推崇，有"古今家训，以此为祖"(王三聘《古今事物考》二)之称。

【颜师古】(581—645)　唐经学家。《新唐书·儒学传》谓其字籀(《唐书·颜师古传》说名籀，字师古)。京兆万年(今陕西西安)人。官至秘书监、弘文馆学士。少传家学，博览经书，精训古，善属文。《旧唐书》载："太宗以经籍去圣久远，文字讹谬，会师古于秘书省考定《五经》，师古多所厘正，既成奏之。太宗复遣诸儒重加详议，于时诸儒传习已久，皆非之。师古辄引晋、宋已来古今本，随言晓答，援据详明，皆出其意表，诸儒莫不叹服"。后撰有《汉书注》、《急就章注》、《匡谬正俗》等，考证文字，多有改正。

【颜回】　即"颜渊"。

【颜延之】(384—456)　南朝宋诗人。字延年。琅琊临沂(今山东临沂)人。曾任始安太守、永嘉太守、国子祭酒、金紫光禄大夫等职。少孤贫，好读书，善作文。他是晋宋间名声最大的诗文人之一，与谢灵运并称"颜谢"。其诗喜铺陈典故，讲究雕琢，文亦甚佳。又笃信佛法，主张神不灭论和因果报应说，反对何承天关于"形毙神散"、否认因果报应的思想。认为人与万物"不异之生，宜其为众"，人死"异于草木"而"精灵必在"，必当再"受形"。至于报应，"凡气数之内，无不感对，施报之道，必然之符"(《释达性论》)。在与何承天书信往来辩论中为佛教辩护，认为花钱造佛寺非佛教本身之过，佛教对于修身养性更不可少。其观点得到宋文帝和佛教徒们的赞赏。著作被明人辑为《颜光禄集》，其中关于佛教的文章有《释达性论》、《重释何衡阳》、《庭诰二章》等。

【颜李丛书】　清初颜元、李塨的著作汇集。有同治、光绪年间定州王氏刊印《畿辅丛书》本，名《颜李遗书》，收颜、李著作二十种。又有民国初年四存学会编《颜李丛书》本，收颜、李著作较为完备，计有《习斋先生年谱》二卷、《四书正误》六卷(缺第五卷)、《习斋先生言行录》二卷、《习斋先生辟异录》二卷、《四存编》十一卷、《朱子语类评》一卷、《礼文手钞》五卷、《习斋记余》十卷、《恕谷先生年谱》五卷、《周易传注》七卷(附《周易筮考》一卷)、《诗经传注》八卷、《春秋传注》四卷、《论语传注》一卷、《大学传注》一卷、《中庸传注》一卷、《传注问》三卷、《中庸讲语》一卷、《大学辨业》四卷、《小学稽业》五卷、《圣经学规纂》三卷、《论学》二卷、《学礼》五卷、《学射录》二卷、《学乐录》四卷(附《竟山乐录》一卷)、《平书订》十四卷、《阅史郄视》五卷、《拟太平策》七卷、《评乙古文》一卷、《瘳忘编》一卷、《四考辨》四卷、《恕谷后集》十三卷、《无道偶测》一卷、《讼过则例》一卷、《恕谷诗集》二卷。共三十四部。是研究颜李之学的重要资料。

【颜李学派】　清初颜元、李塨所创的反对宋明理学的实学学派。盛行于冀、鲁北，在豫、陕、晋、皖、江、浙亦颇有影响。颜、李各有弟子百名左右，最著者为王源(颜元弟子)、恽鹤生、程廷祚。主要代表著作为颜元的《四存编》及李塨的《大学辨业》。其大部分著作于1879年由定州王灏编为《颜李遗书》。1923年四存学会又增收《遗书》未收入的十七部颜、李著作，编成《颜李丛书》。该派以复周孔正学为旗帜，提倡实学、实事、实体、实用。批评程朱陆王静坐读书和空谈性理是率天下做无用人。强调躬行践履，主张兴学校授以礼、乐、射、御、书、数六艺之学，培养懂经济、习武备、谙艺能、身强健

之有用人才。梁启超称其"以实学代虚学,以动学代静学,以活学代死学"(《清代学术概论》)。哲学上反对宋明理学"理在气先"和"心外无物"的唯心主义观点,主张气生万物,理气融成一片,认为理是事物之条理,理在事中。反对离事求理,主张认识需见理于事,格物即亲下手一番,强调习行致知、习行证知。主性善说,反对天命之性与气质之性的区分,认为"非气质无以为性,非气质无以见性"(《存性编》卷一)。认为恶是引蔽习染所致。政治上主张均田亩、轻赋税、举贤才、兵农合一、兴礼乐、严刑法。颜李学派继承了唯物主义气一元论传统,吸收胡瑗的实学、王安石和陈亮的事功学、张载"民胞物与"思想及陆桴亭六艺之学,创建了独特的唯物主义实学派,与黄梨洲、顾亭林、王船山共同"准备了清算古代学术的基础"(杜国庠《理学的终结》)。其形性学说下启戴震,颜、戴先后揭露了理学"以理杀人"的实质,对近代思想解放有一定影响。

【颜李遗书】 清初颜元、李塨著作合集。有同治、光绪年间定州王氏谦德堂《畿辅丛书》本。收颜李著作《四存编》(即《存人编》、《存性编》、《存学编》、《存治编》)、《颜习斋先生年谱》、《颜习斋先生言行录》、《辟异录》、《习斋记余》、《李恕谷先生年谱》、《大学辨业》、《圣经学规纂》、《论学》、《小学稽业》、《学礼》、《学射录》、《平书订》、《阅史郄视》、《拟太平策》、《评乙古文》、《恕谷后集》等十七部,共二十种。

【颜钧】 晚明学者,泰州学派代表之一。原名铎,字子和,号山农。江西永新人。学于王艮、徐樾。认为"制欲非体仁",因为"性如明珠,原无尘染"。主张"平时只是率性而行,纯任自然便谓之道,及时有放逸,然后戒慎恐惧以修之。凡儒先闻见道理格式,皆足以障道"(《明儒学案·泰州学案》)。其学说目的在于"勉天下人尽为孔孟"(《寰当道老》,《近溪子文集》卷五),但他自己却又"非名教之所能羁络"(《明儒学案·泰州学案》)。曾在民间进行讲学活动,"无贤不肖皆赴之"。隆庆二年(1568)被人以事监禁于南京狱中,判为死罪。后经弟子罗汝芳及王学信徒、官僚吴悌等营救始得获免。

【颜渊】(前521—前490) ①孔子弟子。春秋末鲁国人。名回,字子渊。贫居陋巷,箪食瓢饮而自乐其中。孔子赞之曰:"贤哉,回也!"并说他"不迁怒,不贰过"(见《史记·仲尼弟子列传》),"其心三月不违仁"(《论语·雍也》)。他向孔子问仁,子曰:"克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。"他表示"回虽不敏,请事斯语矣"(《论语·颜渊》)。孔子赞其德行和学问"用之则行,舍之则藏,惟我与尔有是夫"(《论语·述而》),把他视为唯一的同道。又说:"回也,非助我者也,于吾言无所不说(悦)"(《论语·先进》)。《孔子家语》讲回"年二十九而白",早卒,孔子极悲恸。元朝文宗时,其被追封为"复圣"。曲阜建有复圣庙,即颜庙。②《论语》篇名。以首句"颜渊问仁"名篇。篇中提出"克己复礼为仁"、"仁者"爱人"、"己所不欲,勿施于人"等伦理思想和"足食,足兵,民信之矣"、"君君,臣臣,父父,子子"等政治观点。

【鹤山全集】 南宋理学家魏了翁的诗文集。共一百一十卷。其中《师友雅言》二卷集中讨论学术问题,阐发了其理学观点。提出"心为太极"、"心外无天"的心学思想。强调主体作用:"天地是我去做,五行五气都在我一念间节宣之"(《师友雅言》)。"人以一心兼天地之能,备万物之体,以成位两间,以主天地以命万物。辟阖阴阳,范围造化,进退古今,莫不由之"(《奏议》)。提倡"求仁"说,认为"学之道莫大于求仁,仁本我有"。"其无以他求,其亦内反诸心"(《戴立本字仁夫说》)。主张"反观内省",以实现天人合一境界。书中还讨论到象数学和经学问题。作《周礼折衷》四卷,对郑玄《周礼注》提出批评,认为《礼记》为汉儒曲说,《左传》可疑,表现了疑经精神。有四部丛刊(初编)本。

【摩诃止观】 隋僧人智𫖮讲述,弟子灌顶笔录。十卷(或作二十卷)。智𫖮论止观有渐次、不定、圆顿三种。此书专论天台宗的圆顿止观学说。灌顶曰:"圆顿者,初缘实相,造境即中,无不真实。系缘法界,一念法界,一色一香无非中道"。"法性寂然名止,寂而常照名观,虽言初后,无二无别,是名圆顿止观"(卷一)。可见该止观根本原理为中道实相。全书由大意、释名、体相、摄法、偏圆、方便、正观、果报、起教、旨归十章构成。其"大意"章总说全书纲要。"方便"章发挥《法华经·方便品》经义,广说"善巧修行"的具体步骤方法。"正观"章述"四种三昧"(常坐、常行、半行半坐、非行非坐)和"十乘观法"(观心的十个法门)。"十乘观法"重点论述一念三千和一心三观。

(乙)

【豫则立,不豫则废】 《中庸》用语。"豫"通预,即事先有所准备。意谓做任何事情须先思虑谋定才能成功。《礼记·中庸》:"凡事豫则立,不豫则废。言前定则不跲(jiá,窒碍),事前定则不困,行前定则不疚,道前定则不穷。"《荀子·大略》也说:"先患虑患谓之豫,豫则祸不生。"

【履事】 明王廷相唯物主义认识论用语。意即实际地做事情。与"接习"、"实践"、"实历"等概念意义相近。他强调认识过程中"知"与"行"、"致知"与"履事"的统一,说:"学之术二:曰致知,曰履事,兼之者上也"(《慎言·小宗》)。"精于仁义之术,优入尧舜之域,必知行兼举者能之矣"(同上)。把实践引进"学之术"的范围是王廷相唯物主义认识论的鲜明特色。他把实践看作是认识的基础和源泉:"赤子生而幽闭之,不接习于人间,壮而出之,不辨牛马矣"(《石龙书院学辩》);是认识发展

的推动力量，"事机之妙得于行"(《慎言·见闻》)；是认识的目的："君子之学，博于外而尤贵精于内，讨诸理而尤贵达于事"(《慎言·潜心》)。他并把实践的观点同"虚坐以养心"、"泛讲而无实历"的道学家们的认识方法对立起来，深入揭露了他们"皆不于实践处用功"的唯心主义本质。当然王廷相所提到的实践概念主要是指个人的一些践履活动，如观察、学习、做事等，尚未达到科学实践观的高度，但在当时反对唯心主义斗争中是具有重要意义的。

十 六 画

（一）

【操术】 荀子用语。这里的"术"指演绎推论的方法。"操术"指所掌握、运用的认识方法。《荀子·不苟》："君子位尊而志恭，心小而道大，所听视者近，而所闻见者远。是何邪？则操术然也"。认为君子之所以听视近而闻见远，是由于其掌握了演绎推论的认识方法，能"以类行杂，以一行万"（《王制》）、"以近知远，以一知万"（《非相》）。"故操弥约而事弥大。五寸之矩，尽天下之方也。故君子不下室堂而海内之情举积此者，则操术然也"（《不苟》）。荀子认为"操术"的根据就在于"类不悖，虽久同理"（《非相》）。他指出："故千万人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，后王是也"（《不苟》）。正因为如此，故"君子审后王之道，而论于百王之前，若端拜而议。推礼义之统，分是非之分，总天下之要，治海内之众，若使一人"（同上）。荀子认识到了"类"与"杂"之间的关系，主张运用演绎方法以一知万，这是合理的。但抽象地议论这种演绎方法，并把它作为一种考察社会历史的手段，甚至作为一种治国之术，则是片面的。

【醒狮】 中国国家主义青年团的机关刊物。周刊。1924年10月10日在上海创刊。曾琦、左舜生、陈启天等任主编或主要撰稿人。设纪事、海外通讯、苏俄问题专号、笔枪墨剑等栏目，大量刊发反共反苏文章，鼓吹国家主义，维护军阀统治，是二十年代最反动的刊物之一。中国共产党人以《向导》、《中国青年》、《武汉评论》、《政治生活周报》等刊物为理论阵地，与之进行了坚决的斗争。1927年11月19日出至第一百六十二期时因与国民党有矛盾，被上海市政府公安局查封。同年12月10日又秘密复刊，署名出版地址是日本长崎。1930年9月终刊，共出二百二十一期。

【醒狮运动发端】 陈启天著。发表于1924年《醒狮》周报第四期。所谓"醒狮运动"是指二十年代国家主义派所鼓吹的"中国国家主义的运动"，他们自谓可以通过传播国家主义思想使"四万万个睡狮"从"中醒半眠状态中"惊醒，故名。认为"中国国家主义运动"的兴起有其国际、国内、历史和现实的根据：从历史上看，国家主义的主张并不只是从国外贩进来的，"从来儒家的忠孝思想就是一种中国式的国家主义的结晶"，义和团的扶清灭洋、革命党人的排满兴汉、张之洞的中体西用都是这种国家主义的表现；从世界思潮的演变来看，"主要的思潮仍为国家主义"，不仅英法日明确主张国家主义，就是"美国的国际主义和俄国的共产主义也都是国家主义在背后作主"；从中国现实情况看，认为"只有以国家主义相号召，才适合当前的事实而易得各种人民的信从"，其它主义则都高远"不切时宜"。最后断定"国家主义为中国目前起死回生的惟一法门"。

【醒狮派】 见"国家主义派"条。

【薛文清集】 明薛瑄的诗文集。由门人张鼎汇编而成。共二十四卷。其中诗词十卷，杂著、书信各一卷，序五卷，记二卷，碑志及其他共五卷。文章大都讲日用人伦及身心修养的性理之学。强调身体力行，谓："但觉心之所存，言之所发，身之所履，小有违理，即一日若不能安其身，此盖出于道之不能自已者"（《复李原德书》）。主张居敬穷理"交互用力"才能进于"道"。认为"道"之大原于天、具于人心、散于万事，"非格物致知则不能明其理"，而"非此心大段虚明宁静则昏昧放逸，又无以为格物致知之本"（《答李贤司封书》）。认为格物穷理虽以读书为主，但只"诵习纸上之经而不求实理之所在，则经乃糟粕"（《答阎禹锡书》）。晚年作《临终口号》诗曰："七十六年无一事，此心惟觉性天通。"是其思想总结。有清雍正十二年(1734)刻本。

【薛季宣】(1134—1173) 南宋学者。字士龙，号艮斋。永嘉（今属浙江）人。官至大理正。少时师事程门弟子袁溉（道洁），后与朱熹、吕祖谦等人相往还。但在学术思想方面却有自己的特色，即一方面继承了周行己等人开创的永嘉之学注重历史文献的传统，"自六经、诸史、天官、地理、兵、农、乐、律、司马之法，以至隐书、小说、名物，考订详核，不必依傍先儒余绪，而立说精确，卓然自成一家"（《四库全书总目》、《浪语集》提要）；另方面在永嘉学派的发展中起到转换作用，使之从传播"中原文献之学"转向实事实功之学。黄宗羲在《宋元学案·艮斋学案》中称："永嘉之学，教人就事上理会，步步着实，言之必使可行，足以开物成务。"其学说由陈傅良进一步发展，至叶适而集大成，使永嘉之学成为与朱陆两派鼎足而立的重要派别。著作有《书古文训义》、《春秋经解》、《春秋指要》、《论语直解》等，但多亡佚；代

表作为《浪语集》。

【薛敬轩先生文集】 即"薛文清集"。

【薛瑄】(1389—1464) 明理学家。字德温，号敬轩。河津(今属山西)人。永乐辛丑(1421)进士。曾任监察御史、山东提学佥事、大理寺正卿、南京大理寺卿，官至礼部右侍郎。哲学思想以朱熹为宗但有所修正和发展，否定了朱熹"理在气先"、"理能生气"的观点，提出"遍满天下皆气之充塞而理寓其中"，"决不可分先后"。"理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器也"(《读书录》)。认为"理"是万事万物自然之条理，不离气而独立存在。不同意朱熹关于"太极"先于气而生阴阳的观点，但接受了朱熹气有聚散、理无聚散的说法和"理具于心"、"性即理"的观点，承认物我内外同是一理，同是一性。重视道德践履，主张"知性"、"尽性"、"复性"而与天合一。反对陆九渊只主静坐省心的方法。著作有《读书录》、《薛文清集》。

【薛福成】(1838—1894) 近代早期改良主义思想家、外交家。字叔耘，号庸庵。江苏无锡人。早年致力于传统八股时文。太平天国起义的形势使其走上了"经世致用"之道，转而考究"二千年成败兴坏之局，用兵战阵变化曲折之机，旁及天文阴阳奇门卜筮之崖略，九州舆塞山川险要之流化"(《庸庵文外编》)。清同治六年(1867)入曾国藩幕府，后随李鸿章办外交。光绪五年(1879)作《筹洋刍议》，提出变法主张。光绪十年(1884)任浙江宁绍台道。中法战争爆发后在镇海参与击退法舰之战。光绪十四年(1888)任湖南按察使。次年改派出使英、法、比、意四国大臣，认真考察了这些国家的经济政治，称赞西方的君主立宪制为"无君主、民主偏重之弊，最为斟酌得中"。认为"欧美两洲各国勃焉兴起之机，在学问日新，工商日旺"(《出使日记》)。此后更加积极主张变法改良，反对顽固派的闭关锁国政策，认为当今之世"虽尧舜当之，终不能闭关独治"(《筹洋刍议》)。主张用机器"殖财养民"，强调工商之业不振则中国终不可以富、不可以强。其历史观有变易进化思想，认为"天道数百年小变，数千年大变"，"世变无穷，圣人御变之道亦无穷"(同上)。在道器之辩中提出"道器兼备"，认为"其风气所趋，不能不然者，道也；而道之所寓者，器也"。"然道之中未尝无器，器之至者亦通乎道"(《代李伯相答彭孝廉书》)。著作有《庸庵全集》。

【薪火之喻】 关于形神关系的一种比喻。其说早见于《庄子·养生主》："指穷于为薪，火传也，不知其尽也"。认为薪可以烧完，但火可以不断地传下去。东汉桓谭用其说明精神与形体的关系，指出："精神居形体，犹火之然(燃)烛矣"。"烛无，火亦不能独行于虚空"(《新论·祛蔽》)。王充也说："人之所以生者，精气也；死而精气灭。能为精气者，血脉也；人死血脉竭"。"形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得有无体独知之精"(《论衡·论死》)。东晋僧人慧远又用薪火之喻来驳神灭论，他说："火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以为神情俱丧，犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳"(《沙门不敬王者论·形尽神不灭五》)。

【整庵存稿】 又名《罗整庵先生存稿》。明罗钦顺著。二十卷。包括文、序、祭文、墓表、田记、诗词等。其弟钦禺说他"于应酬文字辞谢居多，下笔稿成，未尝自是，旧稿盈笥，晚亲手自芟存，余悉焚去。谓二子曰：'此等文字世间不少，慎勿出以示人，姑留自观可也'"(《仪训录》)。明嘉庆四年(1525)补刊。有《四库全书》本，《正谊堂丛书》本，上海商务印书馆《丛书集成初编》本等。

【噩梦】 明清之际王夫之的政论著作。一卷。作于清康熙二十一年(1682)。针对当时社会现实，就田制、赋役、吏治、科举等进行了历史考察，提出了一系列改革意见。认为土地"非王者所得私"，"不待王者之授之"。主张不拘守于"三代之成法"，应"得井田之意而通之"，"因版籍以定户口，则户口以制税粮"，实行"有其力者治其地"的土地制度。因知其革新弊政之主张在当时行不通，故题之曰"噩梦"。收入《船山遗书》、《船山全书》。1956年中华书局将其与《黄书》合编刊行。

(丨)

【踵息】 庄子用语。与"喉息"相对。指通过修养而具有的深静呼息。《庄子·大宗师》："真人之息以踵，众人之息以喉。"唐成玄英疏："踵，足根也。真人心性和缓，智照凝寂，至于气息，亦复徐缓。脚踵中来，明真深静也"。王穆夜注："起息于踵，遍体而深。"后来道教把"踵息"作为一种修炼方法和修炼效应。

【踵事增华】 南朝梁萧统在《文选序》中提出的美学思想。他认为由质朴向文饰发展是社会和艺术发展的普遍规律。这一思想代表了六朝时期重视艺术美的普遍社会倾向，是对西汉扬雄主"丽以则"和西晋陆机推崇"绮靡"以及魏晋以来重视艺术审美特征的一个总结。

【默觚】 近代魏源著。"觚"是古代写书的木简，"默觚"意即默深的读书札记。撰于清道光十五年至十九年(1835—1839)。分上下两卷。上卷《学篇》一至十四，为论学之作；下卷《治篇》一至十六，为论治之作。《学篇》提出了具有唯物主义倾向的认识论，指出："及之而后知，履之而后艰，乌有不行而能知者乎?"认为知来之于行："披五岳之图以为知山，不如樵夫之一足"。提出事物的变化发展有相反相成、祸福倚伏、物极必反的辩证法思想，指出："暑极不生暑而生寒，寒极不生寒而生暑。……消与长聚门，祸与福同根"。又说："天下无独

必有对。……有对之中必一主一辅，则对而不失为独。……虽相反如阴阳、寒暑、昼夜，而春非冬不生，……相反适以相成也"。但也说："乾尊坤卑，天地定位"，"是以君令臣必共，父令子必宗，夫唱妇必从"。主张维护封建主义的纲常名教。《治篇》中提出了"变古愈尽，便民愈甚"的历史进化论观点，认为"三代以上，天皆不同今日之天，地皆不同今日之地，人皆不同今日之人，物皆不同今日之物"。主张"履不必同，期于适足；治不必同，期于利民"。为其变法改革思想作论证。但又指出："气化无一息不变者，其不变者道而已"。反映了其作为地主阶级改革家的阶级局限性。本书是研究魏源哲学、社会政治思想的主要资料。收入《古微堂内集》和1976年中华书局出版的《魏源集》。

【器】 见"道器"条。

【器世间】 梁漱溟用语。又称"殆成定局的宇宙"、"前此的我"或"已成的我"。指客观存在的世界。他认为客观世界只不过是人的主观精神活动的结果，是人的眼、耳、鼻、舌、身、意作用于外界所产生的"事"所组成的。参见"前此的我"条。

【器可变，道不可变】 ①近代早期改良主义者郑观应用语。他说："夫道，弥纶宇宙，涵盖古今，成人成物，生天生地，岂后天形器之学所可等量而观"（《盛世危言·道器》）。又说："道为本，器为末；器可变，道不可变"（《〈盛世危言〉增订新编凡例》）。强调"所变者，富强之权术，非孔孟之常经也"（同上）。他又以体用关系加以说明："西人立国，具有本末，虽礼乐教化远逊中华，然其驯致富强亦具有体用。育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下同心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也，轮船火炮，洋枪水雷，铁路电线，此其用也"（《〈盛世危言〉自序》）。他主张向西方学习不仅要学习其船坚炮利，也要学习其君主立宪的政体。他批判洋务派只学习西方技术而不从事政治改革是"遗其体而求其用"，"无论竭蹶步趋，常不相及"（同上）。这一主张的提出一方面反映了早期改良派要求改变旧的腐败制度的愿望，另方面也明确反映了其改良主义立场。②张之洞用语。《劝学篇·变法第七》："夫不可变者，伦纪也，非法制也；圣道也，非器械也；心术也，非工艺也"。

【器体道用】 明清之际王夫之的哲学命题。《周易外传》卷五："天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也"。"是故性情相需者也，始终相成者也，体用相函者也。……无车何乘？无器何贮？故曰体以致用；不贮非器，不乘非车，故曰用以备体"。"器"指具体事物，"道"则指事物的作用或规律。"器体道用"这一命题的含义有三：(1)体用相涵，道器相即。他在解释《易传》"形而上者谓之道，形而下者谓之器"一语时指出："'谓之'者，从其谓而立之名也。'上下'者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。然则上下无殊畛，而道器无易体，明矣"（《周易外传》卷五）。(2)体立而用行，有器才有道。谓："形而下即形之已成乎物而可见可循者也。形而上之道隐矣，乃必有其形而后，前乎所以成之者之良能著，后者所以用之者之功效定，故谓之形而上而不离乎形，道与器不相离"（《周易内传》卷五下）。(3)体异用异，器变道亦变。他说："洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道，则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未察耳"（《周易外传》卷五）。

（丿）

【儒门法语】 清彭定求编撰。录宋朱熹、陆九渊，明薛瑄、吴与弼、陈献章、王守仁、邹守益、王敬臣、罗洪先、王畿、顾宪成、高攀龙、蔡懋德、魏校、吕坤、刘宗周、黄道周等二十一家讲学之语，少则一二条，多至数十条。编者见解附于其后。卷首题词曰："功殊博约，候分顿渐，自朱陆立言始，要之，入门异而归墟同，无容偏举也"。又说："爰集先儒集中择其讲学明道及关家训里约，切实粹严者，录诸坐隅，自备观省"（《儒门法语简说题词五则》）。可见本书内容和题旨。

【儒学】 ①儒家学说。"儒学"一语早见《史记·五宗世家》："（河间献王德）好儒学，被服造次，必于儒者"。新旧《唐书》、《元史》等都有《儒学传》，相当于《汉书》等的《儒林传》。儒学为孔子创立，孟子、荀子等继承和发展，是先秦时的"显学"之一。以后又有汉儒、宋儒、现代新儒学等。随着社会的发展，不同时期的儒学都带有时代色采，且有兼综各家的倾向，如汉儒董仲舒就吸取了阴阳、名、法诸家的思想。同一时期的儒学由于社会和个人的原因也不尽相同，或唯物或唯心，或进步或保守。但作为儒学则又有共同的特征：一、都奉孔子为先师，标榜继承孔子；二、主张德礼结合，强调人际和谐；三、主张反观内省，知以为用；四、主张天人合一；五、尊尚独立人格，向往理想治世等。②元、明、清时期在府、厅、州、县设立学校，供生员肄业，称"儒学"。设有儒学教授、学正、教谕及训导等职，掌教诲所属生员。具体内容见《元史·百官志七》、《明史·职官志四》、《续通志·职官七》、《清通志·职官六》。

【儒学第三期发展】 指继先秦、宋明以后儒学的新发展阶段，尤指"五四"以后儒学在西学刺激下的发展和演变。儒学"三期"即先秦儒学、宋明儒学和现代（当代）儒学。1948年牟宗三作《重振鹅湖书院缘起》，提出自孔孟荀至董仲舒为儒学第一期，宋明儒学为第二期，今则进入第三期。认为儒学第三期之文化使命为"三统"并建：重开生命的学问以光大道统；完成民主建国

以继续政统；开出科学知识以建立学统。他在 1950 年发表的《儒家学术的发展及其使命》一文中又对有关儒学发展的三个时期的思想作了更系统的阐述发挥。进入八十年代以来，有关儒学第三期发展及其前景问题成为当代新儒家论争的主题，他们对"儒学第三期发展"概念的理解也不尽相同，要而言之有两种主要观点：一是认为现代(当代)新儒家所从事的就是儒学第三期发展的工作，自"五四"以来这一过程已经历了几个不同的发展阶段；二是认为儒学第三期发展还只是一种可能性，至于这种可能性何时转化为现实还取决于主客观诸方面的条件。在后一种意义上，"儒学第三期发展"概念与"儒学复兴"概念涵义相近。

【儒家】 由春秋时孔子创立、被汉以后封建统治者奉为正宗的一个学派。先秦时为"显学"之一。"儒"在春秋时是给富贵人家主办丧事赞礼的一批人。孔子早年的生活主要靠"儒"的职业来维持，所以"儒家"后来就成了孔子学派的专名。在春秋战国时期儒家只是百家争鸣中的一家。据韩非说："自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙(荀)氏之儒，有乐正氏之儒"(《韩非子·显学》)。其中以孟子和荀子为代表的两派影响最大。在先秦儒家中只有孔伋(子思)和孟轲真正继承并发展了孔丘的学说，因此孔孟历来被认为是先秦儒家的代表者。从汉武帝罢黜百家、独尊儒术始，儒家思想成为整个封建社会的统治思想。从此开始，亦在儒家内部出现了不同思想派别的论争。从汉代董仲舒的"天人感应"的神学目的论到宋代程(颢、颐)朱(熹)理学、陆(九渊)王(守仁)心学，主要是继承和发展了儒家的唯心主义传统。从东汉王充到唐柳宗元、刘禹锡再到宋代张载、陈亮、叶适及明王廷相以至明清之际王夫之、清戴震等人主要是继承和发展了荀子的唯物主义传统。两派对孔子则各取所需，共奉为圣人。儒家学说的主要内容和特点是："祖述尧舜，宪章文武"，杂礼乐、尚仁义、重"亲亲尊尊"，行"忠恕"、"中庸"之道，主张德治、仁政，重视礼义教化，奉行德刑兼施。春秋战国时期儒家思想在政治上未占重要的地位。汉封建统一政权完全建立以后儒家思想逐渐得到了统治阶级的大力扶持，以后成了中国封建社会中占统治地位的意识形态。一方面儒家思想不仅为统治者提供了巩固封建等级和宗法制度的思想武器，而且在政治上为封建统治者提供了缓和阶级矛盾、维护其长远利益的策略。但另一方面儒家思想也是中华民族优秀思想文化的一部分，对整个中华民族的政治生活、精神生活等各个方面都发生了极为深远的影响，直到今天仍是我们进行精神文明建设的活的思想材料。

【儒家八派】 孔子死后到战国末，儒家逐渐分化。《韩非子·显学》首次系统记载了分化的情况："自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒"。子张即颛孙师，孔子弟子，荀子称其为贱儒。子思为孔子之孙，相传他是曾参的学生，荀子把他与孟子同类。颜氏之儒为颜回一派的儒者。孟氏之儒为孟轲一派的儒者。漆雕氏之儒据《汉书·艺文志》儒家类著录《漆雕子》十三篇，并注云："孔子弟子漆雕启后。"仲良氏之儒不可详考，梁启超疑为《孟子》所载之陈良。孙氏之儒即荀况一派的儒者。关于乐正氏梁启超认为即曾子弟子乐正子春。儒家八派中影响最大的是孟子、荀子两派。

【儒家思想的新开展】 贺麟著。系作者在昆明的一次演讲，于 1941 年 8 月在《思想与时代》第一期上发表。认为近现代以来"道德传统的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化学术的输入与把握，皆足以促进儒家思想的新开展"。而"儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮"。指出中国文化的前途在于"对儒家思想加以善意同情的理解，得其真精神与真意义所在"。主张"以西洋之哲学发挥儒家之理学"；"吸收基督教之精华以充实儒家之礼教"；"领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教"。"使每个中国人都具有典型的中国人气味"，"也即是希望每个人都有一点儒家气象，儒家风度"。该文从现代新儒家立场较系统地论述了民族文化复兴的问题，是前期现代新儒学的思想纲领。收入《文化与人生》(1947 年 11 月商务印书馆出版)。

【儒家哲学】 近代梁启超著。系作者于 1927 年在清华研究院讲稿，周传儒笔记。共六章。首论研究儒家哲学的目的和方法，次论儒学的产生和演变，最后论述儒家哲学的几个主要问题(人性、天命、心体等)。是一部简明儒学史。书中通过与西方哲学对比，着重阐明了中国哲学、儒家哲学的特色，认为"中国哲学以研究人类为出发点"，"专注重人与人的关系"，"与其说是知识的学问，毋宁说是行为的学问"。故与西方哲学"迥然不同，西方学者唯物唯心、多元一元的讨论儒家很少提及，西方学者所谓有神无神，儒家亦看得很轻。"又认为儒家哲学"用功所在，可以《论语》'修己安人'一语括之。其学问最高目的，可以《庄子》'内圣外王'一语括之"。指出儒家哲学的缺点"是没有从论理学、认识论入手"，"用力未专"。但又认为这些"不足为儒家病"。收入《饮冰室合集》之《专集》第 24 册。

【儒教】 ①亦称"孔教"。即把儒家学说当做宗教，和佛教、道教并列谓"儒释道三教"。历代封建统治者都把孔子神圣化。儒家的今文学派，从董仲舒到康有为，更明确地把儒家学说当做宗教，视孔子如教主。康有为说："天既哀大地生人之多艰，黑帝乃降精而救民患，为神明，为圣王，为万世作师，为万民作保，为大地教主"(《孔子改制考序》)。梁启超早年亦把儒家学说当做宗

教，后来虽改变了观点但仍称儒学为孔教，他在《保教非所以尊孔论》一文中说："其所教者，专在世界国家之事，伦理道德之原，无迷信，无礼拜，不禁怀疑，不仇外道，孔教所以异于群教者，在是。质而言之，孔子者，哲学家、经世家、教育家，而非宗教家也"。现在国内学者仍有认为儒学为宗教者，任继愈可为此种观点的代表，他曾著《论儒教的形成》、《儒教的再评价》等文章，为此说提出种种论据。②指以儒家学说教人。《史记·游侠列传》："鲁人皆以儒教，而朱家用侠闻"。

【衡书】 即"訄书"。

【镞矢之疾，而有不行不止之时】 《庄子·天下》所列"辩者二十一事"之一。对这一命题有不同理解：一说这个命题肯定了矛盾是物体运动固有的性质。认为轻利之箭离弦前进的每瞬间皆占一定空间，此为不行；同时它又不停止在同一空间位置上，此为不止。一说飞矢中靶为不行，惯性使之继续深入为不止。一说飞矢中靶，靶坚不能入而反却，是为"不行不止"。

【穆勒名学】 近代严复对英国约翰·穆勒《逻辑体系》一书的中译。原书于1843年出版。共六部分：一、名与辞，二、演绎推理，三、归纳推理，四、归纳方法，五、诡辩，六、伦理科学的逻辑。原作者认为归纳法是逻辑的中坚和核心，真正的归纳必需有所推即能由已知推出未知，并提出以自然齐一律和因果律作为归纳推理的客观依据；认为契合法、差异法、共变法、剩余法等是确定现象因果联系的归纳方法。该书是西方近代逻辑史上一部有代表性的著作。严复于1900－1902年译出其前三部分，并加了四十余条按语与注释，或简述原文大意，或阐述不同意见，或结合中国的典籍引喻设譬，或以西方逻辑与中国的名辩思想相对照来分析其异同等等。译者推崇归纳逻辑，认为"公例无往不由内籀，不必须形数而独不然也"，一切科学的"公例"都是通过归纳而得。认为西方科学昌明、民智开发的原因是重视实测与归纳的结果，而中国科学与学术不发达的原因在于其最初所依据的基本原理不是来自实验和归纳。译者并不排斥演绎推理，但认为演绎推理的前提、公例必须通过实测、概括个别的具体事物而获得。译者还把归纳法作为一种科学方法运用于分析中国的某些旧学，认为中国旧学基于理论、原则，"偏于外籀"，而成为"心成之说"和"立于臆造"的玄学。并富有创见地讨论了中国古代逻辑问题，认为《易经》是一部"因果之书"，包含着丰富的逻辑思想；指出中国学术界音译"logic"为"逻辑"亦始自该书。严复的本译著在当时的学术、思想界产生了广泛、深远的影响，在中国逻辑发展史上有重要意义。有金陵金粟斋刻本。1931年商务印书馆编入《严复名著丛刊》。1959年三联书店将其收入《逻辑丛刊》。

【雕菰楼易学】 见"易学三书"条。

【雕菰楼易学三书】 见"易学三书"条。

（丶）

【澹台灭明】 见"子羽"条。

【澹园集】 明焦竑撰。"澹园"为作者号。有正集四十九卷，续集三十五卷。正集卷一至卷三十五为文，有策、疏、论、议、考、策问、铭赞、表、序、传、墓志铭、祭文等；卷三十六至卷四十九为诗，有古诗、律诗、绝句等。书中重视内心修养，主张复性，谓："夫学何为者也，所以复其性也。人之为性，无舜跖无古今，一也，而奚事乎学以复之也，曰性有明也，自足也，而不学则不能"（卷之四《原学》）。有明万历刻本。

【濂学】 北宋周敦颐所创。又称"濂溪学派"。因其原居道州营道（今湖南道县）濂溪，故名。详见"濂洛关闽"条。

【濂洛关闽】 宋代理学的四个主要学派。"濂"即濂学，又称濂溪学派，指以北宋周敦颐为代表的学派。因周氏原居道州营道（今湖南道县）濂溪，故名。该学派揉合儒家、道家、道教及佛教的某些思想，初步建立起一以孔孟儒家思想为核心的哲学理论体系，对以后理学发展有重要影响。至南宋张栻、朱熹等将周氏尊为理学开山者。主要人物还有程珦、傅耆等。"洛"即洛学，指以北宋程颢、程颐兄弟为代表的学派。因程氏兄弟为洛阳人，故名。该学派以"天理"（或"理"）为宇宙本原，正式建立起理学体系。但因二程之学各有所重，故其内部有"明道（颢号）学派"和"伊川（颐号）学派"之分。主要人物还有二程弟子杨时、谢良佐、侯仲良、刘安礼、游酢、吕大临等。"关"即关学，指以北宋张载为代表的学派。因张氏讲学于陕西关中，故名。该学派以"气"为本，以礼为教，以实用为贵，与洛学有直接的往来论辩。主要人物还有李复、游师雄、张戬、吕大忠、吕大钧、吕大临、苏昞、范育等。"闽"即闽学，指以南宋朱熹为代表的学派。因朱氏曾侨寓并讲学于福建（别称闽）建阳，故名。该学派直绍二程，兼及周（敦颐）、张（载）、邵（雍），旁采释、道，集宋代理学之大成。它主张以"理"为本，提倡即物穷理，强调遏欲存理。主要人物还有蔡元定、黄榦、蔡沈、陈淳等。

【辨对待】 近代谭嗣同用语。指对彼此、对待的产生进行辨析。他在《仁学上·十七》中说："辨对待者，西人所谓辨学也"。认为"欲破对待，必先明格致；欲明格致，又必先辨对待。有此则有彼，无独有偶焉，不待问而知之，辨对待之说也。"但他认为"对待生于彼此，彼此生于有我"。把一切大小、多寡、长短、久暂等等的矛盾对立都看作是人的主观感觉的产物。参见"破对待"条。

【辨合】 荀子认识论概念。他说："善言古者必有节于今，善言天者必有征于人。凡论者，贵其有辨合、有符验。故坐而言之，起而可设，张而可施行"（《荀子·性

恶》)。对"辨合"有两种解释：其一，认为"辨"通别，古代借贷所用的一种凭证，别之为二，两家各执其一，合而为信验。所以"辨合"与符验义同。参见"符验"条。其二，"辨"即分，"辨合"指分析与综合。

【辨命论】 南朝无神论文献。刘峻著。针对历来"高才而无贵仕，饕餮而居大位"的现象，提出"士之穷达"不在才而在其自然之命，由此否定了佛教的轮回报应说。认为"道生万物，则谓之道；生而无主，谓之自然"，"命"则包括死生、贵贱、贫富、治乱、祸福十者，"鬼神莫能预，圣哲不能谋"、"至德未能逾，上智所不免"。强调"福善祸淫，徒虚言耳"，不承认有万物的主宰和鬼神的存在。但又把自然之命归之于天，说："命也者，自天之命也"或"天之所赋"。走向宿命论。原文见《昭明文选》或《梁书》本传。

【辨惑编】 元明之际谢应芳撰。四卷，附录一卷。是书旨在宣传无神论思想，以开导愚暗、辟邪指迷，故以"辨惑"名书。全书分为死生、疫疠、鬼神、祭祀、淫祀、妖怪、巫觋、卜筮、治丧、择葬、相法、禄命、方位、时日、异端十五类。附录一卷为杂著，选录历代无神论方面的言论、事迹，材料丰富，通俗浅近。有《四库全书》本、《守山阁丛书》本、《丛书集成初编》本。

【辩】 中国古代名辩学基本范畴。先秦早期思想家大多在"辩论"的意义上使用"辩"。如邓析提出"大辩"、"小辩"，谓："别天地之行，具天下之物，选善退恶，时措其宜"是为"大辩"；"别言异道，以言相射，以行相伐，使民不知其要"是为"小辩"(见《邓析子·无厚》)。老子提出"大辩若讷"(《老子》第四十五章)，认为"善者不辩，辩者不善"(同上，第八十一章)。尚辩发端于墨翟，他认为"厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者"是贤良之士(《墨子·尚贤》)。他把"谈辩"作为"为义"、"大务"之首，主张"能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也"(《墨子·耕柱》)。同时墨子十分明确地把"明故"与"察类"作为"辩"的重要内容。孟子"好辩"，但他反对辩，谓："岂好辩哉，予不得已也"。他把"辩"视为"正人心"，息邪说，距诐行，放淫辞"(《孟子·滕文公下》)的手段。庄子认为万物齐一，故"辩有不辩"，"辩有不胜"，唯一的办法是"止辩"或"无辩"(《庄子·齐物论》)。惠施、公孙龙等辩者就名实、同异、坚白等一系列论题进行了激烈的论辩，他们的论辩实践和理论以及发人深思的辩题对古代的名辩学作出了重要贡献。后期墨家对"辩"进行了系统的研究，《墨子·经上》第一次把"辩"的一般思维定义为："辩，争彼也；辩胜，当也。"《经说上》举例说："或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也"。《经下》指出："谓辩无胜，必不当，说在辩"。批评了庄子是非不分的"辩无胜"思想。《小取》篇进一步规定了"辩"的任务，提出了"辩"的基础和原则，对辩的思维形式("名"、"辞"、"说")、基本方法、具体技巧以及辩中谬误的产生与防止等作了较系统的探讨。荀子一反儒家对于辩的传统态度，极力倡导"君子必辩"。他强调"辩"在明晓事物的根本道理方面的作用，指出："辩说也者，不异实名以喻动静之道也"(《荀子·正名》)。他还提出了"辩异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故"的论辩原则。他贬斥"小人之辩"，推崇和提倡"圣人之辩"和"君子之辩"。魏晋南北朝时期不少学者亦对"辩"进行了探究。如徐干反对"不论是非之性，不识曲直之理"的"利口"之"辩"，主张"辩之为言，别也，为其善分别事类而明处之也"(《中论·核辩》)。刘劭在《人物志·材理》中提出辩有"理胜"与"辞胜"之分，认为"理胜者，正反黑以广论，释微妙而通之。辞胜者，破正理以求异，求异则失正矣"。

【辩无胜】 后期墨家对庄子是非观的概括。《墨子·经下》："谓辩无胜，必不当"。指庄子强调辩论双方找不到客观标准因而胜负莫辨的观点。《庄子·齐物论》云："既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？我胜若，若不吾胜，我果是也，而果非也邪？其或是也，其或非也邪？其俱是也，其俱非也邪？……吾谁使正之？使同乎若者正之？既与若同矣，恶能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，恶能正之！使异乎我与若者正之？既异乎我与若矣，恶能正之！使同乎我与若者正之？既同乎我与若矣，恶能正之！然则我与若与人俱不能相知也"。

【辩正论】 ①总结佛经翻译经验的论文。隋释彦琮撰。文章推崇道安及其关于译经有"五失本"、"三不易"的见解，强调译经需谨慎。总结了汉魏以来的译人得失，指出"汉纵守本，犹敢遥议；魏虽在昔，终欲悬讨"。"晋宋尚于谈说，争坏其淳；秦凉重于文才，尤从其质"。"自兹以后，迭相祖述"，"留支洛邑，义少加新；真谛陈时，语多饰异"。提出"诚心爱法，志愿益人，不惮久时"等"八备"原则。文载《续高僧传》卷二。②佛教与道教论战的文章。唐释法琳撰。由《十喻篇》上、下和《九箴篇》组成。以内十喻九箴斥道士李仲卿外十异九迷。引证大量佛教与道教史料，并从出生差异、家庭出身、社会地位、相好、容服、华夷、寿夭、教义、经文先后等方面来贬低道教，抬高佛教。说释迦牟尼"天上地下，介然居其尊；三界六通，卓尔推其妙"。认为佛教"生灭顿遣"、"空有兼融"，最为完美。"德无不备者"为涅槃，"道无不通者"为菩提，"智无不周者"为佛陀。指出成佛的关键在澄神反性、绝情弃欲。认为儒佛二教有很大差别，佛"以因果为宗"，儒"以名教为本"。但又肯定"人伦本于孝敬"。把"孝"分为小孝、中孝和大孝，说佛教是大孝，谓释迦牟尼"母氏降天，剖金棺而演句；父王即世，执宝床而送终"是"孝敬表仪，兹亦备矣"。竭力调和佛法与名教的矛盾。文载《广弘明集》卷十三。

【辩证唯物主义历史唯物主义】 解放后影响最大的

马克思主义哲学教科书之一。艾思奇主编。1961年9月成稿，同年11月人民出版社初版。1962年经编者修订再版。"文化大革命"后应高等学校教学需要，由艾思奇生前合作者对书中明显不当之处作了修改后于1978年4月出第三版。分上下两篇。全面系统地、较准确地概括介绍了马克思主义哲学的基本原理，并注意吸收毛泽东哲学思想，还借鉴了我国、苏联等社会主义国家的哲学研究成果。对理论联系实际，哲学同自然科学的结合，及批判地继承中外优秀哲学遗产等问题都作了有益的探索。本书对在我国系统地进行马克思主义哲学教育，提高马克思主义的理论水平起了重要作用。

【辩证法唯物论入门】　胡绳著。1938年新知书店出版。是继艾思奇《大众哲学》后又一部宣传马克思主义哲学的优秀通俗读物。分五章简要介绍了辩证法唯物论的战斗性，辩证法的唯物论、唯物论的辩证法和辩证唯物论的认识原理。作者力求"从现实的具体生活的描写出发"并联系"中国哲学史的遗产以及近三十年来中国的思想斗争"，"用现实的中国的具体事实来阐明理论"，使马克思主义哲学实现"中国化"。该书从1938年到新中国成立多次再版，在群众中广为流传，促进了马克思主义哲学在中国的深入传播。

【辩者】　先秦时以辩论名实问题为中心并研究论辩的一般思维过程和论辩方法的一批学者。《庄子·天下》将其称为"辩者"，《公孙龙子·迹府》、《庄子·徐无鬼》、《荀子·儒效》则称其为"辩士"。《汉书·艺文志》把辩者列为名家，称之为"苟钩鈲析乱"之流。有学者认为辩者的特征在于向时代挑战，因此辩者不限于名家一家，也包括墨家。代表人物有邓析、惠施、公孙龙、后期墨家等。他们对于传统的一切，不论是政治的、经济的、道德的，都要重新厘定，常提出一些与常识相违的"奇辞"、"怪论"与人辩论。《庄子·天下》所载的惠施的"历物十事"及"辩者二十一事"、《公孙龙子》中的"白马非马"、"离坚白"等就是其辩题。诚然，辩者所提出的论题不乏诡辩，但通过对许多论题的讨论，对中国古代的认识论和名辩学的发展作出了重要贡献。

【辩者二十一事】　《庄子·天下》所载先秦辩者所提出的二十一个典型辩题。它们是：①卵有毛；②鸡三足；③郢有天下；④犬可以为羊；⑤马有卵；⑥丁子有尾；⑦火不热；⑧山出口；⑨轮不蹍地；⑩目不见；⑪指不至，至不绝；⑫龟长于蛇；⑬矩不方，规不可以为圆；⑭凿不围枘；⑮飞鸟之景未尝动也；⑯镞矢之疾，而有不行不止之时；⑰狗非犬；⑱黄马、骊牛，三；⑲白狗黑；⑳孤驹未尝有母；㉑一尺之棰，日取其半，万世不竭。这"二十一事"内容丰富，所涉问题十分广泛。但保留下来的只是极简单的结论，推论的前提及论证过程则一无所知，因此对这些辩题的含义历来多有歧解。但这"二十一事"所涉及的观点则不外惠施"合同异"与公孙龙"离坚白"两派的学说。也有人以《庄子·天下》所言"辩者以此与惠施相应"为据视这些命题为"惠施篇"。在这些辩题中，有些对自然问题作了探索，揭示了客观事物的一些辩证特性；有些对"名"（概念）的内在特征作了揭示，有助于对认识论和逻辑学的深入探索；但也有不少命题陷入诡辩。对这些命题的具体含义、作用、性质等等历来都在争论中进行着探究。

【辩学】　亦称"辨学"。①指先秦时期以论辩的一般思维过程（"辩"）及辩说形式、方法、法则等为对象的学问。由于辩学涉及名实关系问题颇多，也有人称之为"名辩学"。研究辩学的人被称为"辩者"或"辩士"。《汉书·艺文志》列辩者为名家。实际上从事辩学研究的重要学派还有墨家，此外儒、道、法、阴阳诸家也多涉辩学。秦汉以后辩学日趋衰微。其重要著作有《墨辩》、《公孙龙子》、《荀子·正名》等。②"逻辑学"的早期译名。辩学涉及诸多逻辑问题，故有人将英文"逻辑学"（logic）意译为"辩学"。如上海广学会翻译的逻辑教材被名为《辩学启蒙》。③近代王国维译耶方斯《逻辑的基础教程：演绎和归纳》为《辩学》。

【辩说】　见"说"条。

【辩道论】　三国魏曹植著。文章主要批判神仙方术和道家神秘传说的荒谬，指出其"接奸诡以欺众，行妖慝以惑人"。认为人生必有死是自然之理，成仙之说是欺世惑民。以对比的方法论证成仙之虚妄，并举例说明欲成仙者皆无好结果，如秦皇死于沙丘，汉武崩于五柞；而纵容其成仙者的术士则得到诛身、灭族的下场，共为天下所耻笑。文章的结论是："然寿命长短，骨体强劣，各有人焉。善养者终之，劳扰者半之，虚用者殀之，其斯之谓欤"。文中还对桓谭无神论思想的不彻底性作了批评。文见《广弘明集》及清严可均编《全三国文》。

【羲和】　①古代神话中人物。有不同的传说：一、帝俊之妻，太阳的母亲。《山海经·大荒南经》曰："东海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，……羲和者，帝俊之妻，生十日"。二、主管日月之神。晋郭璞《山海经注》云："羲和盖天地始生，主日月者也。故《启筮》曰：'空桑之苍苍，八极之既张，乃有夫羲和，是主日月，职出入，以为晦明。'"三、日御，即为太阳驾车之神。屈原《离骚》："吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫"。崦嵫在大地之西方，为日所入之山。意谓叫羲和依车节徐行，远望太阳落山而不要迫近。②即羲氏、和氏，分别为重和黎的后代，是我国传说中世袭掌管天文的官吏。尧曾派羲仲、羲叔与和仲、和叔两对兄弟分驻东南西北四方，观测日月星辰，制定历法，颁布于民。《尚书·尧典》："乃命羲、和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时"。据神话学者说，这是把神话历史化。

【麈谈】　魏晋"名士"清谈时常执麈尾，因之名士、清

谈、麈尾二者是不可分的，后世便称清谈为"麈谈"。参见"玉柄麈尾"条。

（乙）

【壁观】 中国佛教禅宗名词。宗密在《禅源诸诠集都序》中叙述了"壁观"这种方法，谓："（菩提）达摩以壁观教人安心，云，外止诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道"。这里"壁观"一说是观墙的土色，即"四色"中的黄色；"安心"是说安心于道；"外止诸缘"指完全停止对外部世界事物的认识；"内心无喘"是说连自己的呼吸也感觉不到；"心如墙壁"则是神灵不动的表现。《续高僧传》卷十六《菩提达磨传》则说这种"凝住壁观"和"藉教悟宗"的方法之目的在于使能观之心达到"无自无他，凡圣等一，坚住不移，不随他教，与道冥合，寂然无为"的境界，也就是悟入"真性"，与自身先天具有的"佛性"相契合。

十 七 画

（一）

【藏书】 明李贽著。亦称《李氏藏书》。共六十八卷。自称"此书但可自怡，不可示人，故名曰《藏书》"（《藏书·世纪列传总目前论》）。书中录春秋至元约八百名历史人物传记，对一些人物、事件作了专论和评语。其评语"断以己意，不必合于儒者相沿之是非"（《藏书·梅国桢序》），甚至"颠倒千万世之是非"（《藏书·世纪列传总目前论》），表现了反传统、反权威的精神。将农民起义领袖陈胜、窦建德列入"世纪"，与帝王并列。称秦始皇为"千古一帝"。提出"是非无定质、无定论"说，反对"咸以孔子之是非为是非"（同上）。认为"私者人之心也"，"无私则无心"（《藏书·德业儒臣后论》）。提倡功利主义，反对超功利观点。肯定婚姻自主和寡妇再嫁，称赞卓文君与司马相如的结合。初刻于明万历二十七年（1599）。1959年中华书局校点出版，1974年修订重印。

【藏传因明】 亦称"藏传量论"。以藏文传承的因明——量理学说。八世纪后期已有十五部因明论著译成藏文，但无人专弘。十一世纪初，玛·僧必喜饶译《释量论》及其注疏，中国藏族地区系统讲授因明——量理即自此始。十一世纪后期，俄·僧必喜饶与洛丹喜饶叔侄建立并主持桑埔寺，翻译、修订大量因明—量理论著，使桑埔寺成为藏地讲授因明——量理的中心。十二世纪时洛丹喜饶的四传弟子恰巴·却吉僧格开始独立著书阐发因明——量理，形成了独特的"摄类学"；并创辩论教学法，以因明为工具，采问难答辩方式学习佛典。藏传因明的特征由此开始形成。十三世纪前期萨班·贡噶坚赞著《量理藏论》，以新的体系阐扬《释量论》等《因明七论》的义理，认为因明与内明（佛学）有别，因明不含佛教真谛。对因明——量理学说多有贡献，成为藏传因明的代表作。十四世纪初宗喀巴著《因明七论入门》，认为因明是内明的一个组成部分，是佛教徒修行的一个阶段，是藏传因明的又一代表作。其弟子进一步发挥、应用这一主张，使因明——量理成为藏传佛教经院哲学的重要组成部分。藏传因明主要有三个特点：一、认识论占有突出地位，详细分析认识对象与认识主体，逻辑问题退居次要地位，进入新因明发展史上的最后阶段；二、理论探究与实际应用紧密结合，形成辩论教学法，发展、完善了寺院教育体系；三、创造出独特的、体系严密的摄类学，促进了概念的明确化，但同时也禁锢了思想。

【霜红龛集】 明清之际傅山的诗文集。正文四十卷，附录三卷，年谱一卷。正文的前十四卷为诗赋，十五至二十六卷为传序题跋及碑记书札等，二十七至三十卷为杂著，三十一至三十五卷为读经史诸子，三十六至四十卷为杂记，自二十七卷以下多为读书心得。在思想上傅山继承发展了王阳明心学中的积极因素，反对奴性而主张恢复人性，反对专制而主张平等，反对纲常礼教而主张人欲合理。痛斥理学唯心主义，批判、改造老庄哲学，提出了独具特色的素朴唯物主义、辩证法思想体系，并试图以辩证观念解释社会、历史问题。在学术上他以系统研究先秦子学为中心，对《管子》、《老子》、《庄子》、《荀子》、《墨子》、《公孙龙子》等都作了大量批点和评注，高扬子学以对抗儒学、尤其是宋明理学。在美学思想与文艺观上他提倡独创，主张任情，反对浓艳浮靡，排斥柔、秀之美，追求荒疏淡泊、豪放刚健，即"宁拙勿巧，宁丑勿媚"的艺术风格。侯外庐称他是"十七世纪中国思想界的一支异军"（《中国早期启蒙思想史》）。本书是研究傅山思想的重要资料。有清宣统三年（1911）丁宝铨、缪荃孙、罗振玉审定木刻本，收录较为完备，刊刻亦较精细。1985年山西人民出版社据此本影印出版。

【戴东原】 即"戴震"。

【戴东原的哲学】 胡适著。1927年商务印书馆出版。分为《引论》、《戴东原的哲学》和《戴学的反响》三部分。书末附有戴震的《原善》、《孟子字义疏证》、《彭绍升与戴东原书》等。认为戴震哲学是注重实用的颜李学派和用经学来代替理学的顾炎武一派"两方面的结婚的产儿"。指出并推崇清代学者的考据方法的四个特点：（一）历史的眼光，（二）工具的发明，（三）归纳的研究，（四）证据的注重。认为这是中兴哲学和反对理学的武器和工具。书中以戴震的哲学思想和治学方法比附于实用主义哲学，表示决心"继承九百年来致知穷理的遗风，用科学的方法来修正考据学的方法，用科学的知识来修正颜元戴震的结论，而努力改造一种科学的致知穷理的中国哲学"。

【戴圣】 西汉经学家。字次君，梁(今河南商丘)人。与叔父戴德同学《礼》于后苍，世称德为“大戴”，圣为“小戴”。宣帝时为博士，曾参加石渠阁经学会议。官至九江太守。其学被称为“小戴《礼》”，是汉今文《礼》学的重要学派之一。后圣授学于桥仁、杨荣，于是“小戴礼”派生出“桥氏之学”和“杨氏之学”。他曾选集古代有关《礼》的论述汇为一书，世称《小戴礼记》，即今本《礼》。

【戴季陶】(1891—1949) 国民党新右派集团的理论家。本名良弼，又名传贤，字选堂，又字季陶。笔名天仇，晚号孝园。四川广汉人。1905年东渡日本留学。1909年于东京大学法科毕业后回国，先后在《中外日报》、《天铎报》任职，以天仇笔名撰写社论，评判时局，遭地方官吏缉捕，旋即追随孙中山加入同盟会，投身于旧民主主义革命。1912年任孙中山的机要秘书。1916年6月与沈玄庐办《星期评论》。1924年在国民党第一次代表大会上当选为国民党中央执行委员，同时兼宣传部长。后对孙中山的新三民主义表示不满。1925年孙中山逝世后他以解释、宣讲孙中山的三民主义为名，先后发表了《孙文主义之哲学的基础》、《国民革命与中国国民党》等小册子，“从思想上大大发展了孙中山的消极方面”(《周恩来选集》上卷)，形成了所谓的“戴季陶主义”。他极力鼓吹唯心论的道统说，曲解孙中山的三民主义，认为孔子的“仁爱”学说和传统的“中庸之道”是三民主义的理论渊源。反对历史唯物主义，诋毁唯物史观“打破了一个国民革命”，宣扬阶级调和论，主张“诱发”资本家的仁爱性，使其发生觉悟以尊重工农利益。反对阶级和阶级斗争理论，主张所谓的“纯正的三民主义”才是唯一的救国真理。其思想成为后来蒋介石集团的主要理论。从1928年起任国民党南京政府考试院院长达二十年之久。1949年2月因对国民党前途丧失信心在广州自杀。著作有《戴季陶先生文存》。

【戴逵】(约330—395) 东晋思想家、艺术家和无神论者。字安道，谯郡铚县(今安徽宿县)人，后徙居会稽剡县。“少博学，好谈论，善属文”(《晋书·戴逵传》)，并擅长书琴雕画和各种“巧艺”。为人“性高洁”，对当权统治者不满，朝廷多次征召均不就，终生隐居。曾著《放达为非道论》，深恶元康之际的虚无放诞之风，认为“竹林之为放，有疾而为颦者也；元康之为放，无德而折巾者也”(同上)。指出“道家去名者，欲以笃实也”，而元康名士“捐本徇末”实为“乱道”、“乱德”之行。为批驳佛教宣扬的因果报应，又著《释疑论》等，与当时名僧慧远及居士周道祖等反复辩论，主张“性命自然”，以贤者“早夭绝嗣”和恶者“富乐自终”的事实论证寿夭贫富同善恶行为没有必然联系，认为“积善积恶之谈”不过是劝教行善而已。还有《流火赋》，以薪火喻形神，反对形尽神不灭论。著作原有《竹林七贤论》二卷、《集》十卷，均佚。反佛论文有《释疑论》、《答周居士难释疑论》及三篇《与(慧)远法师书》，收入《广弘明集》卷十八。清严可均《全晋文》辑有全部遗文。

【戴望】(1837－1873) 清学者。字子高。浙江德清人。少孤贫，好学。为诸生，不仕。曾任江宁书局分校。早年好词赋。年十四读《存学编》极为叹服。又从陈奂章学训诂，复从宋翔凤治《公羊春秋》，更感颜学“正而不迂，质而不俗”(《颜氏学记·序》)。后得颜李遗书，编成《颜氏学记》十卷，对传播颜李学说起了重要作用。具有民族主义意识，喜诵王船山、顾亭林遗书。曾悉心收集被禁明儒书刊，尤留心明末野史，拟编明史，未果。晚年为生计所迫任曾国藩校书。著作另有《论语注》二十卷、《管子校正》二十四卷、《谪麐堂遗集》四卷等。

【戴震】(1723—1777) 清学者，哲学家。字慎修，又字东原。安徽休宁隆阜人。出身于小商人家庭，少年时曾随父负贩千里。青年时受教于歙县、江宁等地，后以教书谋生。三十三岁时受豪强迫害，避难于北京、南京、扬州等地。四十岁中举，此后六次参加会试，均不第。曾从江永学。与纪昀、钱大昕、王鸣盛、卢文弨、惠栋等人交游。五十一岁时特召任《四库全书》纂修官。五十三岁被乾隆赐为同进士出身，授翰林院庶吉士。五十五岁病逝于北京。他擅长考据，深通音韵训诂，究于名物制度，是乾嘉汉学“皖派”开创者。又对数学、天文、地理、工程、水利等均有精深研究。为学以训诂、声韵、天文、地理四者为工具，援据经言，由故训以明义理，复执义理以通贯考核。在哲学上以社会政治伦理思想为核心，以强调理欲统一为特征，主张“人道本于性，而性原于天道”(《孟子字义疏证》)。提出“气化即道”和“理在气中”，认为“气”是宇宙万物的本原：“在气化，分言之，曰阴阳；又分之，曰五行；又分之，则阴阳五行杂糅万变”(《绪言》)。主张客观世界是“气化流行，生生不息”的运动变化过程，气的生生不息是运动的源泉，“理”是气化流行的条理，理存在于具体事物之中。指出道与器之分不是形而上下之分，而是未成形质之气与已成形质之器两种物质形态之分。认为程朱关于“理在气先”说是佛道“神能生气”说的翻版。提出人的血气感官具有“物至而迎而受之”的能力(《原善》)，心知“能辨之而悦之”(《孟子字义疏证》)。主张认识来源于客观事物，“非自我为之，求诸其物而已矣”(《绪言》)。认为感觉器官与思维器官各具其能：“耳目鼻口接于物，而心通其则”(《原善》)。强调认识不断扩充深化“极而至乎圣人之神明”(《孟子字义疏证》)，故重知轻行。指出人性的实体即血气心知，人性即血气心知的生理自然特性。认为人欲即人性，人有欲而后有为，无欲即无为，亦无理可言，故“理者存于欲者也”(同上)。主张理就是人欲的自然实现，亦即必然，故“自然之与必然非二事也”(同上)。指出程朱割裂理欲，以欲为恶，主张去人欲存天理乃是“以理杀人”。于是提出“顺民之情，遂民之欲”的政治主

张。其思想富于创见，在中国哲学史上占有重要地位。著作宏富，包括天文、数学、地理、水利、工程、声韵、训诂、哲学等方面。主要哲学著作有《孟子字义疏证》、《原善》、《孟子私淑录》、《绪言》、《答彭进士元初书》等。

【戴德】 西汉经学家。字延君。梁（今河南商丘）人。与侄戴圣同学《礼》于后苍，世称"大戴"。曾为信都王太傅。宣帝时拜为博士。其所传《礼》学世称"大戴礼"或"太傅礼"，是汉今文《礼》学重要学派之一。曾授学于徐良，于是"大戴礼"又有"徐氏之学"。他曾选集古代有关《礼》学的论述汇为一书，被称为《大戴礼记》，共八十五篇，今残。

（丨）

【赡思】（1277—1351） 元代回族哲学家、科学家。字得之，号文孝，又名沙克什。河北正定人。一生钻研经学，对《易》尤精，还精通天文、地理、钟律、算数、水利之学。曾参加修《经世大典》，因观点与他人不同辞职。1336年任陕西行台监察御史，上奏提出"法祖宗、揽权纲、敦宗室、礼勋旧、惜兵器、开言路、复科举、罢数军、一刑章、宽禁纲"十大建议。著述甚丰，主要有《四书阙疑》、《五经思问》、《奇偶阴阳消息图》、《老庄精旨》、《镇阴风土论》、《续东阳志》、《重订河防通议》、《西国图经》、《西域异人传》、《金哀宗记》、《正大诸臣列传》、《审听要诀》及文集三十余种。

（丿）

【镡津文集】 佛教著作。宋释契嵩撰。十九卷。分辅教、论原、杂著、书、叙、碑记、书赞、非韩等篇目。其中《辅教篇》曾单独成书，并与其所著《传法正宗定祖图》、《传法正宗记》、《传法正宗论》等"入藏"。全书力抗当时儒者提倡的排佛尊孔之论，极力宣扬儒、佛合一之说，以佛教五戒十善会通儒家五常说，认为儒家的孝道是众善之端，提出"孝也者，大戒之所先也"（《镡津文集》卷三《辅教篇下》中《孝论·明孝章》）。书中还保存了部分有关禅宗的史料。对研究禅宗史和中国佛教史有一定参考价值。

【魏了翁】（1178—1237） 南宋理学家。字华父，号鹤山，学者称鹤山先生。邛州蒲江（今属四川）人。庆元五年进士。历任签书剑南西川节度判官、知嘉定府、兵部郎中、权工部侍郎、权礼部尚书、端明殿学士同签枢密院事，私淑朱熹，与朱熹弟子辅广、李燔交往密切。学术上和真德秀齐名。哲学思想以"三才一本，道器一致"为特点，主张道器不离、体用不分。认为儒家道德性命之学以"体用"之说最为"精密高明"。反对有体而无用的玄虚之论，主张经世致用。推崇象数学，认为象数与理是体用关系，"因理而有数，因数而有象，既形之后，因象以推数，因数以推理"（《鹤山集·答荆门张佥判》）。发展了朱熹的心性之学，提出人之一心可以"范围造化，进退古今"（《鹤山集·奏议》）。认为"心者人之太极，而人心又为天地之太极"（《鹤山集·乙酉上殿答问三》）。修养方法上强调"求其本心"以"自立"、以"宰物"。著作有《鹤山集》、《九经要义》等。

【魏华存】（251—334） 西晋女道士，道教"上清派"创立者。字贤安。任城（今山东曲阜）人。司徒魏舒之女。幼而好道，志慕神仙，常欲别居静处，父母不许。年二十四勉强嫁与太保掾刘文为妻，生二子，长曰璞，官至安城太守；次曰瑕，官至中郎将。见二子成立，乃离隔宇室，冥心斋静。据说于太康九年（288）感通众真，授以《太上宝文》、《八素隐书》、《大洞真经》、《黄庭内景经》等。后来把"上清"诸经传给杨羲（330—386），由杨再传给许谧（305—376或303—373）和许翙（341—370），初步形成道教"上清派"。后经陶弘景在茅山传播发展，故又名"茅山派"。道教尊其为"南真"、"魏夫人"、"南岳夫人"等。《通志略》著录有范邈、项宗所撰关于其两种传记。

【魏牟】（约前360—前280） 战国魏贵族，即魏公子牟。因封于中山，亦称中山公子牟。与公孙龙交好。《吕氏春秋》记载他曾说过"身在江海之上，心居乎魏阙之下"。主张"任欲而行"而加节制。荀子斥责他"纵情性，安恣睢"（《见《荀子·非十二子》）。《汉书·艺文志》著录《公子牟》四篇，早佚。

【魏伯阳】 东汉炼丹方士。一说名翱，号伯阳，自号云牙子。会稽上虞（今属浙江）人。自称"邻国鄙夫"。晋葛洪《神仙传》载有其进山修炼、服丹成仙等事。传说他曾与三弟子入山炼丹，丹成，以之喂狗，狗食丹死，他说："吾背违世路，委家入山，不得道，亦耻复还。死之与生，吾当服之"。乃服丹入口即死。独一弟子曰："吾师非常人也，服此而死，得无意也"。因乃取丹服之，亦死。其余两人不敢服，出山而去。伯阳见两人去，乃起，将所服丹纳入弟子与白犬口中，皆起。撰有《周易参同契》三卷，借《周易》爻象思想论述炼丹修仙方法，把炼丹术（炉火）与"大易"、"黄老"三者参合，使其契合为一，被后世奉为丹经之祖。

【魏良弼】（1492—1575） 明学者。字师说，号水洲。新建（今属江西）人。嘉靖二年（1523）进士。官至礼科都给事中。后因事遭廷杖，削籍归里。隆庆初起晋太常寺少卿，后致仕。天启初谥忠简。为人耿介，敢直言，多次受杖。受学于王守仁，推崇"致良知"说，然语多蹈袭，无多创见。《四库全书总目提要》谓其"盖刚直之士，词章则非所长"（卷一七七）。著作有《水洲文集》。

【魏晋玄学】 见"玄学"条。

【魏晋玄学论稿】 汤用彤著。1957年人民出版社出

版。收集了作者于1938年至1947年所写的九篇论文，其为:《读人物志》、《言意之辨》、《魏晋玄学流别略论》、《王弼大衍义略释》、《王弼圣人有情义释》、《王弼之周易论语新义》、《向郭义之庄周与孔子》、《谢灵运〈辨宗论〉书后》、《魏晋思想的发展》。分别论述了魏晋玄学的产生和发展、流派特点、代表人物的思想以及魏晋玄学与佛学之关系。指出魏晋玄学是由宇宙生成论进而为探索天地万物之本体，其哲学重点在本体论。所论多有创见，对研究中哲史及魏晋哲学思想有较高参考价值。1962年中华书局重版。收入中华书局编辑出版的《汤用彤论著集》之三《汤用彤学术论文集》。

【魏源】(1794—1857) 近代思想家、哲学家、文学家。原名远达，字默深。湖南邵阳人。五十二岁考中殿试第三甲赐同进士出身。官至高邮知州。早年潜心于王阳明心学。后从经学家刘逢禄学《公羊春秋》，注重经世致用之学，与龚自珍同为注重"通经致用"的今文学派代表人物，世称"龚魏"。晚年又潜心佛学。鸦片战争时在两江总督裕谦幕府，参与浙东抗英战争。《南京条约》签订后感愤时政，著《圣武记》。后又将林则徐主持编译的《四州志》扩充增补为《海国图志》，提出"师夷之长技以制夷"。曾参预攻打太平天国起义军，咸丰三年(1853)太平军攻至扬州时因迟误驿报免职。他在政治上主张变法革新，认为"天下无数百年不弊之法，无穷极不变之法，无不除弊而能兴利之法，无不易简而能变通之法"(《筹鹾篇》)。指出"变古愈尽，便民愈甚"(《默觚·治篇五》)。曾在漕运、盐政和水利等方面提出了一些改革的具体方案。哲学上有辩证法思想，认为"天下物无独必有对"，"有对之中必一主一辅，则对而不失为独"(《默觚·学篇十一》)。但又说"气化无一息不变者也，其不变者道而已，势则日变而不可复者也"(《默觚·治篇五》)。认识论上具有明显的唯物主义倾向，主张行先于知、行而后知，谓:"及之而后知，履之而后艰，焉有不行而能知者乎？……披五岳之图，以为知山，不如樵夫之一足；谈沧溟之广，以为知海，不如估客之一瞥；疏八珍之谱，以为知味，不如庖丁之一啜"(《默觚·学篇二》)。坚持"以实事程实功，以实功程实事"(《海国图志叙》)的原则，反对理学家的"心性迂谈"。主要著作有《古微堂集》、《圣武记》、《海国图志》、《元史新编》、《老子本义》、《孙子集注》、《诗古微》、《书古微》等。今编为《魏源集》上下册，1976年中华书局出版。

【魏默深】 即"魏源"。

（丶）

【赢绌变化】 指伸屈、进退、盈亏、强弱之间的相互转化。帛书《老子·德篇》说:"大赢如绌"(王弼《老子注》作"大直若屈")。《荀子·非相》言:"缓急赢绌"。唐杨倞注云:"赢，余也。赢绌犹言伸屈也"。《国语·越语下》指出:"赢缩转化"。三国吴韦昭注曰:"赢缩，进退也；转化，变易也"。汉初黄老学者尤重视"赢绌变化"。《黄老帛书·称》说:"短者长，弱者强，赢绌变化，后将反𠂤(施)"。认为短的变长，弱的变强，(客观世界的)进退、伸屈在相互转化。又《黄老帛书·十六经·观》云:"夫并时以养民功，先德后刑顺于天。其时赢而事绌，阴节复次，地气复收(藏)，……举事将不成；其时绌而事赢，阳节复次，地气不收，……举事将不行"。认为人事适天时而作就顺应天道会取得成功，如果违背天时(或先或后，或进或退)则不会成功。因此主张圣人应当"与天同道"、"当天时，与之皆断"。《鹖冠子·世兵》也说:"早晚绌赢，反相殖生；变化无穷，何可胜言"。

【赢缩转化】 即进退转化。《国语·越语下》:"得时无怠，时不再来，天予不取，反为之灾。赢缩转化，后将悔之"。三国吴韦昭注:"赢缩，进退也；转化，变易也。"这是在吴越对峙时范蠡对越王勾践所言，告诉他进攻的时机已到，不要错过时机，否则"赢缩转化，后将悔之"。

（乙）

【翼教丛编】 清苏舆辑。六卷。汇辑了朱一新、孙家鼐、张之洞、叶德辉、王先谦等人反对维新变法的论说及朝臣奏牍。以护翼封建纲常名教为目的，故名。其《序》曰:"专以明教正学为义"。指责维新派"伪六籍灭圣经也，托改制乱成宪也，倡平等堕纲常也，伸民权无君上也，孔子纪年，欲人不知有本朝也"。宣扬宋明理学，提倡尊孔读经，主张扶纲常、复名教、正人心，反对变法理论。它是顽固派、洋务派维护封建君主专制言论的代表集。光绪二十四年(1898)湖南初版本有附录一卷，录梁启超等人书信。同年上海黄协埙再版，首列慈禧治康有为等人谕旨，删原本附录，另附黄氏论说数篇。还有武昌重刻本(三册)、汇源堂重刊本(四册)。

十　八　画

【瞽言】 明清之际陈确著。四卷。书中较集中地批驳了宋明理学的人性论，提出了具有近代启蒙意义的伦理思想。针对理学家视气、情、才为恶，竭力夸赞尽善尽美的“性”之“本体”的观点，指出：“性之善不可见，分见于气、情、才”(《气情才辨》)。用人的自然本性来解释“性”，认为“善”蕴含于人的自然本性之中。针对理学家的先天道德论，借孟子“尽心”说来阐发其人性平等、重视后天行为的思想，提出：“人性无不善，于扩充尽才后见之也”(《性解》上)。进而明确指出：“善恶之分，习使然也，于性何有哉！”(《气禀清浊说》)针对理学家的“理”、“欲”论，肯定人欲的客观实在性和社会普遍性，认为圣、凡人同具欲念。指出理学家们的“存理遏欲”说实际是使“人欲无躲闪处，而身心之害百出”(《近言集》)。表达了对残杀人性的理学伦理观的强烈抗议。收入《陈确集》。

【瞿世英】(1900—1976) 哲学家、教育家。笔名菊农。江苏省常州市人。1918年考入燕京大学哲学系，曾与郑振铎、瞿秋白等人合办《新社会》杂志。1919年“五四”运动中作为北京学生联合会代表赴上海参加全国学联工作。1921年毕业后留校读研究生，翌年获硕士学位。1923年到上海国立自治学院任哲学教授。第二年考取江苏省官费留学去美国哈佛大学研究院学习，1926年获哲学与教育学博士学位。同年回国，相继在北京大学、清华大学、北京师范大学任教授。1930年到1933年在中华平民教育促进会工作。1935年任湖南大学文学院院长。1937年后专门从事乡村教育、平民教育研究工作多年。1956年任北京师范大学教育系教授，讲授外国教育史。主要著作有《现代哲学》(1928)、《教育哲学》(1929)、《西洋哲学之发展》(1930)、《乡村教育文录》(1958)、《当代资产阶级教育哲学》(1964)、《墨西哥史》(1965)等。译著有《春之循环》(泰戈尔著)、《西洋哲学史》(顾西曼著)、《社会学概论》(鲍格度著)、《康德教育》(康德著)等。还编译有《杜里舒演讲录》十卷，商务印书馆出版。

【瞿秋白】(1899—1935) 无产阶级革命家、马克思主义思想家，中国共产党早期领导人之一。又名霜。江苏武进人(今常州)。1917年入北京俄文专修馆学习。1919年参加“五四”运动。1920年参加李大钊组织的“马克思主义学说研究会”。同年十月以北京《晨报》特派记者身分访问苏俄，发表《饿乡纪程》和《赤都心史》，是中国最早记述世界上第一个社会主义国家初创时期政治和社会生活情况的文集。1922年参加中国共产党。1923年回国后在上海党中央做宣传工作，主编和编辑《新青年》、《向导》、《前锋》等刊物。又与邓中夏创办上海大学，任社会系主任，系统讲授和介绍了马克思主义哲学，指出“互辩律的哲学”(即辩证唯物主义)“是一切社会科学的方法论”。还发表了《社会科学概论》、《社会哲学概论》、《现代社会学》等哲学著作。党的第三次代表大会被选为中央委员。1927年主持召开“八七会议”，纠正和结束了陈独秀右倾投降主义错误路线，并当选为临时中央政治局书记。由于对当时革命形势的错误估计，一度犯了左倾盲动主义错误，但1928年4月就得到克服。1931年1月在中央六届四中全会上受到王明等人的打击，并被排斥出中央。同年赴上海同鲁迅领导左翼文化运动。1935年2月被捕，6月18日在福建长汀英勇就义。他从第一次国内革命战争开始就十分注意党的思想理论建设，在以后的革命斗争中撰写了大批文论，批判胡适实用主义、戴季陶主义、国家主义等错误思潮，对马克思主义在中国的传播起了积极推动作用，并对马克思主义文艺思想和理论建设，对宣传和介绍马克思主义哲学思想作了开拓性、奠基性工作。主要哲学著作有《社会科学概论》、《社会哲学概论》、《现代社会学》、《唯物论的宇宙观概说》等。主要文论编入《瞿秋白文集》。

十 九 画

【覈性赋】 东晋仲长敖著。借荀子之言发挥"性恶论"，认为"天地之间，兆族罗列，同禀气质，无有区别，倮虫三百，人最为劣"。指出人之爪牙皮毛不足以自卫，全靠奸诈取胜，"总而言之，少尧多桀，但见商鞅，不见稷契。"赋中揭露了人间诸种尔虞我诈现象，说"周孔徒劳，名教虚设"，"形生有极，嗜欲莫限"。文载《艺文类聚》卷二十一及《全晋文》。

【警世钟】 近代陈天华著。作于清光绪二十九年(1903)，初刊于日本东京。全书两万余字。指出当时中国由于帝国主义列强的侵略和清政府的卖国，"亡国灭种就在眼前"的深重危机。呼吁"做官的"、"当兵的"、"世家贵族"、"读书士子"、"富的"、"穷的"、"新旧两党"、"江湖朋友"、"教民"、"妇女"等各个阶层、各种职业的中国人警醒起来，投入到反对帝国主义和满清政府的斗争，担负起救国的责任。本书曾多次为革命党人秘密翻印。清政府则多次下令查禁，上海当局并于1904年制造了"警世钟案"，迫害书商。后编入《陈天华集》。

【谶书】 即"图谶"。

【谶记】 西汉末期兴起的以隐语形式影射政治、预言社会变动之书。又名"符谶"、"图谶"或"符命之书"。多出于方士或巫师之手。《汉书·王莽传》："道士西门君惠，好天文谶记，言刘氏当复兴"。《后汉书·光武纪》："《谶记》曰：'刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子'。"《三国志·文帝纪》注："《易运期谶》曰：'言居东，西有午，两日并光日居下。其为主，反为辅。五八四十，黄气受，真人出'。言、午，许字；两日，昌字。汉当以许亡，魏当以许昌"。参见"符命"、"图谶"、"谶纬"诸条。

【谶纬】 汉代盛行的一种神学迷信。"谶"指事前有征验之言，多以隐语形式预言社会变动。早期的谶只是零星的预言，后来才发展为专书，如汉代的《论语谶》、《准谶哲》、《西狩获麟谶》以及唐代的《推背图》等。因其书常有附图，故又称"图谶"。因言其"灵验"和所言皆君国大事，故又称"符谶"或"符命"之书。史书中最早记载的是"秦谶"。秦以后谶语渐多，如"亡秦者胡也"(《史记·秦始皇本纪》)等。"纬"与"经"相对，是汉代儒生以神学迷信的观点解释儒家经典的各种著作，亦有预言性质。谶以辅纬，纬以配经。有的书亦谶亦纬，论者皆云"自初起至于孔子，九圣之所增演"，故合称"谶纬"。西汉末期"谶纬"开始盛行。王莽和刘秀都利用"谶纬"或"符命"之说作为"改制"和"中兴"的根据。刘秀即位后于中元元年(56)"宣布图谶于天下"，使其为功令必读之书，遂使"谶纬"大盛，时称其学为"内学"。又有以《五经》、《五纬》称《十经》者，有以《六经》、《六纬》称《十二经》者。据《隋书·经籍志》记载，两汉共有谶纬之书一百三十一篇，"言《五经》者，皆凭谶为说，唯孔安国、毛公、王璜、贾逵之徒独非之"。东汉顺帝时太史令张衡曾提出禁止谶纬之学，但未被采纳。至晋泰始三年(267)开始"禁星气谶纬之学"(《晋书·武帝纪》)。"及(隋)高祖受禅，禁之逾切。炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与谶纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者至死。自是无复其学，秘府之内，亦多散亡"(《隋书·经籍志》)。谶纬之书虽经隋代严令焚毁但唐初仍有存书十三部，合九十二卷，通计亡书，合三十二部，共二百三十二卷。至宋绝大部分谶纬之书不存，惟有《易纬·乾凿度》和《易纬·坤凿度》大体尚存，其余各"纬"仅在类书中有些援引。明孙瑴《古微书》辑录了一部分《纬书》资料，清马国翰《玉函山房辑佚书》和黄奭《逸书考》都有各种《纬书》辑本。其内容有元气、阴阳、五行、八卦、天文、历数、历史、地理、乐理、医学、讲经解字、记异考符等，其中也记录了一些当时的自然科学知识，保存了很多古代神话传说，但其中心思想是阴阳五行、天人感应等。参见"图谶"、"谶记"、"纬书"等条。

【谶纬之学】 见"谶纬"条。

二十画以上

【譬称】 近代章太炎用语。指用比较推理的方法求得一类事物的普遍概念。《訄书·公言》:“夫物各缘天官所合以为言，则又譬称之以期至于不合，然后为大共名也。虽然，其已可譬称者，其必非无成极，而可恣膺腹以为拟议者也”。章太炎认为单凭感官所获得的认识有很大的局限性，即“目之察色，不过墨丈寻常之间，耳之察清浊，不过一人之所胜”，所以认识必须通过“譬称”的阶段，即用比较推理的方法以求得事物的普遍概念——“大共名”。这种“大共名”虽然和具体感觉不一样，但仍有共同的标准(“成极”)，不能凭主观臆断。

【霸道】 儒家所谓用暴力进行统治的治国之道。与“王道”相对。参见“王道”条。

【鬻子】 ①鬻熊的尊称。其名始见《史记·楚世家》:“周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊”。相传他曾为周文王之师，周封他于楚地，为楚祖。②《汉书·艺文志》著录有《鬻子》二十二篇，归入道家类。为战国时假托鬻熊之名所著。《四库全书总目提要》说:“其篇名冗赘，古无此体，又每篇寥寥数言，词旨肤浅，决非三代旧文”。梁启超认为“今所存一卷十四篇，盖唐以后人所伪造”(《汉书艺文志诸子略考释》)。书中记有鬻子与文王、武王问答之语，文近黄老旨意。

【爨文丛刻】 彝族大型文献汇编。由丁文江主编，罗文笔翻译为汉文，商务印书馆1936年出版。共收彝族古代文献十一部，即《说文》、《帝王世纪》、《献酒经》、《解冤经》上下卷、《夷人做道场用经》、《玄通大书》、《占凶吉书》、《天路指明》、《权神经》、《千岁衢碑记》。其中《说文》(又名《宇宙源流》)具有朴素唯物主义气一元论的思想，在《天文论》篇中说到天的形成时指出:“清气向空浮，天覆他(它)来张，天国白明净，他(它)造自然造。”在《地理论》篇中提出:“浊气下凝结，地载他(它)来组，地国广而坚，他(它)成自然成”。《说文》还提出天地是运动的，并有自己的规律性:“圆圆天覆转，荣日过濛清，朗月行宫快，星辰按轨移，朔望自回旋”。“早晚是它分，岁月是它定，寒暑是它移”。《说文》在谈到人的形成时也坚持气一元论思想，谓:“太初勿始世，人气向空吸，人成它来成，他(它)造自然造，身体赋灵魂，血存以气存”。最近由马学良重新审定，名为《增订爨文丛刻》，四川民族出版社1986—1988年出版。

【爨桐集】 见“何心隐集”条。

分类词目索引

学　派

人物

著　作

名词、概念、范畴、命题、学说

少数民族哲学

词头汉语拼音索引

D

K

(京)新登字 030 号

责任编辑：李　辑
责任校对：李　建
封面设计：朱　虹
版式设计：李玲玲

中国哲学大辞典

Zhongguo Zhexue Dacidian

出版发行　中国社会科学出版社
　　　　　(北京鼓楼西大街甲 158 号)
　　　　　邮编 100720　电话 441531
经　　销　新华书店
印　　刷　民族印刷厂印刷

787×1092 毫米　16 开本　54.25 印张　1 插页　1864 千字
1994 年 5 月第 1 版　1994 年 5 月第 1 次印刷
印数 1—3 000 册

ISBN 7-5004-1133-2/B · 235　定价：50.00 元